This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

[redacted]

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.

Zweiter Band,
welcher die Kirchengeſchichte von Conſtantin d. G. bis auf Gregor d. G. enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1828.

1829

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Laſſet Beides mit einander wachſen bis zur Erndte!

Les uns christianisant le civil et le politique, les autres civilisant le Christianisme, il se forma de ce melange un monstre.
St. Martin.

Zweiten Bandes erſte Abtheilung,
welche die beiden erſten Abſchnitte enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1828.

110. c. 305.

Seinem

theuren und verehrten Freunde,

dem

Herrn Doctor Steudel

zu Tübingen,

als ein Zeichen

der Geiſtes- und Herzensgemeinſchaft

gewidmet.

Berlin, den 27. Julius 1828.

Vorwort.

Ich übergebe hier der öffentlichen Mittheilung die erſte Abtheilung des zweiten Bandes meiner Kirchengeſchichte, welche die beiden erſten Abſchnitte enthält, wie die zweite Abtheilung dieſes zweiten Bandes die beiden folgenden Abſchnitte enthalten wird. Ich beharre bei dem, was ich in den Vorworten zu den Abtheilungen des erſten Bandes ausgeſprochen habe.

Was den Begriff der unſichtbaren Kirche betrifft, der in meiner Kirchengeſchichte manchen katholiſchen Theologen und Andern ein Aergerniß gegeben, ſo wird dieſer allerdings das Grundprincip dieſer Kirchengeſchichte bleiben, wie er nach meiner Meinung jeder rechten Behandlung der Kirchengeſchichte ihre Richtung geben muß [1]). Stets wird es mein Beſtreben ſeyn, die Offenbarungen dieſer wahrhaft katholiſchen unſichtbaren Kirche überall unter Orthodoxen und Häretikern mit Liebe auf-

1) Ich unterſchreibe von ganzer Seele, was neulich mein verehrter Freund, der Doctor Nitzſch zu Bonn, über dieſen Begriff ausgeſprochen hat in ſeiner trefflichen Recenſion über Tweſtens Dogmatik, in dem erſten Hefte der theologiſchen Studien und Kritiken, S. 215.

zuſuchen, zu erfaſſen und darzuſtellen, und dieſelben mit Gerechtigkeit von demjenigen, was nicht aus dem Weſen dieſer unſichtbaren Kirche hervorgeht, zu ſondern.

Auch einzelne gründliche Beurtheilungen einzelner Theile, welche ich mit beſonderer Liebe und daher auch mit beſonderer verhältnißmäßiger Ausführlichkeit und Eigenthümlichkeit gearbeitet habe, was natürlich nicht bei allen auf gleiche Weiſe der Fall ſeyn kann, werden mir willkommen ſeyn, und ich werde ſie fernerhin für das Beſte des Werks, das in der Folge bei dargebotener Gelegenheit immer mehr zu vervollkommnen mein Streben ſeyn wird, zu benutzen wiſſen, wie ich eine ſolche Beurtheilung meiner Darſtellung des Manichäismus für's Erſte dem Herrn Doctor Gieſeler [1]) danke.

Schließlich bezeuge ich meinem Freunde, dem Lic. Rheinwald, meinen herzlichen Dank für die Bemühung, welche er auch bei dieſem Bande hinſichtlich des Inhaltsverzeichniſſes, der Columnenüberſchriften und der Correktur übernommen.

Berlin, den 27ſten Julius 1828.

A. Neander.

1) In dem 3. Hefte der ſchon erwähnten, durch ſo manche lehrreiche Abhandlungen ausgezeichneten Zeitſchrift.

Inhaltsverzeichniß.

Zweite Periode der christlichen Kirchengeschichte.

Von dem Ende der diokletianischen Verfolgung bis zu dem römischen Bischof Gregor dem Großen, oder vom Jahre 312 bis zum Jahre 590.

Erste Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Das Verhältniß der christlichen Kirche zur Welt, Ausbreitung und Beschränkung derselben.
S. 1—276.

1. Innerhalb des römischen Reichs. S. 1—219.

A. Das Verhalten der römischen Kaiser gegen die christliche Kirche. S. 1—180.

Seite

Maximinus. Seine Verordnung in Beziehung auf die Christen. — Begünstigung des Heidenthums. Mittel zu dessen Wiederherstellung — Untergeschobene Acta Pilati. — Märtyrer in Asien und Afrika. 1 — 10

Constantinus. — Lebensgeschichte desselben. — Seine Erziehung. — Aufenthalt an den Kaiserhöfen. Eindruck der Christenverfolgungen auf ihn. — Er wird Augustus — besiegt den Maxentius und

Seite

erklärt ſich öffentlich für die Chriſten. — Erzählung von dem Kreuzeszeichen. — Prüfung der Zeugniſſe für dieſelbe. — Critik der Erklärungsverſuche. — Reſultat . . . . . 10 — 24

Erſtes Edikt von Conſtantinus und Licinius gemeinſchaftlich erlaſſen. — Beſchränkender Zuſatz in demſelben. — Zweites Edikt. Einführung einer allgemeinen unbedingten Gewiſſensfreiheit. — Conſtantin begünſtigt die Chriſten. — Einfluß dieſer Vereinigung der Kaiſer auf andere Provinzen. — auf Maximinus. Edikt deſſelben — Späteres, noch milderes Reſcript. . . . . 24 — 32

Conſtantinus und Licinius Alleinherrſcher. Licinius gegen die Chriſten gereizt. — Seine Maßregeln gegen dieſelben. Verfolgungen der Chriſten. — Manche verleugnen. — Krieg zwiſchen den Kaiſern (323). Rüſtungen von Seiten des Licinius. — Conſtantins Vertrauen auf die Macht des Kreuzeszeichens. — Conſtantin durch den Sieg Alleinherrſcher. . . . . 32 — 38

Conſtantins Verordnungen in Beziehung auf den heidniſcheu Cultus. Seine Toleranz gegen die Heiden. — Seine Verordnung vom J. 321, Beweiſe ſeines Rückfalls zu heidniſchem Aberglauben. Seine Proklamation an die Provinzen des Orients. — Brief an Euſebius von Cäſarea. Erklärung ſeiner Handlungsweiſe. Conſtantin in Selbſttäuſchung begriffen. — Elende Schmeichelei der ihn umgebenden Biſchöfe. . . . . 38 — 47

Conſtantins Wunſch, alle ſeine Unterthanen zu Einer Gottesverehrung zu vereinigen. — Seine Duldſamkeit. — Er läßt Heiden-Tempel zerſtören in Phönizien, Cilicien. Gründe dieſes Verfahrens. Würkungen deſſelben auf verſchiedene Claſſen der Heiden. . . . . 47 — 52

Neue Verbote Conſtantins. — Verbot Götzenbilder aufzurichten und zu opfern. — Verordnungen für die Armee — (für die chriſtlichen und heid-

Seite

nischen Soldaten). — In wiefern der Kaiser äuſserliche Mittel für die Ausbreitung des Christenthums billigt. — Seine Worte auf dem Nicenischen Concil. — Beförderung der Heuchelei. . . . . 52 — 57

Constantin noch Katechumene im vier und sechzigsten Jahre. — Er erhält die Taufe durch Eusebius von Nicomedien — kurz vor seinem Tode (373). — Gründe des Aufschubes der Taufe. — Sage über die Ursache seiner Bekehrung. — Verdacht gegen die Sage. — Allgemeine Wahrheit in ihr. 57 — 62

Seine Nachfolger: Constans, Constantius, Constantinus. Gesetz der beiden letztern vom Jahr 346 in Beziehung auf die Ausrottung des Heidenthums. — Gesetze gegen nächtliche Opfer. (353.) Verfolgungen gegen das Heidenthum. (Jedoch kaiserliche Verbote gegen Tempelzerstörung zur Erhaltung der National-Alterthümer). — Mehrere christliche Geistliche gegen gewaltsame Mittel — andere für dieselben. Der Schmeichler Maternus. 62 — 72

Vorbereitete Gegenwürkung des Heidenthums. — Versuche das Heidenthum wieder zu beleben. — Julianus. — Erziehungs- und Bildungsgeschichte. — Bestimmung für den geistlichen Stand. Sein Aufenthalt zu Constantinopel. Sein Erzieher Ekebolios. — Fortsetzung seiner Studien in Nikomedien. — Seine Verbindung mit der heidnischen Parthei. — Einfluß des Philosophen Maximus auf ihn. — Julian verbirgt seine Ueberzeugung. — Seine Studien in Asien. — Seine Umgebung in Gallien: Oribasius — Salustius. . . . . 72 — 85

Julian Kaiser. — Läßt sich das Amt des Pontifex maximus angelegen seyn. — Versuch den Bildercultus wiederherzustellen. — Julians Vertheidigung der Bilder. — Seine Ideen über Priesterthum und Beschäftigung der Priester. — Er entlehnt aus dem Christenthum. — Gesetze für die Priester. — Wiederherstellung der heidnischen Heiligthümer. — Unbilligkeit dabei. — Des Libanius Fürsprache

Seite

für die Christen. — Versuche, durch Geld und Ehrenstellen für das Heidenthum zu gewinnen. — Julians Ansichten über den Judaismus. — Sein Versuch, den Tempel zu Jerusalem zu restauriren. . . . . 85 — 106

Julians Verfahren gegen die Christen. — Seine Toleranz. — Ursachen derselben. — Verdeckte Angriffe des Kaisers. — Edikt Julians, wodurch allen kirchlichen Partheien gleiche Freiheit bewilligt wird. Absichten dabei. — Edikt für die Zurückberufung der Bischöfe. — Julians Verfahren gegen Athanasius. — Der Kaiser wendet unwürdige Kunstgriffe an. — Verbot an die Christen, die alte Literatur zu lehren. Sophistische Begründung dieser Maaßregel. — Erlaubniß an christliche Jünglinge, die heidnischen Schulen zu besuchen. — Prodresius und Fabius Marius Victorinus legen ihre Rhetorenstellen nieder. — Würksamkeit der syrischen Gelehrten: Apollinaris, Vater und Sohn. — Julian eingenommen gegen helleniſch gebildete Bischöfe, z. B. Basilius, Gregor u. a. — Sein Verfahren gegen den Bischof Titus von Bostra in Arabien. — Seine Milde gegen widersetzliche christliche Bischöfe. — Ausbrüche heidnischer Wuth gegen die Christen in Alexandria. — Julians milde Behandlung der dortigen Aufrührer. — Verfolgungen gegen Markus von Arethusa. . . . . 106 — 128

Julian in Antiochia. Sein Eifer im heidnischen Cultus. Julian bei den Antiochenern verhaßt, — besonders durch Wiederherstellung des Apollotempels. — Die Gebeine des Märtyrers Babylas ausgegraben. — Julian feiert das Fest des Apollo Daphnicus. — Brand des Apollotempels veranlaßt Julian zu harten Maaßregeln. — Des Libanius wiederholte Fürsprache für die Christen. — Julians Reisen

Seite

in Syrien, auf dem Zuge gegen die Perſer. — Sein Tod (363). . . . . 128 — 140

Rath des Gregor von Nazianz an die Chriſten. Jovianus geſtattet allgemeine Religionsfreiheit. Rede des Themiſtius an den Kaiſer. . . . 140 — 146

Valentinian — deſſen Toleranz — der Ausbreitung des Chriſtenthums förderlich. — (Heidenthum = paganismus.) . . . . . 146 — 148

Valens. Des Themiſtius Rede an ihn. . 148

Gratianus, weigert ſich, das Amt des Pontifex maximus anzunehmen. Er weiſt die heidniſchen Geſuche zurück. . . . . 149 — 152

Valentinian II. Geſuche der Heiden bei dem Kaiſer durch den Präfekten Symmachus. — Gegenvorſtellungen des Ambroſius von Mailand. . . . . 152 — 154

Theodoſius. — Unter ihm verfaßt Chryſoſtomus ſein Buch über den Märtyrer Babylas. — Geſetze des Kaiſers gegen das Heidenthum. — Wilde Mönchsſchaaren zerſtören die Tempel. — Inconſequenz des Kaiſers. — Unterdrückung des heidniſchen Cultus durch den Präfekten Cynegius. — Kampf der Heiden und Chriſten zu Alexandria. — Theophilus läßt die heidniſchen Heiligthümer öffentlich verſpotten. — Angriffe von Seiten der Heiden. — Edikt des Theodoſius in Folge dieſer Unruhen. — Zerſtörung des Serapistempels. — Zerſtörungswuth des Biſchofs Marcellus von Apamea. — Geſetze vom Jahre 391 und den folgenden Jahren. 154 — 173

Arcadius. Stufenweiſe Strenge gegen die Heiden im Orient. — Porphyrius von Gaza. — Eudoxia. — Neues Geſetz vom Jahre 423. — Heidenthum geheim gehalten. — Der heidniſche Philoſoph Proclus. . . . . 173 — 178

Juſtinianus. Verfolgung heidniſcher Philoſophen. Flucht derſelben nach Perſien. . . . . 178 — 180

Seite

B. Von der schriftlichen Polemik der Heiden gegen das Christenthum und ihren Beschuldigungen gegen dasselbe überhaupt, so wie der Beantwortungsweise dieser letztern durch die christlichen Kirchenlehrer. S. 180—199.

Schriftstellerische Angriffe der Heiden. — Julianus — findet Widersprüche im N. Testament. 189 — 190

Der Dialog Philopatris. Verspottung d. christlichen Trinitätslehre. 191

Einzelne Vorwürfe der Heiden gegen das Christenthum und die Christen. — Beschuldigung gegen den Wandel der Christen und gegen die christlichen Fürsten. — Beantwortung durch Augustinus. — Heidnische Beschuldigungen gegen die christliche Lehre. — Werk des Orosius gegen die Vorwürfe des Eunapius und Zosimus. 191 — 199

C. Von den verschiedenen Hindernissen, welche der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden entgegenstanden, und den verschiedenen Mitteln und Weisen, wodurch dieselbe befördert wurde, den verschiedenen Arten der Bekehrung. S. 199—219.

Hindernisse der Ausbreitung des Christenthums. — Heidnischer Aberglauben, heidnische Selbstgenügsamkeit. — Andere suchen Ruhe in dem Neoplatonismus. — Aeußerliche Sühnungsmittel. — Longinianus. — Verschiedene Classen der Heiden. — Halbgebildete. — Gegen solche Augustinus und Theodoret. — Heiden über die Nothwendigkeit verschiedener Religionen. (Simplicius — Proklus — Themistius — Symmachus.) Verhältniß des Christenthums zu dieser Denkart. . . . . 199 — 207

Verschiedene Wege der Heidenbekehrung. — Häufiges Schein- und Namenchristenthum. Grobe irdische Motive die Quelle heuchlerischer Bekehrung. — Mehr oder weniger selbst-

Seite

bewußtes Betrug. — Gewissensunruhe führt zum Christenthum. — Gewissenlosigkeit christlicher Geistlichen. — Sophistische Vertheidigung leichtfertiger Bekehrung — bekämpft von Augustinus. — Neoplatonismus führt zum Christenthum. (Augustinus — Synesius.) . . . . . 207 — 219

2. Ausbreitung des Christenthums außerhalb des römischen Reichs. Seite 219—276.

Ausbreitung in Asien. —

Persien. — Constantin empfiehlt die Christen an Sapores in Persien. — Christenverfolgungen in Persien. — Hauptverfolgung 343. — Veranlassung. — Vorwürfe der persischen Staatsbehörden gegen das Christenthum. — Proclamation des Mihr-Nerseh. — Erste Verordnung des persischen Kaisers. — Symeon, Bischof von Seleucia — dessen Brief an den Kaiser. — Zweites kaiserliches Edikt. — Symeon verweigert die Anbetung der Sonne. — Märtyrer: Guhsciatazades — Symeon — Phusik. — Fortsetzung der Verfolgung bis 344. — Wirksamkeit des Bischofs Maruthas von Tagrit — günstig für die Christen. — Unbesonnenheit des Bischofs Abdas von Susa durch Zerstörung eines πυρεῖον. — Neue Verfolgung vom J. 418 an. Die Märtyrer Jacobus, Hormisdas u. A. — Theodorets Brief an den Bischof Eusebius in Armenien. — Flucht der Christen in's römische Reich wird Veranlassung eines Krieges. — Acacius von Amida. — Spaltung zwischen den Kirchen des persischen und römischen Reichs (im 5ten Jahrhundert). . . . . 221 — 241

Armenien. Gregorius der Erleuchter. — Miesrobs Thätigkeit für Ausbreitung und Befestigung des Christenthums. — Verfolgung der armenischen Christen durch die Perser. . . . . 241 — 243

Seite

Bekehrung der Iberier (Ausbreitung in Georgien durch eine gefangene Christin.) — der Lazier und Abasger. Justinian begünstigt die letzteren. . . . . 243 — 247

Indien. Theophilus Indus. Nachrichten bei dem Indienfahrer Kosmas. — Christen in Taprobane, Male, Kalliana. . . . . 247 — 250

Arabien. Theophilus, kaiserlicher Gesandter an den König der Hamyaren. — Kirchen in Arabien angelegt. — Wirksamkeit der Mönche unter den arabischen Horden. — Symeon der Stylite. — Der sarazenische Stammhäuptling Asheb-tos — (bei der Taufe Petrus) — erster sarazenischer Lagerbischof in Palästina. . . . . 250 — 254

Ausbreitung in Afrika.

Abessynien. Meropius, mit Aedesius u. Frumentius kommt dahin. — Frumentius von Athanasius zum Bischof von Auxuma ordinirt. — Theophilus kommt dahin. — Constantius verfolgt den Frumentius als Schüler des Athanasius. — Der abessynische König Elesbaan nimmt sich der Christen in Arabien an. — Christenthum auf der Insel Socotora. 254 — 259

Ausbreitung in Europa.

Irland. Gründung der christlichen Kirche daselbst durch Patricius. — Dessen Lebensgeschichte. — Aufenthalt in Irland, in Gallien. — Rückkehr in sein Vaterland. — Ob Patricius von Rom aus dahin gesandt? — Wirksamkeit des Patricius unter dem Landvolk und den Großen. (Benignus.) — Er stiftet irische Klöster — sorgt für die Bildung des Volkes. . . . . 259 — 267

Gothen — erhalten das Christenthum durch ihre Kriege mit dem römischen Reiche. — Theophilus, gothischer Bischof. — Ulphilas — dessen Bemühungen für die Gothen. — Zeit seines Auftretens fällt unter Constantinus. — Berichte über den Arianismus der Gothen. — Athanasius

Seite

sius über die Bekehrung derſelben. — Märtyrer unter den Gothen. — Miſſionsanſtalten durch Chryſoſtomus. Er läßt Gothen in Conſtantinopel predigen. — Die gothiſchen Geiſtlichen treiben Bibelſtudien. — Die Weſtgothen. — Alarich in Rom 410. . . . . 267 — 276

Zweiter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Kirchenverfaſſung, der Kirchenzucht und der Kirchenſpaltungen. S. 276—475.

I. Die Geſchichte der Kirchenverfaſſung. S. 276—380.

1. Das Verhältniß der Kirche zum Staate. S. 267—311.

Allgemeine Betrachtung.

Seite

Neues Verhältniß der Kirche zum Staate. Vortheile und Gefahren für die Kirche. — Dieſe ruft für ihre Zwecke Staatshülfe an. — Gründe dieſer großen Veränderung: der Uebertritt der römiſchen Kaiſer zum Chriſtenthum. — Anſichten der Kaiſer von der Kirchenverfaſſung. — Conſtantinus. — In wiefern er ſich einen Επισκοπος των εκτος της εκκλησιας nennt? — Berufung der allgemeinen Concilien durch die Kaiſer. — Bekanntmachung ihrer Beſchlüſſe unter kaiſerlicher Autorität. — Einfluß der Kaiſer auf die Concilien. — (Conſtantin in Nicäa. Theodoſius II.) Iſidorus von Peluſium. — Einzelne Stimmen gegen die Vermiſchung des Weltlichen und Geiſtlichen (Hilarius von Poitiers) — unvermögend gegen den Zeitgeiſt. Die Kaiſer entſcheiden dogmatiſche Streitigkeiten durch Befehle. — Baſiliskus, Zeno, Juſtinian. — Unabhängige Entwickelung der occidentaliſchen Kirche. . . . . 276 — 288

Verhältniß der Kirche zum Staat im Ein-

Seite

zelnen. Der Staat sorgt theilweise für den Unterhalt der Kirchen. — Kirchen können Erbschaften annehmen. — Zahlreiche Schenkungen an die Kirche. — Mißbrauch dieser Erlaubniß. — Hieronymus hierüber. — Andere Bischöfe leisten auf das Recht Verzicht. — Augustinus . . . . . 288 — 291

Wohlthätigkeits-Anstalten. — Oeffentliche Sorge für Fremde, Arme, Greise, Kranke, Waisen. — Die Basilias. — Armenhäuser auf dem Lande. — Sorge des Theodoret für seinen Sprengel . . . . . 291 — 293

Begünstigungen von Staatswegen. — Befreiung der Geistlichkeit von den muneribus publicis. — Gesetz des Constantinus vom J. 319. — Nachtheil desselben. — Zudringen zu dem geistlichen Amt. Beschränkendes Gesetz 320. — Umgehung dieses Gesetzes. . 293 — 597

Gerichtsbarkeit der Kirche. — Entscheidung der Streitigkeiten ein Theil der Amtsverwaltung des Bischofs. — Ueberhäufte Geschäfte der Bischöfe. — Klagen der Bischöfe. — Selbstverleugnung des Augustinus. — Weltlich gesinnte Bischöfe benutzen diese Gelegenheit. . . . . 297 — 300

Einfluß der Bischöfe durch die Intercessiones. Concilien-Verordnungen hierüber. — Studicus und Ambrosius. — Die Bischöfe erhalten eine Art von sittlicher Aufsicht über die richterlichen Aussprüche der Beamten. — Intercession des Basilius von Cäsarea, des Flavianus von Antiochia bei dem Kaiser. — Mißbrauch dieser Erlaubniß durch die Arroganz der Bischöfe. — Bischöfe besonders als Beschützer der Wittwen und Waisen. — Ambrosius. . 300 — 307

Kirchen-Asyle. — Nutzen dieser Einrichtung in den gegenwärtigen Verhältnissen. Das erste kaiserliche Gesetz in Beziehung auf das Asyl, gegen dasselbe gerichtet. — Eutropius — Chry-

Seite

sostomus. — Gesetz für die Asyle 431. — Beschränkungen dieser Erlaubniß. . . . . 307 — 311

2. Die innere Organisation der Kirche. S. 311—380.

Mittelpunkt des theokratischen Kirchensystems: die Idee einer Priesterkaste. — Falsche Entgegensetzung des Weltlichen und Geistlichen. — Cölibat. — Das Conc. Illiberitanum giebt Gesetze hierüber. — Verhandlung in Nicäa. — Paphnutius. — Concilienbeschlüsse von Neocäsarea, Ancyra und Gangra. — In der Regel die Bischöfe unverehlicht. — Jedoch Ausnahmen. — Synesius. — Kirchengesetz des Siricius von Rom. — Kampf gegen das Cölibatgesetz zu Ende des vierten Jahrhunderts. Jovinianus. . . . . 311 — 317

Wahn von den magischen Würkungen der Ordination. — Dagegen Gregor von Nazianz. Chrysostomus. Augustinus. 318

Theologische Bildungsanstalten. — Ende des vierten Jahrhunderts die Schule zu Antiochia. — Bildungsweise der Geistlichen in der griechischen Kirche. — Klöster Bildungsorte für Geistliche. — Vortheile und Nachtheile dieser Bildung. — Aufenthalt mancher jungen Geistlichen bei einem Bischof, unter dessen Clerus. — Beförderer dieser Bildungsweise. . . . . 318 — 322

Zudrang zu Kirchenämtern — durch Gesetze abgehalten. — Anforderungen an einen Geistlichen, von Seiten der Kirche. — Falsche Rücksichten bei der Erwählung einzelner Geistlichen. Größere Strenge im Occident. Nachtheile einer solchen Besetzung der Kirchenämter — Form der Wahl. Theilnahme der Laien an den Wahlen. Stürmische Wahlen. . . . . 322 — 327

Streben der Geistlichen nach Stellen in den Hauptstädten. Concilien-Gesetze gegen Versetzung der Geistlichen helfen wenig, werden aber von Damasus von Rom aufrecht erhalten. — Verord-

Seite

nung des antiochenischen Concils (341) über die Abwesenheit der Bischöfe von ihren Gemeinden und ihr Leben am Hofe. — Klagen des Hosius auf dem Concil zu Sardika. . . . 327 — 329

Einzelne Kirchenämter.

Episcopalverfassung. Vorrechte des Episcopus. — Die Ertheilung der Confirmation. Die Ordination. — Consecration des Tauföls. — Die Ertheilung der Absolution. — Stimmen gegen diesen hierarchischen Vorrang. 329 330

Diaconen. Ihre Verrichtungen. — Ihre Zahl. — bedeutend in Constantinopel. — Gesetze über ihren Rang. — Archidiakonen werden einflußreich. . . . . 330 — 333

Diakonissinnen. Ihre Anstellung. Ordination derselben — später für anstößig geachtet. — Gesetze gegen die Anstellung der Diakonissinnen im Occident — sie dauern fort im Orient. — Olympias. — Chrysostomus. . . . . 333 — 337

Neue Kirchenämter. Οἰκονόμοι. — Ἔκδικοι. — Notarii. — Parabolani (Zunft derselben in Alexandria. — Vielfacher Unfug daselbst.) — Κονιάται. 337 — 340

Χωρεπίσκοποι. Kampf mit den Stadtbischöfen. — Das Concil von Sardika hebt sie auf. — Statt ihrer Περιοδευταί angestellt. Spuren von Landbischöfen in späterer Zeit. . . . . 340 — 343

Stadtkirchen. Verhältniß der bischöflichen Hauptkirche zu andern städtischen Kirchen. — Verhältnisse zu Constantinopel und Rom. — Städtische Filialkirchen. . . . . 343 — 345

Metropolitan-Verfassung. Festere Ausbildung in dieser Periode. Rechte der Metropoliten. — Pflichten derselben. — Provinzialsynoden, das höchste kirchliche Tribunal für die Provinz, — den Metropoliten coordinirt. 345 346

Patriarchal-Verfassung. Der 6te Canon des nicenischen Concils. — Die Bischöfe einzelner großer Hauptstädte großer Theile des Reichs wer-

Seite

den ἐξαρχοι = Patriarchen. — Rom, Alexandria, Antiochia. — Byzanz gesellt sich hinzu wegen seiner politischen Bedeutung. Verordnung des Concils von Chalcedon. — Als fünftes (Titular-) Patriarchat kommt Jerusalem hinzu. — Freiheitsgeist der Nordafrikaner. Ihre Erklärung in Hipporegius. . . . . 346 — 351

Betrachtung dieser Kirchenformen. Gregor von Nazianz über den Rang in der Kirche. . . . 351 352

Besondere Betrachtung der römischen Kirche. 1) Der römische Bischof als Patriarch. 2) der römische Bischof im Verhältniß zur occidentalischen und überhaupt zur ganzen Kirche. Ansehen und Reichthum der römischen Kirche. (Rufinus Erklärung von dem 6ten Canon des niceniſchen Concils.) — Rom wichtig durch seine politische Bedeutung. — Verehrung von Rom auch im Orient. — Theodorets Brief an Leo. — Hierzu kommt bei den Occidentalen die Idee von einer nothwendig fortdauernden äußerlichen Darstellung der kirchlichen Einheit, übertragen auf die Cathedra Petri in der römischen Kirche. — Ausbildung dieser Idee in der nordafrikanischen Kirche. — Optatus Milevitanus — Augustinus über Matth. XVI, 18. Ihm ist Petrus der Repräsentant der Kirche. — Die römischen Bischöfe betrachten sich als Nachfolger und Repräsentanten des Apostels. — Leo an Anatolius von Constantinopel. — Innocenz an die Nordafrikaner. Leo an die illyrischen Bischöfe. — Günstige Lage der römischen Kirche — verglichen mit den orientalischen Kirchen. — Die orientalischen Partheien wenden sich nach Rom. Dies benutzen die römischen Bischöfe. — Die drei Beschlüsse des sardicensischen Concilums. — Hilarius von Arelate wendet sich nach Rom. — Anmaßung des Leo. — Verordnung Valentinians III. im J. 445. —

Seite

Unabhängigkeit der nordafrikanischen Kirche. Verordnung der carthagischen Concilien 407 u. 418. — Zosimus verhandelt mit den Nordafrikanern — und muß diesen nachgeben. . . . . 352 — 373

Allgemeine Kirchenversammlungen (συνοδοι οἰκουμενικαι). Zweck derselben. — Schilderung des Gregor von Nazianz. — Augustinus über dieselben. — Das Christenthum gegen die Forderung blinden Gehorsams an menschliche Autorität. — Facundus von Hermiane. — Uebrige Zwecke der Concilien. . . . . 373 — 379

Kirchliches Gesetzbuch, gesammelt von Dionysius Exiguus zu Anfang des 6ten Jahrh. 380

II. Geschichte der Kirchenzucht. S. 380—387.

Poenitentes. Verschiedene Classen. (προσκλαιοντες — ὑποπιπτοντες). — Bedingung der Wiederaufnahme. — Schwierigkeiten bei Vollziehung dieser Grundsätze — theils in Beziehung auf Spaltungen, theils in Beziehung auf die Großen der Erde. — Chrysostomus. — Ambrosius. — Der Vorfall mit Theodosius I. Der Kaiser unterwirft sich der Kirchenbuße. 380 — 386

Kirchliches Anathema. — Synesius. — Beicht- und Bußwesen in großen Städten — besonders in der griechischen Kirche. 386 387

III. Geschichte der Kirchenspaltungen. S. 387—475.

1. Donatistische Spaltung.

Das Eigenthümliche dieses Schisma. — Oertliche Veranlassung zu dem Streit. Mensurius und Cäcilianus. Weise Vorkehrungen des erstern. — Beschuldigungen gegen den Mensurius. — Schwärmerische Parthei, begünstigt durch Secundus von Tigisis. — Versammlung der numidischen Bischöfe. — Beschul-

Seite

digungen gegen den Secundus. — Urkunde dieſer Verſammlung. — Verdacht gegen ihre Authentie. — Menſurius ſtirbt. — Die abergläubiſche Wittwe Lucilla, Feindin des Cäcilianus. — Donatus von Casä Nigrä. — Cäcilians Ordination durch Felix von Aptunga. — Ankunft der numidiſchen Biſchöfe in Carthago. Cäcilian angeklagt. — Die Partheien ſuchen die Anerkennung anderer Kirchen nach. — Conſtantin gegen die Parthei des Majorinus. — Anordnung einer Unterſuchung im J. 313. — Concilium zu Arelate. — Appellation der majoriniſchen Parthei an Conſtantin. — Donatus wird Haupt der Parthei. — Donatiſten. . 387 — 406

Pars Donati. — Der Comes Urſacius exequirt die Geſetze gegen die Donatiſten. — Circumcellionen. — Conſtantins ſchonendes Verfahren gegen die Parthei. — Conſtans — will ſie durch Geld gewinnen. — Edikt des Conſtans. — Harte Maßregeln gegen die Donatiſten. — Die Commiſſarien: Paulus und Makarius. — Donatiſten gegen Vermiſchung von Kirche und Staat. — Fanatismus der Circumcellionen. — Faſir und Axid, ihre Führer. — Veränderung ihrer Lage unter Julian. — Nebenparthei des Primianus. . . . . 406 — 420

Auguſtinus Gegner der Donatiſten. — Gemäßigte Vorſchläge deſſelben. — Allgemeines Concil zu Carthago 403. — Schreiben des Auguſtinus an die donatiſtiſchen Gemeinden. — Seine Zuſammenkunft mit dem Donatiſten Fortunius. — Strafgeſetze gegen die Donatiſten in Carthago (404) verlangt, — dieſe erfolgen 405. — Anordnung eines Religionsgeſprächs mit den Donatiſten. — Anträge der Katholiker an die Donatiſten. — Die Collatio im Jahre 411. — Verhandlungen. — Entſcheidungen des kaiſerlichen Commiſſarius. — Folgen derſelben. . . . . 420 — 433

Innere Geſchichte des donatiſtiſchen Schisma. —

Seite

Streitpunkte. — Streit über die Lehre von der Kirche. — Petilians Paſtoralſchreiben gegen die katholiſche Kirche. — Auguſtinus antwortet hierauf. — Streit über Zwangsmittel in religiöſen Angelegenheiten. — Gaudentius. — Auguſtins Vertheidigung der Zwangsmittel. — Deſſen falſche Vergleichung der göttlichen Menſchenerziehung mit der Staatsgewalt. — Auguſtins Folgerungen aus ſeinen falſchen Principien. — Die Begründung der Theorie: compelle intrare in ecclesiam. 433 — 463

2. Die meletianiſche Spaltung in Egypten.

Veranlaſſung zu derſelben. — Meletius von Lycopolis. — Petrus von Alexandria. — Deſſen Hirtenbrief. — Meletius ordinirt und excommunicirt willkührlich in dem Kirchenſprengel des Petrus von Alexandria. — Proteſtation der gefangenen Biſchöfe hiergegen. — Meletius wird excommunicirt. — Meletianer. — Quellen dieſer Spaltung. 1) Brief der Confeſſores an Meletius. — 2) Erzählung von dem Benehmen des Meletius in Alexandria. — 3) Brief des Petrus an die Gemeinde in Alexandria. — Vergleichung der Berichte von Epiphanius und Athanaſius. — Verordnungen der niceniſchen Patres. . . . . 463 — 471

3. Spaltung zwiſchen Damaſus und Urſinus zu Rom.

Liberius von Rom entſetzt und exilirt. — Der Archidiakonus Felix — wird Biſchof. — Liberius zurückberufen. — Abgeſonderte Parthei unter dem Presbyter Euſebius, in Oppoſition gegen die Hofparthei. — Unruhen nach Liberius Tode bei der neuen Wahl. — Damaſus und Urſicinus ſtreiten um den Beſitz des Episcopats. — Der erſtere ſiegt. Geſetz des Gratian zur Unterdrückung dieſes Schisma. . . . . 471 — 475

Zuſätze. 476

Zweite Periode der christlichen Kirchengeschichte. Von dem Ende der diokletianischen Verfolgung bis zu dem römischen Bischof Gregor dem Großen, oder vom Jahre 312 bis zum Jahre 590.

Erster Abschnitt.

Das Verhältniß der christlichen Kirche zur Welt, Ausbreitung und Beschränkung derselben.

1. Innerhalb des römischen Reiches.

A. Das Verhalten der römischen Kaiser gegen die christliche Kirche.

Die christliche Kirche war aus dem letzten blutigen Kampfe in der diokletianischen Verfolgung siegreich hervorgegangen. Der Urheber der Verfolgung selbst, der Kaiser Galerius, hatte es zuletzt anerkennen müssen, daß durch Feuer und Schwerdt die Macht der Ueberzeugung sich nicht besiegen lasse. Aber freilich vermag den Eigensinn des Fanatismus und des Despotismus keine Erfahrung zu belehren, und hätte nicht durch eine große in die Welt-

geſchichte eingreifende politiſche Veränderung im römiſchen Reiche Alles eine andere Geſtalt gewonnen, ſo würden vielleicht auch nach jenem letzten Toleranzedikte in manchen Gegenden die Verſuche, das Chriſtenthum mit Gewalt zu unterdrücken, erneut worden ſeyn, wie ſchon öfter nach augenblicklichem Stillſtande die Verfolgung heftiger wieder begonnen hatte.

Unter den damals vorhandenen Regenten war Cajus Galerius Valerius Maximinus, der zuerſt über Aegypten und Syrien herrſchte, dann nach dem Tode ſeines Oheims Galerius im J. 311 zum Herrſcher über alle aſiatiſchen Provinzen ſich aufwarf, der heftigſte Feind des Chriſtenthums und der Chriſten. Wie er aus dem niedrigſten Stande — er war urſprünglich Hirt — ſich erhoben hatte, war er allem heidniſchen Volksaberglauben blind ergeben, geneigt, ſich als Werkzeug der Prieſter gebrauchen zu laſſen, und dabei von roher, gewaltthätiger, despotiſcher Gemüthsart. Er wollte nun zwar nicht der Einzige unter den Regenten des römiſchen Reichs ſeyn, der gegen das von dem älteſten Auguſtus erlaſſene Edikt ſich auflehnte, aber doch konnte er ſich nicht überwinden, es auf dieſelbe Weiſe, wie in den übrigen Theilen des Reichs geſchah, öffentlich anſchlagen zu laſſen. Er gebot nur unter der Hand ſeinem erſten Staatsbeamten, dem praefectus praetorio Sabinus, allen Provinzialbehörden zu melden, daß es des Kaiſers Wille ſey, die Chriſten ſollten fernerhin nicht beunruhigt werden. Der Präfektus erließ ein Schreiben, welches dem Inhalt nach mit dem Edikt des Galerius übereinſtimmte: „längſt hätten es ſich die Kaiſer beſonders angelegen ſeyn laſſen, zu dem frommen

Lebenswege, welcher der rechte ſey, die Seelen aller Menſchen zurückzuführen, auf daß diejenigen, welche einem den Römern fremden Gebrauche folgten, den unſterblichen Göttern die ſchuldige Verehrung zu erweiſen geneigt würden; aber die Hartnäckigkeit mancher Leute ſey ſo weit gegangen, daß ſie ſich weder durch vernunftgemäßen Gehorſam gegen das kaiſerliche Gebot von ihrem Vorſatze hätten zurückbringen, noch durch die gedrohte Strafe ſich ſchrecken laſſen. Da nun die kaiſerlichen Majeſtäten [1]) zu erwägen geruht hätten, daß es ihrem milden Sinne zuwider ſey, ſo viele Menſchen in Gefahr zu ſtürzen, ſo ſolle fernerhin kein Chriſt um ſeiner Religion willen geſtraft oder beunruhigt werden, indem es ſich doch durch die Erfahrung eines ſo langen Zeitraums erwieſen habe, daß ſie auf keine Weiſe dazu gebracht werden könnten, von ihrem Eigenſinne abzuſtehen" [2]).

Je heftiger die Verfolgung beſonders in den der Regierung des Maximinus unterworfenen Ländern geweſen war, deſto größer war die Freude der Chriſten dieſer Gegenden, als dieſer Befehl des Kaiſers überall in Vollziehung geſetzt wurde. Aus den verſchiedenen Verbannungsorten, aus den Kerkern, aus den Bergwerken, in denen zu arbeiten ſie waren verurtheilt worden, kehrten Schaaren Gott lobpreiſender Chriſten zu den Ihrigen zurück, und die Landſtraßen ertönten von ihren Lobliedern, die Kirchen begannen wieder aufgebaut zu werden, die Zuſammenkünfte

1) Das Numen dominorum nostrorum, ἡ θειότης τῶν δεσποτῶν ἡμῶν, wie ſich die ſchon zur Curialſprache gewordene erniedrigende abgöttiſche Schmeichelei damals ausdrückte.

2) Euseb. hist. eccles. L. IX. c. 1. - de mortt. persecutor. c. 36.

in denselben wurden von Neuem wieder angestellt. Aber kein halbes Jahr blieb ihre Freude und Ruhe ungestört. Es war natürlich, daß das Wiederaufblühen der christlichen Kirchen, die große Zahl der an ihrem Gottesdienste nun frei und öffentlich Theilnehmenden die fanatische Wuth der Heiden von Neuem anregte, und diese konnte in dem Maximinus, der den blinden Eifer für die alte Götzenverehrung und den Haß gegen das Christenthum immer im Herzen trug, leicht wieder ihr Organ finden.

Zuerst konnten sie es nicht ertragen, Zeugen davon zu seyn, wie das Andenken an die Märtyrer die Begeisterung der Christen, welche sich auf den Gräbern versammelten, entflammte, leicht konnte man auch wohl einen Grund finden, um unter dem Vorwande zu befürchtender Unruhen die Versammlungen der Christen auf ihren Begräbnißplätzen (Cömeterien) zu verbieten. Da die religiöse Denkart des Kaisers bekannt war, so feuerten in verschiedenen Städten seines alten und neuen Gebietes, in welchen seit alten Zeiten der heidnische Cultus in hohem Ansehen stand, und besonders einzelne Arten desselben mit vielem alterthümlichen Gepränge begangen wurden (wie zu Antiochia, Tyrus, Nikomedien in Bithynien,), heidnische Priester, Goëten, Magistratspersonen ihre Mitbürger an, sich von dem Kaiser die Gnade auszubitten, daß keine Feinde der vaterländischen Götter in ihren Mauern wohnen oder ihren Gottesdienst innerhalb derselben ausüben dürften. Theils veranlaßte die fanatische Unduldsamkeit, theils der Geist knechtischer Schmeichelei, dem es mehr um Fürstengunst, als um die Ehre der Götter zu thun war, solche Gesuche. Zwar sagen christliche Schriftsteller, der Kaiser

ſelbſt habe die Leute in's Geheim angeſtiftet, ihm ſolche Bitten vorzutragen, um unter einem guten Schein die Chriſten verfolgen zu können [1]). Aber man erkennt leicht, daß ſie hier nicht eine ihnen bekannt gewordene Thatſache berichten, ſondern nur, was ſie aus der Art, wie Maximinus ſolche Geſuche aufnahm und aus ſeiner bekannten Geſinnung glaubten ſchließen zu können, als Thatſache darſtellten. Die Aufnahme, welche ſolche Geſuche bei dem Kaiſer fanden, war auch übrigens, ohne alles weitere Zuthun von ſeiner Seite, Aufforderung genug zur Wiederholung derſelben. Zwar als er zuerſt von den aſiatiſchen Provinzen, welche zu dem Reiche des Galerius gehört hatten, Beſitz nahm, und bei ſeiner Ankunft in Nikomedien mehrere Bürger mit den Bildniſſen ihrer Götzen vor ihm erſchienen, und ihm im Namen der Stadt ein ſolches Geſuch vortrugen, war er noch gerecht genug — falls es nicht politiſche Gründe waren, die ihn noch zurückhielten — es ihnen nicht ſogleich zu bewilligen. Er erkundigte ſich erſt nach dem Stande der Dinge, und da er hörte, daß ſich in der Stadt viele Chriſten befänden, erklärte er den Abgeordneten, er würde zwar gern ihrem Geſuche willfahren: aber er erfahre, daß das nicht der Wunſch aller Bürger ſey, und er wolle Allen die Freiheit laſſen, ihrer eigenen Ueberzeugung zu folgen [2]). Da jedoch ein gleiches

1) Es de mortib. pers. c. 36. subornatis legationibus civitatum, quae peterent, ne intra civitates suas Christianis conventicula extruere liceret, ut quasi coactus et impulsus facere videretur, quod erat sponte facturus und Euseb. IX. 2. αὐτὸς ἑαυτὸν καθ' ἡμῶν παρεβύσατο.

2) Das erzählt Maximinus ſelbſt in dem Edikt, welches er nachher zu Gunſten der Chriſten erließ, und welches

Geſuch von andern Städten mit Bezeugung eines großen Eifers für die Götterverehrung ihm vorgetragen wurde, da auch wohl ſogenannte fromme Betrügereien angewandt wurden, um auf das Gemüth des abergläubigen und leichtgläubigen Fürſten zu wirken, — wie zu Antiochia von einer neu aufgerichteten wunderthätigen Büſte des Zeus Philios die Stimme ertönt haben ſollte, der Gott verlange, daß ſeine Feinde aus der Stadt und ihrer Umgegend vertrieben würden [1]); ſo konnte ſich Maximinus nicht länger in der ihm fremden Stimmung der Unpartheilichkeit erhalten, er glaubte es, wie er ſelbſt in dem ſpäteren Edikt ſagt, der Ehre der Götter, denen der Staat ſeine Erhaltung verdanke, ſchuldig zu ſeyn, ein Geſuch, welches nur die Beförderung derſelben zum Zwecke hatte, nicht zurückzuweiſen. Er bewilligte nicht allein ſolche Geſuche, ſondern bezeugte auch denen, welche ſie ihm vorlegten, ſein beſonderes Wohlgefallen an ihrer frommen Geſinnung. Zu Tyrus ließ er als Antwort auf einen ſolchen Antrag, als aufmunterndes Zeichen ſeiner Zufriedenheit mit der frommen Denkart, ein Belobungsſchreiben, das in der pomphaften, deklamatoriſchen Sprache der damaligen rhetoriſchen Schulen von irgend einem Meiſter oder Jünger derſelben abgefaßt war, öffentlich anſchlagen. Es heißt darin unter Anderem: „Jener höchſte und größte Zeus, der eurer berühmten Stadt vorſteht, der eure vaterländiſchen Götter, Weiber, Kinder, Heerd und Haus, von aller verderblichen Anſteckung rettete,

---

Euſebius nach ſeiner Art auf eine ſehr unklare Weiſe aus der lateiniſchen Urſchrift überſetzt hat, oder welches in einem ſehr verworrenen Curialſtiel abgefaßt war. Euseb. IX. 9.

1) Euseb. IX. 3.

er hat euren Seelen diesen heilsamen Vorsatz eingegeben, indem er euch offenbarte, wie herrlich und heilbringend es ist, der Anbetung der unsterblichen Götter mit der schuldigen Verehrung sich zu nahen." Es wird sodann in schwülstigen Ausdrücken geschildert, wie man durch die erneute Götterverehrung von Hungers- und Kriegesnöthen, ansteckenden Seuchen und andern allgemeinen Landplagen befreit worden sey, welche ehemals durch die Schuld der Christen oft gewüthet hätten, „was alles wegen des verderblichen Wahnes jener ruchlosen Menschen geschah, als dieser ihre Seelen beherrschte und fast die ganze Welt mit Schmach bedeckte." Es heißt sodann von den Christen: „Wenn sie aber bei ihrer verfluchten Thorheit verharren; so seyen sie, wie ihr es verlangt habt, fern von eurer Stadt und eurer Umgegend verbannt." Und damit sie wissen sollten, mit welchem Wohlgefallen der Kaiser ihren Antrag aufgenommen habe, so werden sie aufgefordert, irgend eine besondere Gnade sich zu erbitten, die er ihnen sogleich bewilligen werde, als Denkmal ihrer Frömmigkeit gegen die unsterblichen Götter für Kinder und Kindeskinder [1]).

Auf alle Weise suchte Maximin den Glanz des Heidenthums wieder zu heben, und indem er den Eiferern für dasselbe neue Macht und neues Ansehen gab, die Unterdrückung der Christen zu befördern, ohne daß er ein neues Edikt gegen dieselben erließ. Da bisher die Besetzung der Priesterstellen in den Provinzen von den Senatskollegien (dem collegio decurionum, curialium) ausgegangen war, welche diejenigen aus ihrer Mitte, die sich schon in manchen

1) Das Edikt in der griechischen Uebersetzung bei Euseb. IX. 7.

Municipalämtern erprobt hatten, zu solchen Würden wählten, so behielt dagegen Maximin die Besetzung dieser Stellen sich selbst vor, um sicher die ausgezeichnetsten Männer des Senats und solche, von denen er die eifrigste und einflußreichste Wirksamkeit für die Wiederbelebung des Heidenthums erwarten konnte, zu denselben befördern zu können. Zu den höchsten Stellen der Priestercollegien wählte er sogar Männer, welche schon höhere Staatsämter bekleidet hatten, und er gab ihnen, um ihnen größere Ehre zu verschaffen, den glänzend weißen mit Gold durchwirkten Mantel, der sonst die Hofämter auszeichnete [1]).

Es wurden nun acta Pilati untergeschoben, voll Lästerungen gegen Christus [2]). Dieses untergeschobene Stück wurde in Stadt- und Landschulen verbreitet, damit so der Haß gegen das Christenthum frühzeitig den kindlichen Gemüthern eingeprägt werde, freilich ein gut gewähltes

1) Euseb. IX. 4. de mortt. p. c. 36.

2) Euseb. IX. 5. Schon früher mag es mancherlei von Christen und Heiden herrührende Recensionen der acta Pilati gegeben haben, und so mag diese neue Dichtung der Bosheit aus einer älteren Gründlage hervorgegangen seyn. Vielleicht ist es auch ungenau, wenn gesagt wird, daß jene acta erst damals erdichtet worden, vielleicht hatte der fanatische Haß der Heiden schon in einer früheren Zeit der diokletianischen Verfolgung ein solches Machwerk hervorgebracht, und man suchte es nur jetzt besonders zu verbreiten. Das müßte man annehmen, wenn diese acta ganz dieselben wären mit denjenigen, auf welche sich ein heidnischer Priester als Zeugniß gegen die Gottheit Christi bei einem Verhör in einem frühern Jahre der diokletianischen Verfolgung berief. Acta Tarachi, Probi et Andronici c. 9. Seine Worte an die Christen: „μωρε, τουτο ουκ οιδας, ὁτι ὁν ἐπικαλη, ἀνθρωπον τινα γεγενημενον κακουργον, ὑπο ἐξουσιας δε πιλατου τινος ἡγεμονος ἀνηρτησθαι σταυρω, ὁυ και ὑπομνηματα κατακειται".

Mittel, um Ueberzeugungen, wie man sie haben wollte, in Umlauf zu bringen.

Jene deklamatorische Erklärung, daß durch die Verehrung der Götter die öffentlichen Unglücksfälle abgewehrt worden, wurde bald durch die Erfahrung widerlegt. Es kam Mißwachs, Hungersnoth, ansteckende Krankheiten wütheten; — die Christen aber wählten unterdessen den besten Weg, um den Geist ihres Glaubens anschaulich zu machen und den Heiden die Nichtigkeit ihrer Beschuldigungen darzuthun [1]). Sie versammelten die ganze Menge der Ausgehungerten aus der ganzen Stadt (wahrscheinlich Nikomedien) an Einem Orte, und theilten Brodt unter ihnen aus. So konnte es geschehen, daß durch die Werke des Glaubens mehr gewürkt wurde, als durch alle Demonstration hätte gewürkt werden können, daß die Heiden den Gott der Christen priesen, wie Eusebius sagt [2]), und diese als die einzigen wahrhaft Frommen und Gottesfürchtigen nannten. Es giebt aber immer einen Fanatismus, der durch keine Thatsachen widerlegt oder irre gemacht werden kann.

Obgleich keine neue blutige Edikte erlassen waren, so konnte es doch nicht fehlen, daß bei den von Neuem aufgeregten Leidenschaften, deren Ausbrüchen die höchste Staatsgewalt nicht hemmend entgegenstand, sondern denen sie vielmehr zu huldigen geneigt war, hin und wieder manches Blut der Märtyrer floß. Einzelne, welche durch ihren Eifer für die Ausbreitung des Glaubens und durch das Ansehen, in welchem sie unter ihren Glaubensgenossen standen, den

1) Vergl. das ähnliche Beispiel im I. B.

2) L. 9. c. 8.

Haß der Statthalter oder des Kaisers sich besonders zugezogen hatten, starben den Märtyrertod, wie sich zu Emesa in Phönicien, zu Alexandria und zu Antiochia Beispiele finden [1]). Es war das letzte Märtyrerblut, welches in Folge der diokletianischen Verfolgung floß. Von Westen her kamen die Begebenheiten, durch welche die ganze christliche Kirche in ein anderes Verhältniß zu der Staatsgewalt im römischen Reiche gesetzt wurde, und deren Einfluß sich bald, wenigstens mittelbar, auch auf den östlichen Theil dieses Reichs verbreitete.

Constantinus, Sohn des Constantius Chlorus, war derjenige, durch den diese Begebenheiten herbeigeführt wurden. Die Art, wie dies geschah, ist wichtig für die ganze Gestaltung der Kirche innerhalb des römischen Reichs in dem hier sich anschließenden Zeitraume. Um nun dieses gehörig verstehen zu können, müßte es uns wünschenswerth seyn, von dem religiösen Bildungsgange des Mannes, von dem Alles dies ausging, mehr zu wissen. Aber wie häufig ist uns über die psychologische Entwickelung des Urhebers einer großen äußerlichen Veränderung in der Weltgeschichte nur weniges gegeben, es bleibt uns nichts anderes übrig, als aus zerstreuten Merkmalen zu schließen.

Sein Vater Constantius Chlorus war, wie wir früher bemerkten, ein Freund der Christen, und wahrscheinlich einem religiösen Eklekticismus, welcher Christus den römischen Göttern zugesellte, ergeben; seine Mutter, Helena, die erste Frau des Constantius, erscheint späterhin als eine nach Maßgabe ihrer religiösen Erkenntniß

1) Euseb. IX. c. 6.

eifrige Christin, äußerliche Andachtsübungen eifrig betreibend. Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß sie erst auf einmal, oder durch das Beispiel ihres Sohnes veranlaßt, in spätern Jahren zu dieser Ueberzeugung gekommen sey, es streitet nichts dagegen, daß sie schon früherhin, wenn auch nicht Christin, doch dem Christenthum geneigt gewesen sey [1]); es wäre möglich, daß sie es eben gewesen, die das Gemüth ihres Mannes dahin gestimmt hätte, wie häufig von den Frauen das Christenthum zu den Männern überging. So gering auch nun der Einfluß der Eltern auf die Erziehung des früh von ihnen entfernten Constantinus seyn mochte, so läßt es sich doch denken, daß die religiösen Grundsätze der Eltern nicht ganz ohne Einfluß auf das Gemüth des Sohnes blieben. Da die Christen damals schon so zahlreich verbreitet waren, so konnte es nicht fehlen, daß Constantin in manche Berührung mit solchen kam, und es läßt sich wohl erwarten, daß diese eine Gelegenheit nicht versäumten, um einen Prinzen günstig für ihre Religion

1) Wir wissen über das Verhältniß der Helena zu ihrem Sohne in dieser Hinsicht freilich nichts Gewisses. Theodoret sagt zwar h. e. L. I. c. 18. ausdrücklich, daß Constantin von ihr den Samen des Christenthums empfangen habe; aber wir dürfen ihm nicht hinlänglich zuverlässige Nachrichten darüber zutrauen. Eusebius konnte mehr davon wissen, und er sagt de vita Constant. L. III. c. 47, daß erst Constantinus seine Mutter zur Christin gemacht habe (θεοσεβῆ κατασταθεῖσα, οὐκ ἐοῦσαν πρότερον). Aber dabei muß man auch bemerken, daß Eusebius gern alles zum Lobe seines Helden sagen wollte, und daß mit dieser Aussage es sich doch wohl vereinigen ließe, bei der sich noch zum Heidenthum bekennenden Helena eine gewisse Verehrung gegen Christus als ein göttliches Wesen und eine gewisse Neigung für das Christenthum zu setzen.

und Parthei zu ſtimmen. Als Jüngling lebte er an dem Hof des Kaiſers Diokletian und nachher des Galerius, er ſah zu Nikomedien den Ausbruch der Verfolgung gegen die Chriſten [1]). Das Beiſpiel des verfolgungsſüchtigen Fanatismus konnte hier gewiß nur abſchreckend auf ſeine von dieſer Seite unbefangene Seele einwürken. Wenn er die religiöſe Duldſamkeit ſeines Vaters mit dem Geiſt, den er hier walten ſah, verglich, konnte es ihm nicht ſchwer werden zu entſcheiden, welche Denkart der Ruhe und dem Wohle des Staates zuträglicher ſey. Er ſah hier Beweiſe von der Macht des Glaubens der Chriſten, die auch wohl einigen Eindruck auf ihn machen konnten; er erkannte, daß in dem Chriſtenthum etwas ſey, was ſich durch Feuer und Schwerdt nicht überwinden und vertilgen laſſe.

In den nächſtfolgenden Jahren, nachdem Conſtantin als Nachfolger ſeines Vaters von den Legionen in Britannien im Jahre 306 zum Auguſtus war ausgerufen worden, erſcheint er noch als Anhänger des heidniſchen Cultus. Als er im Jahre 308 nach der glücklichen Beendigung des Krieges mit dem Maximianus Herkulius, der ſich wieder zum Kaiſer aufgeworfen, die un-

1) S. den religiöſen Vortrag, den der chriſtliche Kaiſer vor einer chriſtlichen Verſammlung gehalten haben ſoll, Oratio ad sanctorum coetum hinter des Euſebius Lebensbeſchreibung dieſes Kaiſers c. 25. Wenn auch dieſer Vortrag gewiß nicht von dem Kaiſer ſelbſt ſo aufgeſetzt iſt; ſo iſt darum doch der Inhalt deſſelben ihm nicht ganz fremd; vergl. auch, was Conſtantin in der, nach Beſiegung des Licinius, im Orient erlaſſenen Proklamation von der diokletianiſchen Verfolgung ſagt. Euseb. de vita Constantin. L. II. c. 49.

erwartete Nachricht erhielt, daß die Franken, gegen die er schon aufbrechen wollte, ihre erneuerten kriegerischen Bewegungen eingestellt hätten, brachte er, wahrscheinlich zu Autun (Augustodunum), in einem berühmten Tempel des Apollo öffentlich seinen Dank dar, und machte demselben glänzende Geschenke [1]). Wir können aus diesem Beispiele nicht bloß dies schließen, daß Constantin sich damals noch zu dem alten heidnischen Cultus bekannte; sondern auch das, daß er keineswegs zu den Kriegern und Fürsten gehörte, bei denen das religiöse Interesse gar keinen Platz findet und denen religiöse Anregungen und Empfindungen ganz fremd sind, die bei der Ausführung ihrer Unternehmungen nur an menschliche Mittel denken; er glaubte hier sein Glück dem Schutze eines Gottes verdanken zu müssen.

Erst nach der Besiegung des Tyrannen Maxentius [2]) erklärte sich Constantin öffentlich für die Christen. Es frägt sich nun, ob, wie nach einer Ueberlieferung angenommen werden müßte, eben dieser Sieg in Verbindung mit den außerordentlichen Umständen, welche demselben vorangingen, nicht bloß der öffentlichen Handlungsweise, sondern auch der religiösen Denkart dieses Kaisers eine neue entschiedene Richtung gab.

1) Eumenii Panegyricus Constantini c. 21.

2) Maxentius, Sohn des Maximianus Herkulius, hatte sich in Italien und im nördlichen Afrika zum Herrscher aufgeworfen, durch sein lasterhaftes, schwelgerisches Leben, seine Erpressungen und despotischen Handlungen aller Art sich bei Heiden und Christen auf gleiche Weise verhaßt gemacht, obgleich er anfangs zu Rom den Christen sich günstig zeigte, um ihre Parthei daselbst sich geneigt zu machen. Euseb. h. e. L. VIII. c. 14.

Nach der Erzählung des Eusebius [1]) war der Hergang der Sache dieser. Da Maxentius bei den Kriegsrüstungen die heidnischen sacra sorgfältig anwandte und auf übernatürliche Kräfte hoffte, glaubte Constantin um desto mehr, sich nicht bloß auf menschliche Macht verlassen zu müssen. Er sann darüber, an welchen Gott er sich besonders wenden solle. Das Unglück der letzten für das Heidenthum eifrigen Fürsten, das Beispiel seines Vaters, der nur auf den Einen wahren allmächtigen Gott vertraut hatte, mahnte ihn, sich auch nur an diesen zu halten. Er rief ihn also im Gebete an, sich ihm zu offenbaren, wer er sey, und ihm seine schützende Rechte für das bevorstehende Unternehmen zu leihen. Indem er so betete, erblickt er um Nachmittag [2]) ein leuchtendes Kreuzeszeichen über den Himmel ausgebreitet, und darüber die Inschrift: Durch dieses siege [3]). Der Kaiser und sein ganzes Heer, das auf dem Zuge nach Italien begriffen war, staunte bei diesem Anblick. Während daß Constantin darüber nachsann, was dies wohl bedeuten möge, kam die Nacht, und nun erschien ihm im Traume Christus mit jenem Zeichen, das er am Himmel gesehen hatte, und er forderte ihn auf, sich ein Bild nach demselben machen zu lassen, und dies als sein Schutzmittel gegen die Macht der Feinde zu gebrauchen. Der Kaiser folgte dieser Aufforderung, er ließ

1) de v. C. I. 27.

2) Die dunklen Worte des Eusebius: ἀμφὶ μεσημβρίνας ὥρας, ἤδη τῆς ἡμέρας ἀποκλινούσης, sind doch am natürlichsten so zu verstehen, daß das Zweite eine Einschränkung des Ersteren enthalte.

3) τούτῳ νίκα, ohne Zweifel in der Muttersprache des Kaisers und der römischen Soldaten: hoc vince.

ſich nach dem ihm gezeigten Bilde die prächtige Kreuzesfahne (das ſogenannte labarum) machen, an welchem ſich mit dem Kreuzeszeichen das Monogramm des Namens Chriſti (ein Namenszug aus dem X und dem P) ☧ befand. Er ließ ſodann chriſtliche Geiſtliche kommen, und fragte ſie, wer der ihm erſchienene Gott und was die Bedeutung des ihm erſchienenen Zeichens ſey. Dies gab ihnen Veranlaſſung, ihn im Chriſtenthum zu unterrichten.

Wenn die Erzählung des Euſebius buchſtäblich wahr wäre, ſo müßten wir hier ein eigentliches Wunder anerkennen. Wir könnten um ſo weniger, die zum Grunde liegende Thatſache von der ſubjektiven Auffaſſung und Ausmalung des Erzählers ſondernd, den Hergang der Sache aus dem Uebernatürlichen in's Natürliche herabzuziehen verſucht werden, da auch das heidniſche Heer, welches Conſtantin aus Gallien herbeiführte, von welchem der heidniſche Rhetor Libanius ſagen konnte, daß es zu den Göttern betend den Sieg erlangt habe [1]), die Worte am Himmel wahrgenommen haben ſoll. Ein Wunder aber hier anzunehmen, können wir ſchon in voraus nicht geneigt ſeyn, wenn wir erwägen, daß die ſogenannte Bekehrung des römiſchen Kaiſers nach dem, was ſie wirklich war, keineswegs vor dem Gott, vor dem kein Anſehn der Perſon gilt und dem nur das Herz des Menſchen ein wohlgefälliges Opfer iſt, die Bedeutung haben konnte, welche dieſelbe bei den durch den Schein geblendeten und getäuſchten Menſchen hatte. Gerade auf dieſem Wege konnte ſchwerlich eine

1) Liban. ὑπὲρ τῶν ἱερῶν. ed. Reiske vol. II. p. 160. καθαίρει μὲν τὸν περιβρέοντα τὴν ἐμὴν ὁ γαλάτης ἐπ' αὐτὸν ἀγαγὼν στρατόπεδον, οἱ θεοὶς ἐπῆλθον πρότερον ἐυξάμενοι.

Sinnesänderung, was allein Bekehrung genannt zu werden verdient, bei dem Kaiser hervorgebracht werden. Vielmehr konnte er leicht dadurch nur verleitet werden, Aberglauben heidnischen und christlichen Anstrichs mit einander zu verbinden. Und wollten wir die Zweckmäßigkeit des Wunders nach den allgemeinen Folgen, welche die Bekehrung des Kaisers für die christliche Kirche im römischen Reiche hatte, beurtheilen, so frägt es sich, ob diese denn würklich für den Fortgang des Reiches Gottes so heilsam waren, als diejenigen wähnten, welche, nur dem Scheine folgend, in der äußerlichen Macht und dem äußerlichen Glanze der sichtbaren Kirche einen Sieg des Christenthums zu sehen glaubten.

Abgesehen davon, so müßten wir, um ein Wunder anzunehmen, mehr Gewähr für die Richtigkeit der von Eusebius gegebenen Darstellung haben. Der einzige Zeuge ist Constantinus selbst, der viele Jahre nach dieser Begebenheit dieses dem Eusebius erzählt hatte [1]). Bei Constantin. selbst kann aber leicht das an und für sich Natürliche durch die subjektive Auffassungsweise, die Einbildungskraft, die Länge der Zeit, den Wunsch, als ein

1) Da Eusebius in seiner Kirchengeschichte noch nichts davon erwähnt, und sich doch schwerlich annehmen läßt, daß ihm nicht schon damals durch die christliche Volkssage etwas davon bekannt geworden seyn sollte; so muß man es sich wohl so erklären, daß ihm damals das, was er davon wußte, entweder nicht hinreichend beglaubigt, oder nicht wichtig genug zu seyn schien, denn er meinte damals, daß Constantin, dem Beispiel seines Vaters folgend, als er in den Krieg gegen Maxentius zog, schon Christ gewesen sey, Gott und Christus zur Hülfe angerufen habe.

ein von Gott beſonders Begnadigter den chriſtlichen Biſchöfen zu erſcheinen ſich immer mehr in's Wunderbare ausgemalt haben. Man muß hinzunehmen, daß auch wohl Euſebius ſelbſt als rhetoriſirender Panegyriker ſich manche Uebertreibung erlauben konnte.

Die Erzählung deſſelben hängt in ſich ſelbſt nicht gut zuſammen, und enthält, das Wunderbare abgerechnet, manches an und für ſich Unwahrſcheinliche. Conſtantin ſoll den Gott der Chriſten von ſeinem Vater her ſchon kennen, und doch frägt er, wer dieſer ſey. Er muß ſich über die Bedeutung des Kreuzeszeichens erſt unterrichten laſſen; aber die Bedeutung dieſes Zeichens, das in dem täglichen Leben der Chriſten überall vorkam, von deſſen übernatürlichen Würkungen man ſo vieles zu ſagen wußte, konnte ſchwerlich damals irgend Einem, der mit Chriſten in Berührung gekommen war, unbekannt ſeyn. Die Art, wie Euſebius erzählt, veranlaßt uns alſo von ſelbſt, ihm nicht Alles buchſtäblich zu glauben, zu vermuthen, daß der Ausmalung in's Uebernatürliche ein natürlicher Hergang der Sache zum Grunde liege. Nun finden wir wirklich andere Darſtellungen, welche vielleicht auf eine ältere und reinere Quelle, eine Erzählung des Conſtantinus oder einiger Chriſten aus ſeiner Umgebung bald nach der Begebenheit ſelbſt zurückführen, und welche mehr auf einen natürlichen Hergang hinweiſen. Nach dem Rufinus ſieht er im Traum gegen Oſten ein flammendes Kreuzeszeichen, und, da er erſchrocken aufwacht, ſieht er Engel zu ſeiner Seite ſtehen, die ihm zurufen: durch dieſes ſiege! [1]) Nach

1) Rufin hist. eccles. L. IX. c. 9.

dem Bericht des Buches de mortibus persec. wird er durch ein Traumgeſicht aufgefordert, den Schilden ſeiner Soldaten das Zeichen des Gottes der Chriſten aufprägen zu laſſen [1]). Alles dieſes führt zu einer pſychologiſchen Erklärung. Wir müßten annehmen, daß was in der Seele des Conſtantin damals vorging, von wichtigem Einfluß auf ſeine religiöſe Denkart und ſein Verfahren in religiöſer Hinſicht geweſen ſey.

Aber es frägt ſich, ob wir zu dieſer Vorausſetzung hinlänglich berechtigt ſind. Es wäre ja möglich, daß dieſe ganze Sage erſt nach der Begebenheit ſelbſt entſtanden wäre. In den Augen der Heiden und der Chriſten war die Beſiegung des Maxentius eine ſehr wichtige Begebenheit. Heiden und Chriſten waren damals geneigt, beide auf ihre Weiſe, höhere Mächte hier einzumiſchen, und die rhetoriſirenden Lobredner insbeſondere beförderten ſolche Sagen. Heiden ſahen hier die Götter der urbs aeterna, welche ſie von dem ſchmachvollen Joche befreien wollten. So war ja unter denſelben die Sage von einem himmliſchen Heere, das man in der Luft geſehen habe und das von den Göttern zur Hülfe des Conſtantinus geſandt worden, verbreitet [2]). Unter den Chriſten hingegen ver-

1) de m. p. c. 44. commonitus est in quiete Constantinus ut coeleste signum Dei (das Monogramm des Namens Chriſti) notaret in scutis atque ita proelium committeret.

2) Nazarii Panegyricus in Constantin c. 14. In ore denique est omnium Galliarum, exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant. Dieſen werden ſogar die Worte in den Mund gelegt: Constantinum petimus, Constantino imus auxilio. Und die elende Schmeichelei ſetzt hinzu: Habent profecto et divina jactantiam et coelestia quoque tangit ambitio. Illi divinitus missi gloriabantur, quod tibi militabant.

breitete sich die Sage von einer Kreuzeserscheinung. Da man späterhin eine besondere Kreuzesverehrung bei dem Constantin fand, so leitete man diese eben daher ab, daß er durch Hülfe des Kreuzes den Sieg erlangt habe, und man setzte, wie solche anachronistische Combinationen nicht selten vorkommen, Manches, was in eine spätere Zeit der Regierung Constantins gehört, wie die Errichtung der Kreuzesfahne, schon in diese Zeit zurück und leitete dies eben daraus ab. Constantin konnte späterhin die Erzählung der Volkssage sich aneignen, um sich den Christen in einem höheren Lichte darzustellen, vielleicht nach und nach sich selbst überredend, daß es so geschehen sey. Dieses wäre freilich möglich. In diesem Falle müßte man denn die darauf folgenden Maßregeln Constantins zum Besten der christlichen Kirche anderswoher ableiten. Durchaus unstatthaft ist es aber, diese Maßregeln aus der Politik Constantins zu erklären. Wenn er die christliche Parthei für sich gewann, verdarb er es mit der heidnischen, und die heidnische war doch, wenn auch nicht die zahlreichste, doch damals noch größtentheils im Besitze der Macht. Es kommt auch in den Handlungen des Constantins nach dieser Zeit Manches vor, was sich gewiß nicht aus einem Plan der Politik, was sich nur aus einem eigenen religiösen Interesse erklären läßt. Nach dem oben Gesagten könnten wir uns aber auch recht gut, ohne jene Kreuzeserscheinung mit hinzuzunehmen, aus der Bildungsgeschichte des Constantins erklären, daß er, wie ein Alexander Severus und ein Philippus Arabs, zu der Ueberzeugung gekommen wäre, der Gott der Christen sey ein neben den alten vaterländischen Göttern zu verehrendes mächtiges gött-

liches Weſen, und er wurde nach der Beſiegung des Maxentius, da ſeine Macht ſich vergrößerte, da er in ſolchen Ländern, wo das Chriſtenthum weiter verbreitet war, die Regierung erhielt, nun veranlaßt, dieſe Ueberzeugung, die er ſchon früher hatte, in öffentlichen Staatshandlungen auszuſprechen.

Obgleich ſich aber auf ſolche Weiſe die Entſtehung jener Sage erklären ließe, und obgleich wir einer ſolchen Thatſache nicht nothwendig bedürfen, um die Handlungsweiſe Conſtantins in Beziehung auf die chriſtliche Kirche daraus abzuleiten, ſo müſſen wir doch nicht ohne triftigen Grund die Sage ganz verwerfen, nicht ohne triftigen Grund den Conſtantinus einer zum Theil abſichtlichen Täuſchung beſchuldigen, zumal da er ſelbſt uns hier einen Schlüſſel zur Erklärung ſeiner religiöſen Denk- und Handlungsweiſe giebt, der in jeder Hinſicht trefflich paßt und durch mancherlei Merkmale als der richtige bewährt wird. Wir bemerkten ſchon oben, daß Conſtantin bei den Göttern Hülfe für ſeine Kriege zu ſuchen gewohnt war [1]). Chriſtliche und heidniſche Geſchichtſchreiber kommen darin überein, daß Maxentius, bei dem, wie häufig, Laſter und Aberglauben in gleichem Maße zuſammenkamen, viele Opfer anſtellte, um ſich des Kriegsglücks zu verſichern, und daß er auf übernatürliche Kräfte noch mehr als auf die Macht ſeiner Waffen vertraute [2]). Noch in Conſtantins ſpäterem Leben finden wir manches, was darauf hin-

1) Vergl. zu dem oben Bemerkten die Münze Conſtantins, mit der Inſchrift: Soli invicto comiti. Eckhel doctrina numorum veterum vol. 8. p. 75.

2) S. Zosim L. II. c. 16.

deutet, daß er die Würkungen der heidniſchen sacra fürchtete. Es läßt ſich nach dieſer Vorausſetzung wohl denken, daß er auch eine höhere Macht zu ſeinem Beiſtande zu haben wünſchte, daß er in dieſer Stimmung nach ſeiner noch gröſtentheils heidniſchen Denkweiſe auf Zeichen am Himmel in der Luft, aus denen er ſich ein omen nehmen könnte, aufmerkſam war [1]). Er hatte durch Chriſten von der Wunderkraft des Kreuzes gehört, er glaubte ſchon an den Gott der Chriſten als ein mächtiges Weſen. Nun kann es ja wohl ſeyn, daß er von ſelbſt oder durch Chriſten ſeiner Umgebung dazu veranlaßt, ein Kreuzeszeichen in der Geſtalt der Wolken oder ſonſt irgendwie wahrzunehmen glaubte, wie die Chriſten geneigt waren, leicht in der Natur überall das Kreuzeszeichen zu ſehen. Das Traumgeſicht, das ſich villeicht daran anſchloß, iſt dann auch leicht erklärbar. So kam denn Conſtantin zu der Hoffnung, daß er durch die Macht des Gottes der Chriſten und des dieſem geweihten Kreuzeszeichens ſiegen werde [2]), er erhielt den Sieg und verdankte ihn nun dem Gott der Chriſten, das Kreuzeszeichen wurde ſein Amulett; davon

---

1) Man vergleiche die Διοπτρια bei Euſebius vit. Const. l. 28. mit einem Διοπτριον.

2) Es iſt kein Grund vorhanden auf allen Denkmälern der conſtantiniſchen Zeit, in welchen die chriſtlichen Geſchichtſchreiber das Kreuzeszeichen zu ſehen glaubten, mit Eckhel und Manſo jene allerdings an und für ſich richtige Bemerkung anzuwenden, daß ſie das Kreuzeszeichen leicht auch da, wo es nicht war, zu ſehen glaubten, und aus dem labarum bloß eine gewöhnlich römiſche Fahne zu machen, noch weniger, dem Monogramm des Namens Chriſti ſtatt der ſo nahe liegenden Bedeutung eine Erklärung aus den attiſchen Alterthümern zu geben.

finden ſich mancherlei Spuren in dem nachfolgenden Leben Conſtantins. Er ließ nach dem Siege ſeine Bildſäule auf dem Forum zu Rom mit einer Fahne in der Geſtalt eines Kreuzeszeichens in der rechten Hand darſtellen und dieſe Inſchrift darunter ſetzen: „Durch dies heilbringende Zeichen, das wahre Zeichen des Muthes, habe ich eure Stadt vom Joche des Tyrannen befreit [1]).“ Im täglichen Leben machte er nachher häufig vom Kreuzeszeichen, dem er eine übernatürliche ſchützende Kraft zuſchrieb, Gebrauch, häufig ſah man ihn das Kreuzeszeichen über ſein Geſicht machen [2]).

1) Euseb. hist. eccles. IX. 9. de v. C. II. 40. τουτῳ τῳ σωτηριωδει σημειῳ, τῳ ἀληθινῳ ἐλεγχῳ της ἀνδρειας, την πολιν ὑμων ἀπο ζυγου του τυραννου διασωθεισαν ἐλευθερωσα. Rufinus hat hoc singulari signo, aber derſelbe ſcheint hier nicht die urſprünglichen lateiniſchen Worte vor ſich gehabt zu haben, ſondern eine nach ſeiner Art willkürliche Ueberſetzung der griechiſchen Worte bei Euſebius zu geben. Da Euſebius auf das Wort „σωτηριωδης“ beſondern Nachdruck legt, ſo iſt zu ſchließen, daß in dem Lateiniſchen etwas demſelben ganz Entſprechendes ſtand, wie etwa „salutari.“ Nun kann man zwar allerdings ſagen, daß ſich vielleicht der Kaiſer nur mit einer römiſchen hasta (δορυ ταυρου σχηματι, ſagt Euſebius) abbilden ließ, und daß nur das Wort „salutare“ und etwas zufälliges in der Abbildung der hasta, verbunden mit dem, was man von dem ſpäteren Conſtantinus wußte, die Deutung auf das Kreuzeszeichen veranlaßte, aber man iſt doch gar nicht berechtigt, den Euſebius dieſes Mißverſtändniſſes zu beſchuldigen, zumal da in ſeiner Kirchengeſchichte, in welcher ſich dieſes ſchon findet, von der übernatürlichen Kreuzeserſcheinung noch nichts vorkommt. Die Worte paſſen doch beſſer auf das Kreuzeszeichen, als auf eine gewöhnliche hasta, nur muß man bedenken, daß Römiſches und Chriſtliches in der Sprache Conſtantins zuſammenfließt.

2) Euseb. III. 2. το προσωπον τῳ σωτηριῳ κατασφραγιζομενος σημειῳ.

Dieſer Hergang der Sache wird wahrſcheinlich gemacht durch ähnliche Beiſpiele dieſer Zeit, wo Aberglaube der Weg zum Glauben wurde, wo die Menſchen, indem ſie übernatürliche Würkungen des Kreuzeszeichens in dem Verkehr des Lebens wahrzunehmen glaubten, dadurch zuerſt zum Glauben an den Gott der Chriſten hingeführt wurden [1]). Aehnliche Beiſpiele finden ſich auch zu andern Zeiten, wie in der Bekehrung kriegeriſcher Fürſten, wie eines Chlodwig, eines Olof Trygwáſon.

Auf dieſe Weiſe erklärt es ſich am beſten, wie in Conſtantins Seele zuerſt nur eine Miſchung von Heidniſchem und Chriſtlichem ſtatt fand, wie er zuerſt den Gott der Chriſten neben den heidniſchen Göttern verehren konnte, bis er nach und nach von der Ueberzeugung aus, daß dieſer ſein Schutzgott ihm den Sieg über alle ſeine Feinde verſchafft und ihn zum Herrn des ganzen römiſchen Reichs gemacht habe, um durch ihn ſeine Verehrung überall auszubreiten, bis er von dieſer Ueberzeugung zu dem Glauben kam, daß dieſer Gott der Allmächtige, allein zu verehrende ſey, daß die Götzen der Heiden gegen den allein wahren

1) In dem Gedichte des Severus aus dem fünften Jahrhundert, welches man als Darſtellung eines aus dem Leben genommenen Gemäldes anſehn muß, wird der heidniſche Hirt dadurch zum Glauben gebracht, daß er die Heerde des chriſtlichen Hirten durch die Macht des Kreuzeszeichens vor der anſteckenden Seuche, welche die übrigen Heerden ergriff, bewahrt zu ſehn glaubt. Er ſchließt:

Nam cur addubitem, quin homini quoque
Signum prosit idem perpeti saeculo,
Quo vis morbida vincitur?

So wird ein Krieger, indem er die Macht des Kreuzeszeichens im Kriege wahrzunehmen glaubt, zum Glauben geneigter.

Gott feindſelige böſe Geiſter ſeyen, deren Reich durch ihn geſtürzt werden ſolle. Für's Erſte bewog ihn ſeine religiöſe Ueberzeugung nur, ſeinem Eklekticismus gemäß, allen im römiſchen Reiche beſtehenden Religionen gleiche Duldung und Freiheit zu bewilligen, und dies war auch für die bürgerliche Ruhe unter den damaligen Umſtänden ſicher das Heilſamſte. Seine beſondere Verehrung gegen den Gott der Chriſten bewog ihn, den chriſtlichen Cultus ohne Nachtheil der alten römiſchen Religion beſonders auszuzeichnen; ohnehin war ja das römiſchgriechiſche Heidenthum als Staatsreligion im Beſitz der Privilegien, der bisher unterdrückte chriſtliche Cultus mußte erſt zu gleichem Range erhoben werden.

Das erſte Geſetz, welches Conſtantin gemeinſchaftlich mit Licinius über die Religionsangelegenheiten erließ, iſt leider nicht auf uns gekommen. Was der Inhalt deſſelben geweſen ſey, das können wir daher nur aus der Beſchaffenheit des zweiten im folgenden Jahre erlaſſenen Geſetzes, wodurch das erſtere berichtigt werden ſollte, abzuleiten ſuchen. Aber auch dieſes letztere Reſcript iſt uns in einer ſolchen Form überliefert worden, welche dieſe Ableitung erſchwert und unſicher macht [1]). Höchſt wahrſchein-

1) Wir haben nämlich dieſes Reſcript in einer kurzen Form in dem Buch de mort. persecut. im 48. Cap. Hier wird von Bedingungen geſprochen, wodurch die freie Ausübung des chriſtlichen Cultus in dem erſten Reſcript beſchränkt zu ſeyn ſchien; die Beſchaffenheit dieſer Bedingungen wird aber nicht beſtimmter angegeben. Sodann haben wir daſſelbe in einer, wie gewöhnlich die Ueberſetzungen aus dem Lateiniſchen beim Euſebius beſchaffen ſind, etwas dunkeln (und vielleicht durch manche Mißverſtändniſſe der lateiniſchen Urſchrift entſtellten) griechiſchen Ueberſetzung, in der Kir-

lich wurden in dem erſten Reſcript alle in dem römiſchen Reiche damals beſtehenden Religionspartheien — unter dieſen auch die chriſtliche mit den verſchiedenen Sekten derſelben — namentlich angeführt, und ſodann wurde allen Mitgliedern dieſer verſchiedenen Religionspartheien freie Religionsübung zugeſtanden. Dies war aber ſo ausgedrückt, daß es wenigſtens ſo verſtanden werden konnte, als ob zwar ein Jeder den Grundſätzen derjenigen Religionsparthei, in der er ſich bei der Erſcheinung dieſes Reſcripts gerade befand, mit unbeſchränkter Freiheit folgen dürfte; doch Keiner berechtigt ſey, von derjenigen Religionsparthei, bei der er ſich gerade damals befand, zu einer andern überzutreten [1]). Dieſer Zuſatz mußte beſonders für die Chriſten

---

chengeſchichte des Euſebius X. 5. Doch läßt auch die Vergleichung des Euſebius mit der Stelle im Buch de mortibus ſchließen, daß die Ueberſetzung würklich nach einer etwas andern Form des Reſcripts, als derjenigen, welche ſich in dem Buch de mortibus findet, entworfen worden.

1) In dem Buche de mortibus heißt es in dem zweiten Reſcript: amotis omnibus omnino conditionibus, quae (in) prius scriptis ad officium tuum datis super christianorum nomine videbantur. Wollte man in den Worten bei Euſebius: „ἀφαιρεθεισων παντελως των αἱρεσεων“ αἱρεσις gleichbedeutend mit conditio nehmen, ſo würde Euſebius mit dem Buche de mortibus wörtlich übereinſtimmen; aber das Wort αἱρεσις ſchlechthin in der Bedeutung von conditio zu nehmen, erlaubt weder der allgemeine griechiſche Sprachgebrauch, noch die Art wie Euſebius dieſes Wort in dem Reſcript immer gebraucht; denn es behält hier immer die Bedeutungen: Wahl, Wahl aus freier Ueberzeugung, Religionsſekte die man aus Ueberzeugung ergreift, daher Sekte überhaupt. Wenn das Wort αἱρεσις in dieſem Reſcript ſonſt beim Euſebius nicht weiter vorkäme, ſo möchte man ſagen, der Ueberſetzer habe das lateiniſche conditiones mißverſtanden, wie ja allerdings an einer Stelle des Reſcripts ſich ein Ueberſetzungsfehler aus Miß-

sehr beschränkend seyn, denn es läßt sich denken, daß unter der neuen denselben günstigen Regierung Viele, die bisher durch Furcht zurückgehalten wurden, zur christlichen Kirche überzutreten wünschten. Da nun der Kaiser auf

---

verstand des Lateinischen zu finden scheint, wo von dem Schadenersatz für diejenigen, welche den Kirchen die ihnen entrissenen Grundstücke zurückgeben sollen, die Rede ist, und wo es im Buch de mortibus heißt: si putaverint, de nostra benevolentia aliquid vicarium postulent, (wenn sie es für gut halten, mögen sie von unserer Gnade eine Entschädigung verlangen), und wo der Uebersetzer bei Eusebius das Wort vicarium für das masc. und für Bezeichnung des Amtsnamen hielt, daher mit einander verband, aliquid Vicarium postulare, von dem Vicarius der Provinz etwas verlangen, und daher übersetzte προσιλθωσι τῳ ἐπι τοπων Ἐπαρχῳ δικαζοντι. Da aber dasselbe Wort mehreremal in ähnlicher Verbindung bei Eusebius vorkommt, und da auch, wie wir bemerkten, die Form der Urschrift bei Eusebius mit der Form des Rescripts in dem Buche de mortibus nicht durchaus gleichartig gewesen zu seyn scheint, so sind wir nicht berechtigt, hier ein Mißverständniß vorauszusetzen, sondern wir müssen vielmehr die Beschaffenheit der conditiones, die in dem Buche de mortibus nicht genauer angegeben werden, aus dem Rescript in der weitläuftigeren Form bei Eusebius abzuleiten suchen. Der Zusammenhang bei Eusebius ist dieser: da in dem ersten Rescript viele und mannigfaltige Sekten ausdrücklich hinzugesetzt zu seyn scheinen, so traf es sich nun vielleicht, daß manche Mitglieder der genannten Sekte bald nach der Erscheinung des Rescripts von ihrer bisherigen Religion zurücktraten (ἀπο της τοιαυτης παραφυλαξεως ἀνιχρουοντο). Diese schienen nun durch jenes Rescript, welches die Religionsfreiheit namentlich auf die dermaligen Mitglieder der respectiven Sekten ausdehnte, an dem Uebertritt zu einer andern Religionsparthei gehindert zu werden, deshalb wurde in dem zweiten Rescript bestimmt: ὁπως μηδενι παντελως ἐξουσια ἀρητια ἡ του ἀκολουθειν και αἱρεισθαι την των χριστιανων παραφυλαξιν ἡ θρησκειαν, ἑκαστῳ τε ἐξουσια δοθειη του διδοναι ἑαυτου την διανοιαν ἐν ἑκεινῃ τῃ θρησκειᾳ ἡν αὐτος ἑαυτῳ ἀρμοζειν νομιζῃ.

dieſe nachtheilige Folge des erſten Geſetzes aufmerkſam gemacht worden, ſo erließ er zu Mailand i. J. 313 in Gemeinſchaft mit dem Licinius ein zweites Edikt, in welchem ohne namentliche Anführung der verſchiedenen Religionspartheien erklärt wurde, daß überhaupt Jeder die Grundſätze derjenigen Religionspartheien ausüben dürfe, welche er ſelbſt für die rechte halte, und daß insbeſondere Jedem ohne Ausnahme geſtattet ſey, zum Chriſtenthum ſich zu bekennen. Dies Reſcript enthielt in der That weit mehr als das erſte Toleranzedikt des Kaiſers Gallienus, denn durch das letztere war nur das Chriſtenthum in die Klaſſe der religiones licitae des römiſchen Reiches aufgenommen worden, jenes neue Geſetz aber enthielt die Einführung einer allgemeinen und unbedingten Religions- und Gewiſſensfreiheit, in der That etwas ganz Neues, was mit der bisherigen politiſchreligiöſen Denkart vom Standpunkt der herrſchenden Staatsreligion in Widerſpruch ſtand; ein Prinzip, welches ohne den mittelbaren Einfluß des Chriſtenthums ſchwerlich an's Licht würde gekommen ſeyn, obgleich der Geſichtspunkt, von welchem aus dieſe allgemeine Duldſamkeit hier feſtgeſtellt wird, keineswegs der rein chriſtliche iſt. Die Kaiſer erklären es ausdrücklich für ihre Abſicht, daß keine Religion, welche es auch ſey, von ihnen beeinträchtigt zu werden ſcheine [1]), und ſie führen einen politiſchen und einen religiöſen Beweggrund dafür an, daß das der Ruhe dieſer Zeit angemeſſen ſey, und damit alles, was es von gött-

1) ὅπως μηδεμιᾷ τιμῇ μηδὲ θρησκείᾳ τινὶ μειωσθαί τι ὑφ' ἡμῶν δοκοῖ.

lichen und himmlischen Wesen gebe, den Kaisern und ihren Unterthanen gnädig seyn könne [1]).

Es war dem Constantin damals bei dieser eklektischen Unbefangenheit würklich darum zu thun, die verschiedenen Religionssekten im römischen Reiche genau kennen zu lernen, und besonders auch die weniger bekannten und sehr verschrienen, wie besonders die Sekte der Manichäer, um zu vernehmen, ob er nicht auch auf diese unbeschadet der Wohlfahrt des Staats jene Toleranz ausdehnen könne. Er trug insbesondere einem durch seine literarische Bildung dazu geeigneten Mann, dem Strategius, auf, die Beschaffenheit der verschiedenen Sekten, namentlich der Manichäer, genau zu erforschen und ihm einen Bericht darüber zu erstatten [2]).

Er verordnete zugleich in Beziehung auf die Christen, daß die Versammlungsplätze und andere Grundstücke, welche zu den Besitzungen der christlichen Kirche gehört hatten,

---

1) οπως ὁτι ποτε ἐστι θειοτης και ὀυρανιου πραγματος, ἡμιν και πασι τοις ὑπο την ἡμετεραν ἐξουσιαν διαγουσιν, ἐυμενες ἐιναι δυνηθη. In dem Buche de mortibus: quod quidem (soll wohl heißen quid quid est) divinitas (vielleicht divinitatis) in sede coelesti nobis atque omnibus, qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere.

2) Ammian Marcellin L. XV. c. 13. Constantinum cum limatius superstitionum quaereret sectas, Manichaeorum et similium, nec interpres inveniretur idoneus, hunc sibi commendatum ut sufficientem elegit. Welcher, da er diesen Auftrag zur Zufriedenheit des Kaisers erfüllte, nachher von ihm Musonianus genannt, zu einer höheren Würde emporstieg, zuletzt praefectus praetorio im Orient wurde.

während der diokletianiſchen Verfolgung aber vom Staate waren eingezogen worden, den urſprünglichen Beſitzern ſollten wiedergegeben werden. Er nahm dabei billige Rückſicht auf die Entſchädigung ſolcher Privatleute, welche dieſe Grundſtücke gekauft hatten oder mit denſelben beſchenkt worden waren. Auch hier gab er als Grund an: „Es wird dadurch für die öffentliche Ruhe geſorgt, denn vermöge dieſer Verfahrungsweiſe wird die göttliche Fürſorge, die wir ſchon in vielen Dingen erfahren haben, uns alle Zeit hindurch ſicher verbleiben.“

Dieſe Vereinigung zweier Auguſti zum Beſten der Chriſten mußte nothwendig auf die Lage derſelben auch in den übrigen Provinzen einen vortheilhaften Einfluß haben. Da die beiden Kaiſer ihre Geſetze auch dem mit ihnen damals in gutem Vernehmen ſtehenden Maximinus zuſandten, wollte dieſer ſchon aus politiſchen Rückſichten nicht der Einzige ſeyn, der die Chriſten gegen ſich erbitterte. Er wollte eine Veränderung ſeines Verfahrens gegen die Chriſten einleiten, ohne doch den Schein eines Widerſpruchs gegen frühere Maßregeln und eine Bequemung nach einem fremden Einfluſſe auf ſich zu ziehen, deshalb mußte er ſich auf manche Weiſe drehen und wenden. Er erklärte in ſeinem Reſcript an ſeinen Praefectus praetorio Sabinus: „Es ſey allbekannt, daß Diokletian und Maximian, da ſie wahrgenommen, wie faſt alle Menſchen die Verehrung der Götter verlaſſen und der Chriſtenpartei ſich zugeſellt, mit Recht geboten hätten, daß alle Menſchen, welche die Verehrung der unſterblichen Götter verlaſſen hätten, durch offenbare Strafen wieder zu derſelben zurückgeführt würden. Als er aber zuerſt nach

dem Orient gekommen [1]) und erfahren, daß ſehr viele ſolcher Leute, welche dem Staate nützen könnten, aus jener Urſache von den Richtern nach gewiſſen Orten verbannt würden, ſo habe er allen Richtern geboten, fernerhin die Bewohner der Provinzen nicht gewaltthätig zu behandeln, ſondern ſie vielmehr durch freundliches Zureden und Ermahnen zur Verehrung der Götter zurückzurufen. So lange nun die Richter dieſer Anweiſung gemäß gehandelt hätten, ſey in den öſtlichen Provinzen Keiner exilirt oder ſonſt auf eine gewaltthätige Weiſe behandelt; ſie ſeyen aber eben dadurch, daß man nichts Gewaltthätiges gegen ſie vorgenommen, zur Verehrung der Götter zurückgeführt worden. Der Kaiſer erklärt darauf, wie er ſpäterhin bewogen worden, den Bitten einiger heidniſchen Städte, welche keine Chriſten in ihrer Mitte dulden wollten, nachzugeben (ſ. oben). Er erneute ſodann, um die Chriſten gegen alle Bedrückungen ſicherzuſtellen, die Verordnung, daß nur Mittel der Güte angewandt werden ſollten, um die Unterthanen zur Anerkennung der Fürſorge der Götter zu bringen. Wenn Einer aus freier Ueberzeugung zur Verehrung der Götter ſich bekenne, ſo müſſe man ihn freudig aufnehmen, aber jeder Andere ſolle ſeiner eigenen Neigung überlaſſen bleiben, Beſchimpfungen und Bedrückungen ſollten gegen Keinen erlaubt ſeyn. Dieſer Wille des Kaiſers ſollte öffentlich überall bekannt gemacht werden. Aber obgleich dies geſchah, ſo hatten doch die Chriſten zu wenig Vertrauen zu der Geſinnung deſſen, der ſie ſchon einmal getäuſcht hatte; dieſes

1) Dies geſchah ja, nachdem er ſchon in ſeinen älteren Beſitzungen dem Edikte des Galerius einigermaßen nachgekommen war (ſ. oben).

Reſcript ließ auch zu deutlich das Erzwungene hervorblicken, es gab den Chriſten, da ihnen nicht einmal ausdrücklich die öffentliche und gemeinſame Ausübung ihres Gottesdienſtes erlaubt wurde, zu wenig Sicherheit, als daß ſie hätten den Muth gewinnen können, von dieſer günſtigeren Erklärung einen Gebrauch zu machen. Erſt das Unglück des Kaiſers verſchaffte ihnen, was ſie von deſſen freier Neigung ſchwerlich hätten erwarten können.

Nachdem Maximin aus dem für ihn ſehr unglücklichen Kriege mit dem Licinius im Jahre 313 nur mit großer Noth ſich gerettet hatte, rüſtete er ſich zur Erneuerung des Krieges mit dem Feinde, der ihn verfolgte und ſeine Provinzen eroberte. In dieſer bedrängten Lage konnte ihm die Erbitterung einer ſo bedeutenden Parthei, wie die chriſtliche ſchon war, nicht gleichgültig ſeyn, vielleicht war er auch durch ſeine Unglücksfälle zu dem Gedanken gekommen, es möchte doch wohl der Gott der Chriſten ein mächtiges Weſen ſeyn, deſſen Rache er jetzt empfände. Er erließ daher ein ganz anderes Reſcript, in welchem er erklärte: der Mißverſtand einiger Richter habe ſeine Unterthanen zu einem Mißtrauen in ſeinen Verordnungen verleitet. Damit alſo von nun an alle Zweideutigkeit und aller Argwohn wegfalle, ſo ſollte öffentlich bekannt gemacht werden, daß es Allen, welche ſich zur Religion der Chriſten bekennen wollten, freiſtehe, dieſe öffentlich, wie ſie wollten, auszuüben. Es wurde den Chriſten ausdrücklich *erlaubt*, Kirchen anzulegen, die ihnen entriſſenen Häuſer und Grundſtücke ſollten ihnen wiedergegeben werden. Kurz darauf ſtarb er zu Tarſus einen ſchrecklichen Tod. Conſtantin und Licinius, welche bisher beide den Chriſten

sich günstig gezeigt hatten, wurden durch den Tod dieses letzten Verfolgers der christlichen Kirche die alleinigen Herren des römischen Reichs.

Der Ehrgeiz und die Herrschsucht, das Streben nach Alleinherrschaft im römischen Reiche, insbesondere von Seiten des Constantinus, konnte sie nicht lange als Nachbarn im Frieden neben einander bestehen lassen. Durch die Schlacht bei Kibalia in Niederpannonien im Jahre 314 wurde der Krieg zum Vortheile Constantins entschieden. Es kam zwar zu einem Vergleich zwischen beiden Fürsten, aber ihr gegenseitiges Interesse blieb doch im Widerstreit. Licinius, den die Religionsangelegenheit an und für sich vielleicht wenig interessirte, war nur durch seine Verbindung mit dem Constantinus und vielleicht auch durch den Einfluß seiner Frau Constantia, der Schwester Constantins, welche er im Jahre 313 geheirathet, zur Theilnahme an dem günstigen Verfahren gegen die Christen bewogen worden. Die erstere Ursache, dieselben zu begünstigen, fiel jetzt hinweg, hingegen konnten nun die Christen als Freunde des Constantinus, besonders die Bischöfe, denen Constantin so große Ehre erwies, ihm verdächtig werden [1]). Vielleicht gaben ihm mehrere Bischöfe Veranlassung dazu durch die Art, wie sie ihre Freundschaft für den Constantin an den Tag legten [2]). Natürlich benutzten die Heiden diese Stimmung des Licinius, natürlich

1) Wahrscheinlich stellt Sozomenus die Sache am richtigsten dar I. 7., da er den Licinius erst nach dem unglücklichen Kriege mit dem Constantin sein Verfahren gegen die Christen ändern läßt.

2) Euseb. de v. C. I. 56.

türlich ſuchten ſie ihn in ſeiner feindſeligen Richtung gegen die Chriſten zu beſtärken, die Hoffnung in ihm zu erregen, daß er von ihren Göttern beſtimmt ſey, deren Verehrung wieder zu heben und die Macht ihrer Feinde zu ſtürzen. Seine Maßregeln gegen die Chriſten gingen theils von ſeinem politiſchen Argwohne aus, theils hatten ſie die Abſicht, die Chriſten, und beſonders ihre Biſchöfe, in einem nachtheiligen Lichte darzuſtellen. Er verbot die Zuſammenkünfte der letzteren, kein Biſchof ſollte über die Gränzen ſeines Kirchſprengels hinausgehen; wobei denn freilich, um auch dem heidniſchen Kaiſer alle Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, zu berückſichtigen iſt, daß, wie die Synodalgeſetze des vierten Jahrhunderts zeigen, weltlichgeſinnte Biſchöfe, ſtatt für das Heil ihrer Gemeinden zu ſorgen, oft zu ſehr geneigt waren, herumzureiſen und ſich in weltliche Händel zu miſchen. Ob aber bei dem Licinius würklich eine gegründete Veranlaſſung mit übertriebenem Argwohn und ungerechter Feindſeligkeit zuſammenkam, darüber können wir, da wir über dieſe Begebenheiten nur die Berichte befangener chriſtlicher Schriftſteller haben, nicht mit Sicherheit urtheilen. Er verordnete ferner, daß die Sitze der Männer und Weiber in den Kirchen getrennt würden, (wie nachher auch die Kirchenbehörden ſelbſt dies für gut hielten,) daß die Biſchöfe keine Frau im Chriſtenthum unterrichten ſollten, ſondern nur durch Frauen ſollten die Frauen unterrichtet werden. Bei dieſem Allen gilt daſſelbe, was wir eben bemerkten; es läßt ſich nicht beſtimmen, ob die feindſelige Geſinnung des Licinius alles dies aus der Luft griff, bloß um die Chriſten in den Augen des Volks herabzuſetzen, oder ob er durch einzelne

Mißbräuche oder Vergehungen dazu veranlaßt wurde. Er gebot den Christen in seiner Residenz zu Nikomedien, nicht in den Kirchen, sondern auf freiem Felde außerhalb der Stadt ihre Versammlungen zu halten, unter dem sarkastischen Vorwande, daß die frische Luft so zahlreichen Versammlungen heilsamer sey. Er ließ Kirchen im Pontus verschließen, andere niederreißen, indem er die Christen beschuldigte, daß sie nicht für sein, sondern des Kaisers Constantinus Wohl beteten. Er entfernte die Christen, welche nicht opfern wollten, aus seinem Pallaste, auch aus allen angesehenen Staats- und Kriegsämtern, so wie auch aus dem Dienste der Polizeisoldaten in den Städten. Es fehlte nicht an Solchen, welche für ihren Glauben gern noch mehr als ihren irdischen Unterhalt und ihre Ehre hingegeben hätten; es fanden sich aber auch Solche, welche mehr aus Gewohnheit als innerem Beruf Christen waren, oder welche nur aus äußerlichen Rücksichten Christen geworden und daher auch sogleich bereit waren, aus ähnlichen Rücksichten ihre Religion wieder zu verändern [1]). Andere zeigten sich zwar zuerst standhaft, aber nachher siegte doch die Liebe zum Irdischen über die Liebe zum Göttlichen, sie verläugneten das höchste und einzig wahre Gut um des Nichtigen Willen, und sie gaben noch dazu Geld und gute Worte, um nur ihre Aemter wieder zu erhalten [2]). Licinius erließ keine Edikte zu blutigen

1) Gegen solche ist der Canon XI. des Nicenischen Concils gerichtet: περι των παραβαντων χωρις ἀναγκης ἡ χωρις ἀφαιρεσεως ὑπαρχοντων ἡ χωρις κινδυνου ἡ τινος τοιουτου, ὁ γεγονεν ἐπι της τυραννιδος λικινιου.

2) Gegen Solche ist der XII. Canon des Nicenischen Concils gerichtet: οἱ προσκληθεντες μεν ἀπο της χαριτος και την πρωτην ὁρμην ἐνδειξαμενοι και ἀποθεμενοι τας ζωνας (das cingulum

Maßregeln, auch die Canones des Nicenischen Concils stellen diese Verfolgung als eine nicht blutige dar (s. d. Anmerk.). Aber doch konnten durch die Wuth des Volks und die Feindseligkeit einzelner Behörden in manchen Gegenden, durch die Gelegenheit, welche die Vollziehung der kaiserlichen Gesetze selbst dazu geben mochte, wohl einzelne Gewaltthaten und blutige Mißhandlungen gegen Christen veranlaßt werden. Es fehlt uns aber darüber an hinlänglich bestimmten und zuverlässigen Nachrichten [1]).

Es kam endlich im Jahre 323 zum Ausbruch des zweiten Krieges zwischen Constantin und Licinius. Dieser Krieg war zwar nichts weniger als ein Religionskrieg, insofern von beiden Seiten gewiß nur politische, nicht religiöse Beweggründe die Ursachen waren. Aber allerdings kann man mit Recht sagen, daß vom Ausgange desselben der Sieg der heidnischen oder der christlichen Parthei abhing; dies wußte man auch wohl von beiden Sei-

utriusque militiae, palatinae et militaris) μετα δε ταυτα επι τον οικειον εμετον αναδραμοντες ων τινας και αργυρια προεσθαι και βενεφικιοις κατορθωσαι το αναστρατευσασθαι.

1) Besonders berühmt waren in der alten Kirche die vierzig Soldaten zu Sebaste in Armenien, welche der Befehlshaber dadurch, daß er sie nackt der größten Kälte aussetzte, zu opfern zu zwingen suchte, von denen neun und dreißig sollen standhaft geblieben seyn, die schon fast erfroren zum Scheiterhaufen gebracht wurden. Durch die rhetorischen Darstellungen der alten Homileten, des Basilius von Cäsarea, Gregorius von Nyssa, Chrysostomus, Gaudentius von Brescia, Ephräem Syrus, ist diese Erzählung vielfach ausgeschmückt worden, es fehlt uns aber an sicheren geschichtlichen Nachrichten, um bestimmen zu können, was derselben Wahres zum Grunde liege.

ten, und es iſt daher natürlich, daß die heidniſche und die chriſtliche Parthei mit verſchiedenem Intereſſe an dem Kriege Theil nahmen, und daß auch die beiden Kaiſer nach der Verſchiedenheit ihrer religiöſen Ueberzeugung auf verſchiedene Weiſe in der Religion eine Stütze ihrer Hoffnungen ſuchten. Charakteriſtiſch bezeichnend für die Stimmung der Chriſten in den Provinzen des Licinius iſt die Sage, welche Euſebius anführt [1]), daß man ſchon vor Anfang des Krieges verſchiedene Legionen des Conſtantinus ſiegreich mitten am Tage durch die Straßen ziehen zu ſehen glaubte [2]).

Auguren, Haruſpices, heidniſche Wahrſager von mancherlei Art, feuerten die Hoffnung des Licinius an. Ehe er in den Krieg zog, führte er die Häupter ſeiner Praetorianer und die Vornehmſten ſeines Hofes in einen den Göttern geweihten Hain, in welchem ihre Büſten aufgerichtet waren und vor denſelben Wachskerzen brannten [3]). Und nachdem er den Göttern geopfert hatte, ſprach er: „Hier ſtehen die Büſten der Götter, deren Verehrung wir von unſeren Vätern empfangen haben. Unſer Widerſacher aber, der von den vaterländiſchen Heiligthümern frevelnd abgefallen, verehrt einen fremden Gott, der ich weiß nicht woher gekommen iſt, und er beſchimpft ſein Heer durch deſſen ſchmachvolles Zeichen. Darauf ſein Vertrauen ſetzend

1) de v. C. II. 6.

2) Bekanntlich kommen ähnliche Sagen von ſolchen Geſichten auch bei andern Kriegen vor.

3) Euſebius erzählt dies nach dem Berichte von Augenzeugen de v. C. II. 5., und es iſt kein Grund vorhanden, das Weſentliche der Erzählung zu bezweifeln.

führt er den Krieg nicht ſowohl mit uns als mit den Göttern, von denen er abgefallen. Der Ausgang dieſes Krieges muß zwiſchen ſeinem Gott und unſeren Göttern entſcheiden. Wenn der fremde, den wir jetzt verſpotten, ſiegreich erſcheint, ſo müſſen auch wir ihn anerkennen und verehren, und wir müſſen uns losſagen von den Göttern, denen wir umſonſt die Lichter anzünden. Wenn aber unſere Götter ſiegen, wie wir nicht zweifeln, ſo wenden wir uns nach dieſem Siege zum Kriege gegen ihre Feinde.“

Conſtantin hingegen vertraute auf die Macht des Gottes, deſſen Zeichen ſein Heer begleitete. Er ließ das Labarum abwechſelnd von funfzig der Auserleſenſten ſeiner Soldaten, welche daſſelbe ſtets in ihrer Mitte hatten, tragen. Er glaubte zu bemerken, daß die Erſcheinung dieſes mit übernatürlicher Macht würkenden Zeichens überall der Sieg begleitete, und daß ein ſchon weichender Theil ſeines Heeres oft dadurch wieder aufgerichtet wurde, was, zumal wenn der Kaiſer eine ziemliche Anzahl von Chriſten in ſeinem Heere hatte, wohl wahr ſeyn kann und ſich leicht aus natürlichen Urſachen erklären läßt. Conſtantin glaubte unter andern in einem Verfalle, welchen er ſpäter dem Biſchof Euſebius erzählte, einen Beleg von der magiſch ſchützenden Macht des Kreuzeszeichens zu finden, was wir als charakteriſtiſchen Zug von Conſtantins religiöſer Denkweiſe anführen [1]). Ein Soldat, der die Kreuzesfahne trug, wurde plötzlich von Furcht überwältigt, und er übergab dieſelbe einem Andern, um ſich durch die Flucht zu retten. Bald darauf wurde er von einem Pfeile durchbohrt, der-

1) Euseb. v. C. II. 9.

jenige aber, welcher die Kreuzesfahne trug, wurde, obgleich viele Pfeile gegen ihn abgeschleudert worden und die Stange der Kreuzesfahne berührten, doch selbst nicht getroffen, und er kam unverwundet aus der Schlacht.

Die Besiegung des Licinius, den Constantinus unedel und treulos tödten ließ, machte ihn zum Alleinherrscher des römischen Reichs — und gewiß hatte diese glückliche Vollendung seiner politischen Pläne auch auf seine religiöse Ueberzeugung und die Art, wie er dieselbe äußerte, einen bedeutenden Einfluß. Wir wollen, bevor wir dazu übergehen, einen Blick zurückwerfen auf die Art seines Verfahrens in Beziehung auf die Religion von jenen ersten oben angeführten Edikten an bis auf diesen entscheidenden Zeitpunkt. Zur rechten Beurtheilung seines Verfahrens in dieser Hinsicht müssen wir Folgendes bemerken.

Constantin war wohl immer mehr von seinem religiösen Eklekticismus zum Monotheismus übergegangen, doch nicht mit einem Male konnte der in seiner Seele gewurzelte Glaube an die Macht der heidnischen sacra ganz entkräftet werden, zumal da in mancher Hinsicht sein Aberglaube das Gewand änderte, die heidnische Form mit der christlichen vertauschte, und es war natürlich, daß durch den Einfluß heidnischer Umgebungen, wie mancher immer noch viel geltenden heidnischen Philosophen und Rhetoren, z. B. eines Sopatros, und durch andere Umstände, der schon zurückgedrängte Aberglaube von Neuem hervorgerufen wurde. Sodann, wenn auch Constantin in den heidnischen Götzen schon böse Geister sah, so konnte er eben deshalb doch noch der heidnischen Magie eine übernatürliche Kraft zutrauen und sie fürchten. Dazu kam noch der politische Gesichts-

punkt, welcher dazu rieth, die alte Staatsreligion, die immer noch eine bedeutende Parthei für sich hatte, nicht auf einmal zu stürzen, und Constantin war überhaupt, wozu ihn ein natürliches unbefangenes Urtheil, die in der diokletianischen Verfolgung gemachte Erfahrung, und sein früherer Eklekticismus stimmte, wo er nicht durch überwiegenden fremden Einfluß eine andere Richtung erhielt, größtentheils zur Duldsamkeit geneigt.

Obgleich Constantin seine Theilnahme an der Beförderung des christlichen Cultus vor jenem ersten Zeitpunkt auf manche Weise äußerte (s. unten den Abschnitt vom Verhältnisse der Kirche zum Staat), so kommen doch noch bis zum Jahre 317 Merkmale der heidnischen Staatsreligion auf den kaiserlichen Münzen vor [1]). Gesetze vom Jahre 319 setzten das Verbot der Opfer in Privathäusern voraus. Kein Haruspex sollte die Schwelle eines fremden Hauses betreten. Wer dagegen fehlte, sollte verbrannt, und wer einen Haruspex in sein Haus gerufen hatte, sollte nach Einziehung seiner Güter deportirt werden. Haruspices, Priester und andere Diener des heidnischen Cultus sollten auch nicht einmal unter dem Vorwand der Freundschaft in ein fremdes Privathaus gehen dürfen. Diese scharfen Verordnungen beweisen an und für sich noch gar nicht, daß Constantin aus religiösen Gründen den heidnischen Cultus unterdrücken wollte. Er konnte auch bloß politische Beweggründe zu diesen Verordnungen haben; er konnte fürchten, daß die Befragung der Haruspices und der Gebrauch der heidnischen sacra zu Ver-

1) S. Eckhel doctrina numism. Vol. VIII. p. 78.

ſchwörungen gegen ſeine Regierung und ſein Leben gebraucht würden, wie man in dieſer Hinſicht damals ſehr argwöhniſch war, und er konnte alles dies um deſto mehr fürchten, weil er von dem Glauben an die Macht der heidniſchen Magie noch keineswegs frei war [1]).

Wie fern er zugleich davon war, den öffentlichen heidniſchen Cultus mit Gewalt unterdrücken zu wollen, das erhellt genugſam aus dem, was er in den angeführten beiden Geſetzen vom Jahre 319 [2]) erklärt: „Diejenigen, welche ihrem Aberglauben zu dienen verlangen, können öffentlich ihren Cultus ausüben," [3]) und: „Ihr aber, die ihr dies euch für heilſam haltet, beſucht die öffentlichen Altäre und Tempel, und begeht die Feier eures Gebrauchs,

---

1) Libanius ſagt von Conſtantin, indem er ſeine Milde in anderer Hinſicht lobt: „χαλεπώτατος δὲ ἦν τοις ἐρεγομένοις βασιλείαν καὶ τὰ τοιαῦτα ἐπιβουλεύουσι καὶ οὐ τουτοις δὲ μονοις, ἀλλὰ καὶ ὅσοι μαντεσιν ὑπὲρ του ποι χωρήσει τὰ ἐκείνων διελέγοντο. καὶ ἐυδαιμία τύχη τον γε τοιουτον ἐξειλετ' ἀν του πυρος. π. Θεοδοσ. περὶ τάσεως. II. Vol. I. ed. Reiske pag. 635. Eunapius, der freilich als eifriger Heide in ſolchen Dingen nicht durchaus glaubwürdig iſt, erzählt, daß Conſtantin bei dem Ausbleiben der Getreideflotte von Alexandria, wodurch Conſtantinopel in die Gefahr einer Hungersnoth kam, den bei ihm vielgeltenden Sopatros hinrichten ließ, weil man ihn beſchuldigte, daß es ſeine Schuld ſey, indem er durch die Macht der heidniſchen Magie die Winde gebunden habe. S. Eunap. vit. Aedes. Vol. I. p. 23. ed. Boissonade. Aehnliche Beſchuldigungen ſoll man ſogar auch gegen den Biſchof Athanaſius vorgebracht haben. Ammian. Marcellin. hist. L. XV. c. 7.

2) Cod. Theodos. L. IX. Tit. 16. c. 1. et 2.

3) Superstitioni suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere.

denn wir verbieten auch nicht, daß der Cultus des veralteten Gebrauchs bei offenem Lichte verrichtet werde [1]). In dieſer Bewilligung zeigte ſich nur weiſe Toleranz, das Bewußtſeyn der natürlichen Schranken der Staatsgewalt, Kenntniß der menſchlichen Gemüther, die nach dem Verbotenen deſto mehr verlangen. Durch die Art, wie der Kaiſer von dem heidniſchen Cultus redet, — da er ihn eine superstitio, eine praeterita usurpatio nennt — giebt er genugſam zu erkennen, daß er nicht mehr durch religiöſes Intereſſe für das Heidenthum eingenommen war. Aber damit ſcheint nun ein Geſetz vom Jahre 321 in Widerſpruch zu ſtehen, in welchem Conſtantin nicht allein jene Erlaubniß in Beziehung auf die Anſtellung der haruspicia wiederholt, ſondern ausdrücklich verordnet, daß, wenn der Blitz in den kaiſerlichen Pallaſt oder in ein anderes öffentliches Gebäude eingeſchlagen habe, nach altem Gebrauche die Haruſpices darüber befragt werden ſollten, was es zu bedeuten habe, und es ſollte ein genauer Bericht darüber an ihn erſtattet werden [2]). Es iſt freilich möglich, daß er dies nur deshalb verordnet hat, weil er die Macht dieſer Art des Aberglaubens, des Glaubens an Omina und dergleichen Dinge, der ſich noch ſo lange erhielt, über die

1) Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas atque delubra, et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia. Nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari.

2) Cod. Theodos. L. X. Tit. 10. c. 1. ganz in der techniſchen Sprache: Si quid de palatio nostro aut caeteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae, quid portendat, ab haruspicibus requiratur.

Gemüther des römiſchen Volks kannte, und weil er fürchtete, daß, wenn die Haruſpices und ihre Befrager ganz ſich ſelbſt überlaſſen wären oder nur unbeſtimmte Gerüchte von den Erklärungen Jener ſich verbreiteten, die Sache noch bedenklichere Folgen haben könnte. Hingegen mochte er leichter die öffentlichen Beſorgniſſe zerſtreuen zu können hoffen, wenn er ſich als dem Pontifex maximus die höchſte Leitung des Ganzen vorbehielt. Auf dieſe Weiſe könnte man den Conſtantin gegen den Vorwurf eines Rückfalls in den heidniſchen Aberglauben vertheidigen, und alles nur aus römiſcher Politik erklären, wodurch er den heidniſchen Aberglauben zu beſtätigen ſchien, obgleich freilich eine ſolche Handlungsweiſe ſich aus dem Standpunkt eines chriſtlichen Fürſten immer nicht rechtfertigen ließ. Doch wohl möchte die andere Annahme, daß Conſtantin würklich in heidniſchen Aberglauben zurückgefallen war, natürlicher ſeyn. Durch ein Geſetz von demſelben Jahre erklärt er auch die Anwendung der heidniſchen Magie zu guten Zwecken, wie zur Abwehrung oder Heilung der Krankheiten, oder zum Schutz der Erndte, zur Abwehrung von Regen und Hagel, für erlaubt, und zwar in ſolchen Ausdrücken, welche wohl einen Glauben an die Würkſamkeit dieſer vorgeblich übernatürlichen Mittel verrathen, wenn man nicht Alles nur zu dem heidniſchen Curialſtyl rechnen will [1]).

1) l. c. c. III. Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur innocenter adhibita suffragia, quibus non cujusque salus aut existimatio laedentur; sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur. So mag demjenigen, was der eifrig heid-

Da nun Conſtantin durch die Beſiegung des Licinius der Herr des ganzen römiſchen Reichs geworden, ſpricht er in ſeiner an ſeine neuen Unterthanen im Orient erlaſſenen Proklamation überall die Ueberzeugung aus, daß der einzig wahre allmächtige Gott ihn durch ſeine unleugbare Dazwiſchenkunft über alle Mächte der Finſterniß habe ſiegen laſſen, um durch ihn ſeine Verehrung überall auszubreiten. So ſagt er in einer ſolchen an die Bewohner der orientaliſchen Provinzen des römiſchen Reichs erlaſſenen Proklamation: „Dich, den größten Gott, rufe ich an; ſey gnädig allen deinen Bürgern der öſtlichen Provinzen, die von langwierigem Elende aufgerieben ſind, indem du ihnen durch mich, deinen Knecht, Heilung verleihen mögeſt. Und dies von dir mir zu erbitten, bin ich wohl berechtiget, Herr des Weltalls, heiliger Gott, denn nach deiner Führung habe ich heilſame Dinge unternommen und vollbracht. Dein Zeichen überall vorhaltend [1]) habe ich ein ſiegreiches Heer geführt. Und wenn irgendwo die öffentlichen Angelegenheiten es erfordern, gehe ich, demſelben Zeichen deiner Macht folgend [2]), gegen die Feinde vorwärts.

niſche und von dieſer Seite ſehr befangene Geſchichtſchreiber Zoſimus von Conſtantin ſagt II. 120: „ἴσχυτο δὲ ὅτι καὶ τοῖς πατρίοις ἔθεσιν, οὐ τιμῆς ἕνεκα μᾶλλον ἢ χρείας ᾗ καὶ μαντείαν ἐπείθετο, πεπεισμένος, ὡς ἀληθῆ προείπουσιν ἐπὶ πᾶσι τοῖς καταρθωμένοις αὐτῷ“ etwas Wahres zum Grunde liegen, dies nämlich, daß auch in einer Zeit, da Conſtantin nicht mehr mit Bewußtſeyn Heide ſeyn wollte, er noch unwillkürlich von dem heidniſchen Aberglauben beherrſcht wurde.

1) τὴν σὴν σφραγῖδα (das Kreuzeszeichen) παντὸς προβαλλόμενος.

2) τοῖς σοῖς τῆς σῆς ἀρετῆς ἑπόμενος συνθήμασιν, ἐπὶ τοὺς πολεμίους πρόειμι.

Deshalb habe ich meine Seele, von Liebe und Furcht rein durchdrungen, dir geweiht, denn ich liebe aufrichtig deinen Namen, ich verehre deine Macht, welche du durch viele Beweiſe mir geoffenbart und wodurch du meinen Glauben feſter gemacht haſt" [1]). Und in einem Briefe an den Biſchof Euſebius von Cäſarea ſagt er: „Da jetzt die Freiheit wieder gegeben und jener Drache durch die Vorſehung des großen Gottes und meinen Dienſt von der Verwaltung des Reichs vertrieben worden, ſo glaube ich, daß die göttliche Macht auch Allen offenbar worden, und daß diejenigen, welche aus Furcht oder Unglauben in manche Vergehungen gefallen ſind, zur Erkenntniß des wahren Gottes [2]) und zur wahren und rechten Lebensverfaſſung gelangen werden." Das was Conſtantin in dieſer ſchriftlichen Erklärung ausſpricht, ſtellte er ſichtbar durch ein Bild dar, das er vor dem kaiſerlichen Pallaſte in der neuen Reſidenz zu Conſtantinopel aufführen ließ: Eine Reihe von Wachsfiguren, darſtellend den Kaiſer, das Kreuzeszeichen über ſeinem Haupte, unter ſeinen Füßen einen von einem Pfeile durchbohrten Drachen [3]).

---

1) Euseb. de v. C. II. 55.

2) τὸ ὄντως ὄν, nach der platoniſchen Ausdrucksweiſe. Die kaiſerliche Hofſprache neigte ſich bald mehr zur kirchlich-dogmatiſchen und bibliſchen, bald mehr zur helleniſch-philoſophiſchen hin.

3) Euseb. de v. C. III. 3. Ganz ähnlich der Münze, welche Eckhel l. c. S. 88. darſtellt: eine Schlange unter dem Labarum liegend, über demſelben das Monogramm Chriſti — Symbol der spes publica. Wenn ſich auch nicht mehrere Münzen Conſtantins finden, welche auf den Sieg durch das Kreuz anſpielen, ſo kann dies doch nicht als Beweis dagegen gelten, daß jener Sage etwas Wahres zum Grunde

Man würde Unrecht thun, wenn man in allen dieſen öffentlichen Erklärungen und Darſtellungen nur eine chriſtliche Modeſprache oder eine abſichtliche, ſelbſtbewußte Heuchelei ſehen wollte; die Sprache und Handlungsweiſe Conſtantins erklärt ſich weit natürlicher, wenn man hier würklich zum Theil das Bild ſeiner inneren Ueberzeugung erkennt. Wir bemerkten ſchon oben, daß er für gewiſſe religiöſe Eindrücke nicht unempfänglich war, er erkannte die beſondere Leitung Gottes in der Art, wie er aus allen Gefahren gerettet, zum Sieger über alle ſeine heidniſchen Gegner, und endlich zum Herrn der ganzen römiſchen Welt gemacht worden. Es ſchmeichelte ſeiner Eitelkeit, der Liebling Gottes zu ſeyn, durch den Er das Reich der böſen Geiſter (der heidniſchen Götter) ſtürzen wollte, die Männer ſeiner chriſtlichen Umgebung thaten gewiß das Ihrige, um ihn in dieſem Glauben zu befeſtigen, wie ſie zum Theil ſelbſt ſich dies eingebildet hatten, beſtochen durch den äußerlichen Glanz, der den Kaiſer umgab, und der von ihm auf die äußerliche Kirche überging, durch das, was die Kaiſermacht, der nichts mehr entgegenſtand, dem äußerlichen Intereſſe der Kirche gewähren konnte. Freilich hätte Conſtantin inne werden ſollen, daß es ihm nicht ſowohl um

liege. Sonſt müßte man auch daraus, daß ſich überhaupt nicht mehr Münzen Conſtantins mit chriſtlichen Symbolen finden, gegen die unläugbaren öffentlichen Schritte deſſelben zu Gunſten der chriſtlichen Kirche etwas folgern können. Es frägt ſich aber auch, ob hinlänglicher Grund vorhanden iſt, die Münze, welche eine Darſtellung der ganzen Begebenheit, wie ſie Conſtantin dem Euſebius erzählte, enthält, bei Eckhel l. c. 84. Col. II. für ächt zu erklären.

die Sache Gottes als um die Befriedigung seines Ehrgeizes und seiner Herrschsucht zu thun war, daß Treulosigkeiten und Ausbrüche unedler Rachsucht oder Handlungen despotischen Argwohns, wie sie in seinen politischen Handlungen vorkamen, nicht zu einem Werkzeuge und Knechte Gottes, wie er seyn wollte, passen; aber es war hier die traurige Selbsttäuschung und Selbstbelügung, die Heuchelei von dem eigenen Gewissen, die bei den Mächtigen der Erde, welche die Religion zur Losung führen, so oft sich findet, und die so leicht sich bei ihnen einschleicht und Herrschaft gewinnt, weil so schwer die Wahrheit durch die Menge des Scheins, der sie umgiebt, hindurchdringen kann, weil so viele ihnen naheten, welche selbst durch den Schein geblendet, noch mehr durch den Schein sie blendeten, weil Keiner ihnen nahete, der die Unbefangenheit oder den Muth hatte, den Schein ihnen aufzudecken, Schein von Wahrheit sie unterscheiden zu lehren. Das gilt auch von dem Constantin. Wie können wir uns darüber wundern, daß Constantin in solcher Selbstbelügung fortgeht, wenn selbst Eusebius, einer der besten unter den Bischöfen, welche dem Hofe nahe standen, so verblendet ist durch das was der Kaiser für die äußerliche Verbreitung und den äußerlichen Glanz der Kirche gethan hat, daß er auch alles was Herrschsucht, die Keinen neben sich duldete, auf Kosten der Treue und Menschlichkeit in dem Kriege gegen Licinius dem Kaiser eingegeben, aus den reinsten Triebfedern eines Knechtes Gottes abzuleiten wußte, daß er ihn in einem Kriege, der wohl aus keinem andern Grunde als selbstsüchtiger Politik unternommen worden, (in welchem freilich Eusebius, weil er gegen einen Verfolger der Christen

geführt worden, einen Kampf für die Sache Gottes sah,) die Schlachtbefehle nach einer besondern göttlichen Eingebung, die er durch sein Gebet erhielt, ertheilen ließ [1]. Bischöfe in der Umgebung des Kaisers vergaßen ja so sehr, welches Geistes Kinder sie seyn sollten, daß auf Veranlassung der Feier des dritten Jahrzehntes seiner Regierung (der tricennalia) Einer ihn selig pries, weil er in dieser Welt von Gott zum Herrscher über Alles gesetzt sey, und in der zukünftigen Welt mit dem Sohne Gottes regieren werde. Das Gefühl des Constantinus selbst empörte sich gegen eine solche Zusammenstellung. Er ermahnte den Bischof, daß er nicht wagen soll, Solches zu reden, sondern vielmehr ihm erbitten soll, daß er in dieser und in jener Welt Knecht Gottes zu seyn gewürdigt werde [2].

Constantin wünschte nun alle seine Unterthanen zu Einer Gottesverehrung zu vereinigen, er sprach diesen Wunsch öffentlich aus, und er wandte gern alle Mittel an, die zur Erfüllung seines Wunsches beitragen konnten, aber er war entschlossen, keine Gewalt zu diesem Zwecke anzuwenden, er sprach die Grundsätze der Toleranz und der allgemeinen Gewissensfreiheit noch öffentlich aus, und er verwahrte sich ausdrücklich gegen das Gerücht, das aus sehr natürlichen Ursachen entstanden war, daß er mit Gewalt das Heidenthum unterdrücken wolle. So erklärt er in der schon angeführten Proklamation an die Orientalen: „Die Irrenden mögen sich freuen, gleichen Genuß des Friedens und der Ruhe mit den Gläubigen zu erhalten, eben diese Wieder-

1) De v. C. II. 12. θεοφανειαις ἐτυγχανεν, θειοτερᾳ κινηθεις ἐμπνευσει.

2) Euseb. v. C. L. IV. 48.

herſtellung des gemeinſamen Verkehrs unter den Menſchen [1]) kann die Leute auch auf den rechten Weg hinführen. Keiner beunruhige den Andern, Jeder handle nach der Neigung ſeiner Seele. Die Gutgeſinnten müſſen überzeugt ſeyn, daß diejenigen allein heilig und rein leben werden, welche du ſelbſt rufeſt, in deinen heiligen Geſetzen Ruhe zu finden. Diejenigen aber, welche ſich ſelbſt davon entfremden, mögen, weil ſie es wollen, die Tempel der Lüge behalten, wir haben das leuchtende Haus deiner Wahrheit, welches du uns gegeben haſt, wie es unſre Natur verlangt. Das wünſchen wir auch ihnen, damit auch ſie die Freude der gemeinſamen Eintracht mit genießen mögen. Doch Keiner beeinträchtige den Andern durch das, was ſeine eigene Ueberzeugung iſt. Durch das, was Einer erkannt hat, nütze er, wenn es möglich iſt, ſeinem Nächſten. Wenn es nicht möglich iſt, laſſe er ihn ſeinen Weg gehen, denn etwas Anderes iſt, dem Kampf für das ewige Leben freiwillig ſich unterziehen, etwas Anderes mit Strafen zwingen. Dies habe ich weitläuftiger auseinandergeſetzt, weil ich meinen Glauben an die Wahrheit nicht verborgen halten wollte, beſonders weil, wie ich höre, Einige ſagen [2]), daß der

1) αὐτη γαρ ἡ της κοινωνιας ἐπανορθωσις (vielleicht ipsa haec commerciio restitutio). Die unbeſtimmten Worte können auch heißen: der beſſernde Einfluß des Umgangs; doch für die erſte Erklärung ſpricht der Zuſammenhang.

2) Dieſe Einige können fürchtende Heiden oder in falſchem Eifer triumphirende Chriſten ſeyn, das letzte wohl natürlicher, zumal da der Kaiſer Ausdrücke gebrauchte, welche nur Chriſten gebrauchen konnten. Auf alle Fälle erhellt es, wie wichtig es dem Conſtantinus war, den leicht zu Gewaltthaten führenden Eifer der Chriſten zurückzudrängen und den beſorgten Heiden Vertrauen einzuflößen.

der Tempelcultus und die Macht der Finſterniß aufgehoben ſey. Rathen würde ich das allen Menſchen, wenn nicht die gewaltſame Herrſchaft des ſchlechten Wahnes zum Nachtheil der Wiederherſtellung des allgemeinen Wohls zu feſt in der Seele Einiger gegründet wäre" [1]).

Wo Conſtantin zuerſt einzelne Tempel zerſtören ließ, alte Cultusarten mit Gewalt unterdrückte, gaben die laſterhaften Ausſchweifungen, welche hier durch die Religion geheiligt wurden, oder die trügeriſchen Künſte, welche zur Erhaltung des heidniſchen Aberglaubens unter der leichtgläubigen Menge angewandt wurden, eine beſondere und gerechte Veranlaſſung dazu, wie da er den Tempel und geheiligten Hain der Aphrodite zu Aphaka in Phönizien, wo ſeit alter Zeit die abſcheulichſten Ausſchweifungen unter dem Namen der Religion ſtatt fanden, zerſtören ließ [2]), wie da er den ähnlichen abſcheulichen Cultus zu Heliopolis in Phönizien unterdrückte. Er erließ zugleich an die Bewohner dieſer alten Heidenſtadt ein Schreiben, in welchem er ihnen das Abſcheuliche dieſes Cultus vorſtellte und ſie zur Annahme des Chriſtenthums ermahnte. Er gründete hier eine Kirche mit einem vollſtändigen Clerus unter einem Biſchof, freilich wohl etwas zu früh, da noch keine Chriſten dort waren. Er gab dieſer Kirche reichliche Summen zur Unterſtützung der Armen, um durch leibliche Wohlthaten die Bekehrung der Heiden zu befördern. Wodurch freilich die Leute eher zur Heuchelei verleitet als zum Glauben geführt werden konnten [3]).

1) Euseb. de v. C. II. 56 und 60.

2) Euseb. de v. C. III. 55.

3) Euſebius l. c. III. 58. ſagt, daß hier Conſtantin gedacht

So war zu Aegae in Cilicien ein seit alten Zeiten berühmter Tempel des Aesculap, wo die Priester die Kenntniß gewisser Naturkräfte, vielleicht des Magnetismus (der incubationes), zur Heilung von Krankheiten benutzten, und diese Heilungen wurden der Macht des hier erscheinenden Gottes zugeschrieben und zur Beförderung des sinkenden Heidenthums gebraucht. Der Tempel war voll der Weihegeschenke und Inschriften derjenigen, welche ihre Gesundheit demselben verdankten. Berühmt waren insbesondere die Mittel, welche der Gott selbst durch Träume den Kranken, die sich hier niederlegten, eingeben sollte. Nicht bloß das Volk, sondern auch viele aus den höheren Ständen, Gelehrte, Solche, die Philosophen seyn wollten, priesen diese Wunderheilungen. Um dem Täuschungsspiele mit einem Male ein Ende zu machen, ließ Constantin den Tempel zerstören [1]). Welche Stütze dem Heidenthum, das solcher Mittel zu seiner Aufrechthaltung bedurfte, durch die Zerstörung dieses Tempels genommen wurde, das beweisen die Klagen eines Libanius über diesen Frevel und die Folgen desselben, daß jetzt die Kranken vergebens nach Cilicien wallfahrten [2]). Durch die Enthüllung und öffent-

habe, gleichwie der Apostel Paulus nach Philipp 1, 18. Wenn nur Christus verkündigt werde, möge es in unaufrichtiger oder aufrichtiger Gesinnung geschehen. Aber offenbar eine falsche Anwendung jener Stelle, die oft genug wiederholt worden. Paulus redet von einer Verkündigung aus nicht ganz lauterem Interesse, nicht von einer erheuchelten Bekehrung.

1) Euseb. de v. C. III. 56.

2) Liban. de templis Vol. II. 187.: „και νυν ους αγει μεν εις κιλικιαν νοσηματα, της του Ασκληπιου χρηζοντα χειρος, αι δε περι τον τοπον υβρεις απρακτους αποπεμπουσι“ und von

liche Ausſtellung ſolcher Götterbilder, denen wunderbare Kräfte zugeſchrieben worden, kamen manche Täuſchungskünſte der Prieſter an's Licht, und was bei dem getäuſchten Volke Gegenſtand der Verehrung geweſen war, wurde Gegenſtand des Geſpöttes; prächtige Tempel und Büſten der Götter wurden ihrer Schätze beraubt, von allen koſtbaren Materialien entblößt, dieſe zu nützlichem Gebrauche verwandt, Manches wurde an Privatleute verſchenkt. Viele Denkmäler der Kunſt aus den Tempeln wurden zur Ausſchmückung der Reſidenz gebraucht [1]).

Uebrigens brachte dieſes Verfahren gegen den heidniſchen Cultus, der verſchiedenen Beſchaffenheit der Heiden zufolge, nicht einerlei Würkung hervor. Die fanatiſchen Heiden, zumal diejenigen unter den Gebildeten, die ſich ein durch platoniſche Ideen vergeiſtigtes, myſtiſches Heidenthum zurecht gemacht und in ein aus verſchiedenartigen Elementen zuſammengeſetztes künſtliches Syſtem ſich hineinräſonnirt hatten, konnten durch keine Thatſachen irre gemacht werden, und ſie wurden durch die Entweihung der verehrten Heiligthümer, die ſie ruhig dulden mußten, nur erbittert; es gab Andere, welche von keinem ſolchen Fanatismus beherrſcht wurden, deren ungeſchminkter Aberglaube

---

den Prunkreden eines heidniſchen Rhetors unter dem Kaiſer Julian vermuthlich über die Zerſtörung dieſes Tempels: „νυν μεν την του θεου δυναμιν δικνυς εκ των επιγραμματων, ἁ ην των υγιαινοντων, νυν δε τραγωδων τον των ἀθεων κατα του νεω πολεμον, ἀδικουμενους εκετας, ουκ εω μενους ἀπαλλαγηναι κακων.“ Liban. ep. 607.

1) De v. C. III. 54. Liban. ed. Reiske III. 436. von Conſtantin: ἐγυμνωσε του πλουτου τους θεους. Den σεσυλημενος nennt er ihn ſchlechthin pro templis Vol. II. p. 183.

ſich auch leichter in ſeiner Nichtigkeit darſtellen ließ. Dieſe konnten durch ſolche plötzliche Eindrücke zum Bewußtſeyn ihres Wahnes gebracht und für die Erkenntniß des Evangeliums nach und nach empfänglich gemacht werden. Andere verſpotteten das, was ſie früher geglaubt hatten, ohne ſtatt des Aberglaubens einen wahren Glauben zu erhalten, ſie verfielen in gänzlichen Unglauben oder ſie begnügten ſich mit einem allgemeinen Deismus [1]). Merkwürdig iſt es, ein Beweis von der ſchon ſehr verminderten Gewalt des Heidenthums über die Volksgemüther, daß Bevollmächtigte des Kaiſers es wagen konnten, ohne irgend einen Schutz bewaffneter Macht ſich mitten unter große Volksmengen zu begeben, und berühmte Tempel zu plündern und verehrte Heiligthümer davon zu tragen [2]). Wie groß waren dagegen die Bewegungen, welche durch die Angriffe auf die chriſtlichen Bilder ſpäterhin in dem byzantiniſchen Reiche veranlaßt wurden!

Ferner ſuchte Conſtantin Chriſten zu den angeſehenſten Staatsämtern und den Statthalterſtellen in den Provinzen zu befördern. Da es ſich jedoch damals ſchwer durchſetzen ließ, die Heiden von den öffentlichen Staatsdienſten ganz auszuſchließen, und da er auch kein Geſetz dieſer Art erlaſſen wollte, ſo verbot er nur den Beamten Opfer anzuſtellen, was die bisherige Bedeutung des Heidenthums als Staatsreligion bei der Ausübung mancher öffentlichen Handlungen ihnen ſogar zur Pflicht gemacht hatte. Zuletzt wurde überhaupt das Aufrichten der Götzenbilder und das Opfern Allen verboten. Da aber noch ſo

1) Euseb. de v. C. III. 57.

2) Euseb. III. 54.

viele Heiden in angesehenen Staatsämtern sich befanden, da Constantin auch nicht geneigt war, durchgreifende Gewalt hier anzuwenden, so war es natürlich, daß diese Gesetze wenig beobachtet wurden. Daher denn auch der nachfolgende Kaiser Constantius dieses Verbot erst von Neuem einschärfen mußte [1]).

Religiöses Interesse bewog den Constantin, den christlichen Cultus zu befördern, aber nie wandte er gewaltsame Mittel zur Ausbreitung desselben an, nie nöthigte er irgend Einen, in Angelegenheiten der Religion gegen sein Gewissen zu handeln. Den Christen unter seinen Soldaten gab er alle Freiheit, am Sonntage die Kirche zu besuchen. Den nichtchristlichen unter denselben drang er nicht eine christliche Gebetsformel auf, er nöthigte sie nicht, christliche Gebräuche mitzumachen, wie die heidnischen Kaiser die Christen hatten zwingen wollen, heidnische Ceremo-

---

1) Dieses Verbot des Kaisers führt Eusebius an de v. C. II. 44, 45. IV. 23. und Sozom I. 8., der aber hier nur den Eusebius — und zwar nicht genau — abzuschreiben scheint. Der sicherste Beweis dafür, daß Constantin würklich ein solches Gesetz erlassen hatte, liegt darin, daß Constantius durch das erneute Verbot vom Jahre 341 das Vorhandenseyn eines solchen voraussetzte. Wenn Libanius dagegen in der Schutzrede für die Tempel von dem Constantin sagt, Vol. II. 162.: της κατα νομους θεραπειας ἐκινησεν οὐδε ἑν, und 183. ὡς οὐκ ἐπι τας θυσιας προηλθε, so muß man nicht allein berücksichtigen, daß es hier das Interesse des Libanius war, das was der erste christliche Kaiser zur Unterdrückung des Heidenthums gethan hatte, möglichst gering darzustellen, sondern auch, daß er das, was zu verschiedenen Zeiten geschah, verwechselte, und daß er auf die Würkungen jener Gesetze sah, die allerdings wohl noch gering waren.

nien mitzumachen. Er gebot den Heiden unter seinen Soldaten nur, sich vor der Stadt auf freiem Felde zu versammeln und hier auf ein gegebenes Zeichen folgendes auswendig gelernte Gebet in lateinischer Sprache herzusagen: „Dich allein erkennen wir als den wahren Gott, dich erkennen wir als Herrscher, dich rufen wir zur Hülfe an, von dir haben wir die Siege empfangen, durch dich haben wir unsere Feinde besiegt, dir danken wir für die gegenwärtigen Güter, von dir hoffen wir auch die zukünftigen, zu dir flehen wir Alle. Wir beten zu dir, daß du unseren Kaiser Constantin und seine frommen Söhne bei längstem Leben gesund und siegreich erhalten mögest" [1]). Zwar erhellt auch hieraus, was wir vielfach bemerken, daß der Kaiser von dem wahren Wesen der Gottesverehrung und des Gebets nicht den rechten Begriff hatte, und daß er auf äußerliche Religionsgebräuche ein zu großes Gewicht legte, denn schwerlich konnte ja bei der auf militairisches Commando erfolgenden Hersagung eines auswendig gelernten Gebets, noch dazu in einer Sprache, welche einem Theil der Soldaten nicht Muttersprache war, die Andacht statt finden, die allein dem Gebet seine Bedeutung giebt; aber es ist doch zu bemerken, wie der Kaiser auf die religiöse Ueberzeugung seiner Soldaten Rücksicht nahm. Er vermied hier absichtlich alles Christliche, es findet sich hier nichts, außer dem Monotheistischen, was mit dem Heidenthum durchaus unvereinbar wäre. Was nun Jenes betrifft, so rechnete Constantin den Glauben an Einen Gott wohl zu demjenigen, was Jeden die Betrachtung des Weltalls lehren

1) Euseb. de v. C. IV. 18, 19.

könne und deſſen nothwendige Anerkennung ſich bei Jedem vorausſetzen laſſe [1]), und ſodann konnten doch heidniſche Soldaten, welche nicht jedes Wort ſo genau nahmen, alles dies auch wohl auf ihren Zeus übertragen.

Wenn aber Conſtantin keine gewaltſame Mittel zur Ausbreitung des Chriſtenthums anwenden wollte, ſo folgt daraus noch nicht, daß er alle äußerlichen Mittel zu dieſem Zwecke verworfen, daß er eingeſehen hätte, wie das Chriſtenthum, alle äußerlichen Lockungsmittel und Stützen verſchmähend, nur durch die Kraft, mit der es auf die Ueberzeugung und im Leben der Menſchen würke, ſich ſelbſt Bahn machen wolle. Wir haben von ihm ſelbſt eine merkwürdige Erklärung über die Mittel, durch welche man die Ausbreitung des Chriſtenthums befördern müſſe. Auf dem Concil zu Nicäa ermahnte er die Biſchöfe, wegen des Beifalls der Predigten, des Ruhms der Rednergaben einander nicht gegenſeitig zu beneiden und nicht durch Eiferſucht Spaltungen zu ſtiften, auf daß ſie nicht den Heiden Anlaß gäben, die chriſtliche Religion zu verläſtern. Die Heiden könnten am leichteſten zum Heil geführt werden, wenn der Zuſtand der Chriſten ihnen in jeder Hinſicht als ein beneidenswerther erſcheine. Sie müßten wohl bedenken, daß der Nutzen der Lehrvorträge nicht Allen zu ſtatten kommen könne. Die Einen könnten dadurch, daß man ihnen zur rechten Zeit Lebensunterhalt darreiche (ſ. oben), angezogen werden, die Anderen pflegten ſich dahin zu wenden, wo ſie Schutz und Verwendung fän-

1) S. deſſen Erklärung bei Euseb. II. 58.

den (die intercessiones der Bischöfe s. unten), Andere würden durch eine freundliche Aufnahme gewonnen, Andere dadurch, daß man ihnen Ehrengeschenke mache. Es gebe nur Wenige, welche die Lehrvorträge aufrichtig liebten, selten seyen die Freunde die Wahrheit (also selten die aufrichtigen Bekehrungen) [1]). Deshalb müsse man sich nach Allen bequemen, nach Art eines Arztes Jedem das geben, was ihm zum Heil zuträglich sey, so daß von allen Seiten her die heilbringende Lehre bei allen verherrlicht werde. Ein Verfahren nach solchen Grundsätzen mußte natürlich aller Heuchelei Thor und Thür öffnen. So sehr auch leider! Eusebius, der Lobredner Constantins, durch den Glanz, welchen dieser auf die äußerliche Kirche verbreitet hatte, verblendet war, obgleich er gern nur Gutes von seinem Helden sagen wollte, so mußte er selbst doch zu den schweren Uebeln dieser Zeit, deren Augenzeuge er gewesen, die unbeschreibliche Heuchelei derjenigen rechnen, welche sich nur um zeitlicher Vortheile Willen für Christen ausgaben, welche durch zur Schau getragenen Eifer für

---

1) Euseb. III. 21. Ich setze die, wie mir scheint, durch Versetzung der Worte verfälschte Stelle hieher, so wie sie mir scheint durch die rechte Stellung der Worte verbessert werden zu müssen: „ὧν μαλιστα σωθηναι δυναμενων, οἱ παντα τα καθ'ἡμας αὐτοις ζηλωτα φαινοιντο, μη δειν ἀμφιγνοειν, ὡς οὐ τοις πασιν ἡ ἐκ λογων ὠφελεια συντελει. οἱ μεν γαρ ὡς προς τροφην χαιρουσιν ἐπικουρουμενοι. οἱ δε της προστασιας (ταις προστασιαις oder τας) ὑποτρεχειν ἐιωθασιν. ἀλλοι τους δεξιωσεσι φιλοφρονουμενους ἀσπαζονται και ξενιοις τιμωμενοι ἀγαπωσιν ἑτεροι. βραχεις δ' οἱ λογων ἀληθεις ἐρασται και σπανιος αὐ ὁ της ἀληθειας φιλος.“

den Glauben das Vertrauen des Kaiſers zu gewinnen wußten und von denen er ſich mißbrauchen ließ [1]).

Auffallend muß es erſcheinen, daß Conſtantin, obgleich er ſo großen Eifer für alle Angelegenheiten der chriſtlichen Kirche zeigte, obgleich er an den Verhandlungen einer Kirchenverſammlung über Lehrſtreitigkeiten Theil nahm, doch noch immer nicht die Taufe empfangen hatte, daß er immer noch kein Glied der Gemeinde der Gläubigen war, daß er noch keinem vollſtändigen Gottesdienſt, keiner vollſtändigen Feſtfeier hatte beiwohnen können. Er befand ſich noch in der erſten Klaſſe der Katechumenen (nicht die Katechumenen im engeren Sinne des Wortes, ſ. unten), obgleich ſchon vier und ſechzig Jahre alt. Er genoß bisher eine ungetrübte, friſche Geſundheit, zum erſten Male fühlte er die Gebrechlichkeit des Alters, Krankheit bewog ihn von Conſtantinopel nach der benachbarten, durch ſeine Mutter neu angelegten, kleinaſiatiſchen Stadt Helenopolis in Bithynien zu reiſen, um die dortigen warmen Heilquellen zu gebrauchen. Da ſein Uebel ſich verſchlimmerte und ihn ein Gefühl der Todesnähe ergriff, begab er ſich zum Gebet in die dem Andenken des Märtyrers Lucian geweihte Kirche. Hier leiſtete er zuerſt das vor dem Eintritt in die Klaſſe der im engeren Sinne ſo genannten Katechumenen gewöhnliche Sündenbekenntniß, und die Biſchöfe ertheilten ihm den Segen [2]). Er begab ſich ſodann nach einem Schloſſe

1) v. C. IV. 53. ἱερωτικὸν ἄλεκτον τῶν τὴν ἐκκλησίαν ὑποδυομένων καὶ τὸ χριστιανὸν ἐπιπλάστως σχηματιζομένων ὄνομα, οἷς ἑαυτὸν κατατίθεσθαι τάχα ἂν ποτὲ καὶ τοῖς μὴ πρέπουσιν ἐνετρέφετο.

2) Er erhielt zum erſten Male die χειροθεσία und wurde ſo unter die γονυκλινόντες aufgenommen.

bei der Stadt Nikomedien, wo er die Biſchöfe verſammelte, und in ihrer Mitte durch den Biſchof Euſebius von Nikomedien die Taufe empfing, kurz vor ſeinem Tode 337. Jetzt erſt konnte er den Vorſatz äußern, daß wenn ihm Gott das Leben ſchenke, er von nun an an der Verſammlung der Gemeinde Gottes und an allen Kirchengebeten mit allen Gläubigen Theil nehmen werde [1]).

Man muß zwar wohl beachten, daß damals nicht Alle gleich, wenn ſie zum Glauben kamen, die Taufe annahmen, ſondern Viele, zumal im Orient, es aufſchoben, bis eine beſondere innere oder äußere Fügung einen neuen Lebensabſchnitt bei ihnen herbeiführte (ſ. unten die Geſchichte des Cultus). Aber doch bleibt es immer auffallend, den an den Angelegenheiten der chriſtlichen Kirche ſolchen Antheil nehmenden Kaiſer bis in ſein vier und ſechzigſtes Jahr ungetauft bleiben zu ſehen. Man kann es ihm zwar glauben, was zu dem Charakter ſeiner Religioſität auch gut paßt, daß er die Abſicht hatte, im Jordan, deſſen Waſſer Chriſtus zuerſt durch ſeine Taufe geheiligt, ſich taufen zu laſſen [2]). Dies reicht jedoch nicht hin, ſeine lange Verzögerung der Taufe zu erklären. Höchſt wahrſcheinlich ſah er, heidniſchen Aberglauben in das Chriſtenthum übertragend, in der Taufe eine magiſche Sündentilgung, er ſchob die Taufe auf, um, wenn er auch nicht ſo ſtreng gelebt hätte, denn doch zuletzt von allen Sünden gereinigt zur Seligkeit übergehen zu können. Er meinte es

1) Euseb. IV. 62. οὕτως ἐμὲ συναγελάζεσθαι λοιπὸν τῷ τοῦ θεοῦ λαῷ καὶ ταῖς εὐχαῖς ὁμοῦ τοῖς πᾶσιν ἐκκλησιάζοντα κοινωνεῖν ἀπαξ ἀρέσθαι.

2) Euseb. de v. C. IV. 62.

daher wohl aufrichtig, wenn er bei dem Empfang der Taufe das sagte, was ihn Eusebius sagen läßt, daß er von nun an, wenn ihm Gott das Leben schenke, sich Gottes würdige Gesetze des Lebens geben werde [1]). Diese Bemerkung veranlaßt uns, eine unter den Heiden dieser Zeit verbreitete Sage über die Ursache der Bekehrung Constantins anzuführen, denn die Denkweise desselben, welche sich in seiner Vorstellung von der Taufe erkennen läßt, giebt uns auch den rechten Schlüssel zur Beurtheilung dieser Sage.

Constantin hatte, durch die Verleumdungen seiner zweiten Frau Fausta bewogen, im Anfall des Zorns, seinen Sohn, den Cäsar Crispus, den Stiefsohn der ersteren, tödten lassen. Da ihm seine Mutter Helena deshalb Vorwürfe machte, da er nachher erfuhr, daß ihm Falsches berichtet worden, hatte er durch grausame Rache an der Fausta zu dem ersten Verbrechen ein anderes hinzugefügt, er hatte sie in einem zu glühend gemachten Bade sterben lassen. Der Argwohn hatte ihn verleitet, seinen Schwestersohn, einen hoffnungsvollen Prinzen, Sohn des unglücklichen Licinius, hinrichten zu lassen, und noch mehrere Andere am Hofe sollen als Opfer seiner Leidenschaft oder seines Argwohns gefallen seyn. Da ihm endlich sein Gewissen Vorwürfe machte, so fragte er den neoplatonischen Philosophen Sopatros oder nach Anderen heidnische Priester, was er thun könne, um diese Verbrechen zu sühnen. Es wurde ihm geantwortet, daß es keine Lustration für solche Greuel gebe. Damals hatte sich ein

---

1) θεσμους ἠδη βιου θεῳ πρεποντας ἐμαυτῳ διατεταξομαι.

egyptiſcher Biſchof aus Spanien (wahrſcheinlich iſt Hoſius von Cordova gemeint) durch die Hofdamen am Hofe bekannt gemacht. Er ſagte dem Kaiſer, daß er in dem chriſtlichen Glauben Tilgung aller Sünden finden könne — und dieſe Verheißung, welche das Gewiſſen Conſtantins beſchwichtigte, bewog ihn zuerſt, ſich entſchieden für das Chriſtenthum zu erklären [1]). Gewiß iſt es, daß wenn ein ächter Verkündiger des Evangeliums den Kaiſer in dieſer Gewiſſensunruhe gefunden, dieſer nicht damit würde angefangen haben, ihn zu beruhigen, ſondern er würde ihn zuerſt zum vollen Bewußtſeyn ſeines ganzen inneren Verderbens, von dem dieſe in die Augen fallenden groben Ausbrüche der Sünde nur einzelne Aeußerungen waren, zu bringen geſucht, er würde ihm auch das Nichtige des guten Scheins, mit dem er oft dieſe innere Verderbniß übertüncht hatte, aufgedeckt, er würde ihm gezeigt haben, daß überhaupt kein opus operatum äußerlicher Luſtration auf den inneren Menſchen einwürken und Sünden tilgen könne, und dann, nachdem er dem ſtrafenden Gewiſſen alle täuſchenden, der Sünde zur Stütze dienenden Beſchwichtigungsmittel genommen hatte, nachdem er ihm gezeigt hatte, was wahre Buße ſey, würde er ihm in Chriſto den Erlöſer des wahrhaft bußfertigen, gläubigen Sünders dargeſtellt haben, ſtets warnend vor dem Scheinglauben, der in Chriſto nur einen Befreier von äußerlichen Leiden, welche das ſtrafende Gewiſſen der Einbildungskraft vormalt, und eine Stütze der Sündhaftigkeit ſuchen läßt. Aber es läßt ſich auch wohl denken, daß es unter den Hofbiſchöfen

1) Zosim. II. 29. Sozom. I. 5.

Keinen gab, der so zu dem Kaiser gesprochen hätte. So wie es dem Constantin ganz ähnlich sieht, daß er, von den Vorwürfen seines Gewissens gepeinigt, ein magisches Sühnmittel suchte, so konnte wohl ein der Reinheit evangelischer Gesinnung und der Reinheit christlicher Erkenntniß ermangelnder, durch den Glanz des Hofes bestochener Bischof dem Kaiser in der Taufe oder in dem Scheinglauben ein solches Sühnmittel nachweisen, und so auch selbst die Quelle des Heils ihm vergiften. Aber das Zeugniß der gegen das Christenthum und gegen den Kaiser feindselig eingenommenen Heiden leistet keine hinlängliche Gewähr für die Wahrheit der Erzählung, da sie so leicht Solches ersinnen konnten, so wie freilich auch das Schweigen der von einer Seite befangenen christlichen Geschichtschreiber gegen die Wahrheit der Erzählung nichts beweisen kann. Daß aber diese nicht buchstäblich wahr ist, beweiset, wie schon Sozomenus richtig bemerkt, der Anachronismus, denn viel früher, als Constantin diese Verbrechen begangen hatte [1]), hatte er sich entschieden für das Christenthum erklärt. Es kann also der Erzählung nur die allgemeine Wahrheit zum Grunde liegen, daß Constantin durch das Vertrauen auf das opus operatum äußerlicher Rechtfertigungsmittel, wie insbesondere auf die rechtfertigende Kraft der äußerlichen Taufe, die er vor seinem Tode zu empfangen sich vorbehielt, wie auf die Ver-

1) Die Hinrichtung des Crispus fiel nämlich mit den Vicennalien der Augustuswürde des Kaisers zusammen, in das Jahr 326, und in dem vorhergegangenen Jahre zeigte Constantin auf dem Concil zu Nicäa so entschiedenen Eifer für den christlichen Glauben.

dienſtlichkeit alles deſſen, was er für den äußerlichen Glanz der Kirche that, in ſeinen Sünden ſicher gemacht wurde, und es mag ſeyn, daß Biſchöfe des Hofes, ſtatt ihm dieſen verderblichen Wahn zu nehmen, ihn darin beſtärkten [1]). Das bemerkten die Heiden wohl, und dies mußte ihnen zur Verläſterung des Chriſtenthums dienen [2]).

---

1) Euſebius von Cäſarea war ein Mann, der etwas Höheres als das irdiſche Intereſſe kannte, der nicht unter die gewöhnlichen Hofbiſchöfe dieſer Zeit gezählt werden kann, und doch höre man, wie er ein Gaſtmahl ſchildert, welches der Kaiſer nach Beendigung des Niceniſchen Concils zur Feier der Vicenalia ſeiner Caeſarwürde den Biſchöfen gab: „Da der Kaiſer mit den Biſchöfen, unter denen er Frieden geſtiftet, ein Gaſtmahl hielt, brachte er dies gleichſam als des Gottes würdige Opfer durch dieſelben dar. Keiner der Biſchöfe war von der kaiſerlichen Tafel ausgeſchloſſen. Das, was hier geſchah, war über alle Beſchreibung erhaben. Die Soldaten der kaiſerlichen Leibwache umgaben ringsherum mit bloßen Schwerdtern das Thor des kaiſerlichen Pallaſtes. Die Männer Gottes (die Biſchöfe) gingen furchtlos mitten durch ihre Reihen in das Innere des Pallaſtes. Die Einen ſaßen nun mit ihm an Einer Tafel, die Andern hatten ihre Tafel zu beiden Seiten. Man hätte glauben ſollen, ein Bild des Reiches Chriſti zu ſehen.“ Euseb. vit. Constant. L. III. c. 15. Wenn man auch den verdorbenen rhetoriſchen Geſchmack dieſer Zeit bei der Beurtheilung ſolcher Ausdrücke mit berückſichtigt, ſo iſt doch gewiß, daß wer ſo ſchreiben konnte, nicht im Stande war, im Geiſte des Evangeliums als Seelſorger zu dem Kaiſer zu reden.

2) So läßt Julian in ſeiner ſarkaſtiſchen Schrift, Todtengeſpräch der Κατσαρες, den Conſtantin in der Unterwelt Allen zurufen: „Wer ein Wollüſtling, ein Mörder iſt, jeder Laſterhafte und Ruchloſe, komme vertrauungsvoll hierher, indem ich ihn mit dieſem Waſſer waſche, werde ich ihn ſogleich rein machen, und falls er wieder in dieſelbe Schuld verfällt, ſo will ich ihm, ſo er ſich nur an die

Wenn schon die Regierung des Kaisers Constantinus von der Wahrheit zeugt, daß der Staat, welcher durch die ihm zu Gebote stehenden weltlichen Mittel die Sache des Christenthums fördern will, der heiligen Sache weit mehr schaden kann, als die noch so feindselig sie bekämpfende weltliche Macht ihr schaden konnte, so gilt dies noch weit mehr von der Regierung seines Nachfolgers Constantius.

Constantius theilte die Regierung anfangs mit seinen beiden Brüdern Constantin d. J. und Constans, welchen beiden die Beherrschung des Abendlandes zufiel. Da der jüngere Constantin in dem Kriege gegen seinen Bruder Constans den Tod fand (J. 340), wurde Constans Herr des ganzen abendländischen, wie Constantius Herr des ganzen orientalischen Reiches, und da Constans 350 in der Empörung des Magnentius starb, so blieb Constantius Alleinherrscher in dem ganzen römischen Reiche. Obgleich nun die Maßregeln zur Unterdrückung des Heidenthums besonders von Constantius ausgingen, obgleich dieselben in seinem Reiche am strengsten und här-

---

Brust und an das Haupt schlägt, verleihen, daß er rein werde." ὁστις φθορευς ὁστις μιαιφονος ὁστις ἐναγης και βδελυρος ἰτω θαῤῥων. ἀποφανω γαρ ἀυτον τουτῳ τῳ ὑδατι λουσας, ἀυτικα καθαρον, και παλιν ἐνοχος τοις ἀυτοις γενηται δωσω το στηθος πληξαντι και την κεφαλην παταξαντι, καθαρῳ γενεσθαι. Und Libanius sieht darin, daß Constantin so gegen seine eigene Familie wüthete, eine Strafe seiner Tempelplünderungen. τις ὀυτω μεγαλην των περι τα ἱερα χρηματα δεδωκε νικην τα μεν ἀυτον ἀυτον μετιων pro templis p. 184. Vol. II.

teſten vollzogen wurden, wie auch überhaupt der Despotismus im Orient am drückendſten war, ſo waren doch im Ganzen die Grundſätze, nach denen er verfuhr, die in dem ganzen Reiche allgemein herrſchenden. Indem der Kaiſer Conſtantius das Geſetz der vorigen Regierung gegen die Opfer von Neuem einſchärfte im Jahre 341, gebietet er: „Es höre der Aberglaube auf, der Wahnſinn der Opfer werde abgeſchafft [1]). Wer nach dieſem Geſetz noch opfert, ſoll auf angemeſſene Weiſe beſtraft werden, doch wird die Strafe nicht näher beſtimmt.“

Wenn auch dieſes Geſetz ſich eigentlich nur auf das orientaliſche Reich beziehen ſollte, ſo wird doch in einem von den Kaiſern Conſtantius und Conſtans in Gemeinſchaft erlaſſenen und alſo für das ganze abend- und morgenländiſche Reich geltenden Geſetz vom Jahre 346 vorausgeſetzt, daß die Ausrottung des ganzen heidniſchen Aberglaubens geboten war [2]), und in demſelben Jahre verordneten beide Kaiſer wiederum gemeinſchaftlich, daß überall alle Tempel verſchloſſen werden ſollten, der Zugang zu ihnen ſolle Jedem unterſagt ſeyn, und ſo den verlorenen Menſchen die Freiheit des Verbrechens genommen werden [3]). Die Opfer werden bei Verluſt des Lebens und der Güter verboten. Da ſpäter unter dem Uſurpator Magnentius, obgleich er ſelbſt zum Chriſtenthum ſich bekannte [4]), doch den

1) Cod. Theodos. L. XVI. Tit. 10. c. 2. Cesset superstitio, sacrificiorum abolcatur insania.

2) Omnis superstitio penitus eruenda.

3) Licentiam delinquendi perditis abnegari.

4) Wie die Kreuzesfahne auf ſeinen Münzen beweiſet, ſ. Eckhel VIII. 122.

der heidniſche Cultus im Abendlande wieder größere Freiheit erlangt hatte — ſey es nun, daß der Uſurpator aus politiſchen Urſachen, oder aus Mangel an religiöſem Intereſſe ſich duldſamer zeigte, oder daß ohne deſſen Zuthun durch die dieſe Revolution begleitenden Verwirrungen die gegen den heidniſchen Cultus gegebenen Geſetze ihre Kraft verloren hatten — genug, Conſtantius hielt deshalb nach der Unterdrückung der Empörung im Jahre 353 als Alleinherrſcher für nöthig, ein neues Geſetz gegen die wieder eingeführten nächtlichen Opfer zu erlaſſen. Drei Jahre ſpäter (J. 356) gab er ein Geſetz, auch im Namen des damals ſchon im Herzen heidniſch geſinnten Cäſar Julianus, wodurch er von Neuem Lebensſtrafe gegen diejenigen, welche opferten oder Götzenbilder verehrten, feſtſetzt. Das Verhältniß hatte ſich umgekehrt, wie früherhin die Beobachtung des Heidenthums der Staatsreligion als eine Staatspflicht, das Bekenntniß zum Chriſtenthum als ein Staatsverbrechen erſchienen war, ſo konnte nun zwar nicht das äußerliche Bekenntniß zum Chriſtenthum geradezu als allgemeine Staatspflicht vorgeſchrieben werden, denn dagegen ſträubte ſich der Geiſt des Chriſtenthums gar zu ſehr, aber es erſchien doch die Ausübung des Heidenthums jetzt als politiſch gefährlich. Man war geneigt, die Heiden als die mit der Ordnung der Dinge Unzufriedenen zu betrachten, und der despotiſch argwöhniſche Conſtantius fürchtete, wo er von der Verrichtung heidniſcher Gebräuche, insbeſondere von Auguren, Haruſpicien, Orakelbefragen, Opfern hörte, daß Verſchwörungen gegen ſeine Regierung und ſein Leben vorhanden ſeyen. Es war in der ſpäteren Regierungszeit dieſes Kaiſers beſonders der unter dem wohl-

verdienten Beinamen der Kette (catena) berüchtigte Notarius Paulus, welcher den Argwohn des Constantius in solchen Dingen erregend und demselben zum Werkzeuge dienend als grausamer Verfolger wüthete. So geschah es, daß ein heidnischer Philosoph, Namens Demetrius Chytas aus Alexandrien, überführt wurde, mehreremal geopfert zu haben. Nicht sowohl aus religiösen Gründen, als aus politischen machte man ihm daraus ein schweres Verbrechen, indem man in einem feindseligen Sinne gegen den Kaiser unternommene heidnische Magie darin finden wollte [1]). Man traute seiner Aussage nicht, daß er von früher Jugend an nur, um die Götter sich gnädig zu machen, zu opfern gewohnt sey. Da er aber auf der Folter dieselbe Aussage standhaft wiederholte, wurde er nach seiner Heimath entlassen, obgleich er doch, wenn jenes kaiserliche Gesetz hätte streng vollzogen werden sollen, schon als opfernder Heide, nach seinem eigenen Bekenntnisse, die Todesstrafe verschuldet hatte. Heidnische Amulette zur Abwehrung von Krankheiten an sich tragen, in irgend einer Privatangelegenheit Astrologen befragen, konnte Einem leicht ein crimen majestatis, Martern und den Tod zuziehen [2]).

Constantius ließ zum großen Verdruß der Heiden mehrere berühmte Tempel zerstören, plünderte andere, verschenkte andre Tempel oder die Schätze derselben an christ-

1) S. Ammian Marcellin L. XIX. c. 12.

2) Ammian Marcellin l. c. Liban. pro Aristophane vol. I. p. 430. Merkwürdig sind besonders die Worte des Ammianus Marcellinus: »Prorsus ita res agebatur, quasi Clarium, Dodonaeas arbores et effata Delplorum, olim solennia in imperatoris exitium sollicitaverint multi.«

liche Kirchen oder an Günstlinge seiner Hofleute, daher zuweilen an die unwürdigsten Menschen. Die Tempelgüter, welche zu einem besseren der Religion geweihten Gebrauche hätten verwandt werden können, wurden oft das Ziel der Hab- und Raubsucht [1]), und, wenn Manche, welche durch Tempelplünderung reich geworden waren, sich allen Lüsten hingaben und sich endlich selbst durch ihre Schlechtheit Verderben bereiteten, so sahen hier die Heiden die Bestrafung des Tempelraubes durch ihre Götter, und sie weissagten aller Entweihung der Tempel ähnliche Strafen, wie man aus den Aeßerungen eines Libanius, Julianus sieht (s. unten).

Doch hielt es der Kaiser für billig, der Wuth der Tempelzerstörung Einhalt zu thun, um Nationalalterthümer, welche dem Volke theuer waren, zu erhalten. Er verordnete durch ein Gesetz vom Jahre 346, daß die außerhalb der Stadtmauern befindlichen Tempel unversehrt bewahrt werden sollten, indem an mehrere derselben Volksfestlichkeiten geknüpft seyen, der Ursprung gewisser öffentlicher Spiele, Kämpfe von denselben ausgegangen sey [2]). Als Constantius sich nach der Besiegung des Magnentius in Rom aufhielt, und dort die heidnischen Tempel in vollem

1) Liban. de accusatorib. III. 436. κατεσκαψε τους ναους και παντα ἱερον ἐξαλειψας νομον, ἐδωκεν ἀυτον (ἀυτους), οἱς ἱσμεν. Liban. Epitaph. Julian. 529. τον των ἱερων πλουτον εἰς τους ἀσελγεστατους μεμερισμενον. Ammian. Marcellin. L. XXII. c. 4. Pasti quidam templorum spoliis.

2) Cod. Theodos. L. XVI. Tit. X. c. 3. Nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo Romano praebentur priscarum sollennitas voluptatum.

Glanze sah, unternahm er nichts gegen dieselben, und das Heidenthum hatte als altrömische Staatsreligion noch so großes Ansehn, daß Manches, was zum heidnischen Cultus gehörte, in dem abendländischen Reiche unangetastet blieb, wie die Privilegien der Vestalinnen, die Priesterstellen, welche Römern aus angesehenen heidnischen Familien zuerkannt wurden [1]) (freilich hatten diese Aemter wohl Vieles von ihren alten Verrichtungen verloren). Nachdem schon Lebensstrafe gegen die Opfernden festgesetzt worden, trug der Praefectus urbis Tertullus, da die Meeresstürme die Proviantflotte in Rom anzukommen hinderten und eine Hungersnoth drohte, kein Bedenken, in dem Tempel der Castores bei der Mündung der Tiber öffentlich zu opfern, damit die Götter die Stürme besänftigen möchten [2]).

Während daß lügenhaft schmeichelnde heidnische Rhetoren, wie ein Libanius, Themistius, öffentlich zum Lobe des Kaisers sprachen, dem sie als den Götterfeind in ihrem Herzen fluchten, gab es doch unter den christlichen Kirchenlehrern manche kräftige, freimüthige Stimmen, welche ihm erklärten, daß er, indem er durch äußerliche Macht das Christenthum fördern wolle, demselben vielmehr schade als nütze, Stimmen, welche die durch das Christenthum an's Licht gebrachten Grundsätze von Gewissens- und Glaubensfreiheit, wie dieselben zuerst von den Vertheidigern des Christenthums den heidnischen Kaisern waren vorgehalten worden, jetzt dem politische und christliche Gesichtspunkte vermischenden christlich seyn wollenden

1) S. Symmach relat ad Valentinian. L. X. ep. 61.

2) Ammian Marcellin L. XIX. c. 10.

Kaiser vortrugen. Sehr treffend spricht Hilarius zu dem Kaiser Constantius: „Mit dem Golde des Staates belastet ihr das Heiligthum Gottes, und was den Tempeln entrissen, oder durch Gütereinziehung gewonnen oder durch Strafen erpreßt worden, bringt ihr Gott auf“ [1]). Schön spricht Athanasius [2]) von der Anwendung gewaltsamer Maßregeln für die Religion: „Es ist ein Beweis davon, daß sie selbst zu ihrem Glauben kein Vertrauen haben, wenn sie Gewalt anwenden und die Menschen gegen ihren Willen zwingen. So bricht der Satan, weil keine Wahrheit in ihm ist, mit Beil und Schwerdt ein, wo er Aufnahme findet. Der Heiland aber ist so sanftmüthig, daß er zwar lehrt: Will mir Jemand nachfolgen, und wer will mein Jünger seyn, daß er aber Keinen zwingt, zu dem er kommt, sondern daß er nur anklopft und spricht zur Seele: Thue mir auf, liebe Freundin (Hohelied 5, 2.), und wenn man ihm aufthut, geht er ein. Wenn man ihn aber nicht will, weicht er zurück, denn die Wahrheit wird nicht durch Schwerdt und Geschoß, nicht durch Heeresmacht verkündigt, sondern durch Ueberzeugung und Ermahnung [3]). Wie kann von Ueberzeugung die Rede seyn, wo die Furcht vor dem Kaiser herrscht? Wie von Ermahnung, wo der Widersprechende Verbannung und Tod zu erwarten hat?“ Derselbe sagt an einer andern Stelle: [4]) „Der wahren Frömmigkeit ist es eigen, nicht zu zwingen,

1) c. Constant. imperator. lib. c. 10.

2) Hist. Arian. §. 3.

3) ὁυ γαρ ξιφεσιν ἡ βελεσιν ουδε δια στρατιωτων ἡ ἀληθεια καταγγελλεται, ἀλλα πειθοι και συμβουλιᾳ.

4) Hist. Arian. §. 67.

sondern zu überzeugen, denn der Herr selbst zwang Keinen, sondern überließ es dem freien Willen eines Jeden, indem er zwar zu Allen sprach: Wenn Jemand nach mir kommen will; zu seinen Jüngern aber: Wollt ihr auch weggehn?" (Joh. 6, 67.)

Die Männer, welche mit christlicher Freimüthigkeit solche Wahrheiten aussprachen, dachten hierbei freilich nicht sowohl an das Verfahren des Kaisers gegen Heiden, als an dessen Verfahren gegen die streitenden Partheien der christlichen Kirche, ihr eigenes Interesse (denn sie gehörten gerade zu einer der äußerlichen Gewalt unterliegenden Parthei) kam hier mit dem, was der Geist des Christenthums verlangt, zusammen, und daher konnten sie dieses leichter anerkennen und im Gegensatze gegen die Verfahrungsweise ihrer Zeit es hervorzuheben veranlaßt werden. Es erhellt, daß dasselbe auch von dem Verfahren gegen die Heiden gesagt werden mußte; aber es frägt sich freilich, ob sie auch von dieser Seite eben so unbefangen diese Wahrheiten anerkannt und geltend gemacht haben würden. Gewiß waren wenigstens viele Kirchenlehrer von einem andern als diesem christlichen Geiste beseelt, es war ihnen nur um die äußerliche Unterdrückung des Heidenthums zu thun, ohne daß sie bedachten, ob auch die dazu angewandten Mittel dem Geiste des Evangeliums gemäß und geeignet wären, das Heidenthum in den Herzen der Menschen zu vertilgen. Julius Firmicus Maternus [1]) spricht zu den Kaisern Constantius und Constans: „Nehmt getrost den Tempelschmuck hinweg, verwendet alle

1) Von dem wir an einem andern Orte unter den Apologeten weiter reden werden.

Geschenke der Tempel zu eurem und des Herrn Nutzen. Nach der Zerstörung der Tempel seyd ihr durch Gottes Macht höher erhoben worden." Er huldigte dem für die Kaiser höchst verderblichen Wahn, als ob sie schon dadurch, daß sie die äußerlichen Denkmäler des Heidenthums zerstörten, sich als Christen bewiesen und sich der göttlichen Gnade versicherten. Er schildert noch dazu das politische Glück der Kaiser mit der gewöhnlichen übertreibenden Schmeichelei der Lobredner dieser Zeit, und verschweigt ihre Unglücksfälle. Sodann fordert er sie zur Bestrafung des Götzendienstes auf, erklärt ihnen, daß das göttliche Gesetz ihnen gebiete, mit Gewalt das ganze Heidenthum zu unterdrücken [1]). Indem er vergißt, welches Geistes Kinder die Christen seyn sollen, durch welche Mittel die christliche Kirche alle ihr entgegentretende irdische Macht überwunden, und endlich diese selbst sich dienstbar gemacht hatte, wendet er die Stelle des alten Testaments von der Todesstrafe gegen Götzendiener, die unter dem Volke Gottes auftraten, Deuteronom. Cap. 13., auf die Art an, wie christliche Kaiser gegen dieselben verfahren sollten. Weltlich gesinnte Bischöfe, welche durch ihren Wandel den Namen des Herrn unter den Heiden verlästern ließen, wie ein Georgius zu Alexandria, wütheten gegen das Heidenthum, und waren dagegen bereit, durch Alles, was sie vermöge ihres mächtigen Einflusses am Hofe geben konnten, Fürstengunst und Ehrenstellen aller Art, die Heuchelei derjenigen zu erkaufen, welchen das Irdische mehr galt als das Göttliche [2]).

1) C. 30. ut severitas vestra idololatriae facinus omnifariam persequatur.

2) Libanius sagt wohl was aus dem Leben der Zeit gegriffen

Wenn man das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum, wie es sich im römischen Reiche jetzt gestellt hatte, genauer betrachtet, so läßt es sich nicht verkennen, daß eine Gegenwürkung jenes letzteren, um sich wieder aus dem Drucke emporzuheben, schon vorbereitet war. So wie der Sache der Wahrheit nichts mehr schaden kann, als wenn man durch eine fremdartige Macht sie stützen und fördern will, und wenn man eben dadurch die Wahrheit selbst in Lüge verkehrt, so kann der Sache der Lüge nichts förderlicher seyn, als wenn man ihr den Schein der Wahrheit giebt, indem man ihr Märtyrer verschafft. Noch viel mehr hätte gewiß unter diesen Verhältnissen das Heidenthum gewinnen können, wenn nicht dieses aus den Schulen schwül-

---

ist, wenn er von einem auch unter der Regierung des Constantius in dem Bekenntnisse des Heidenthums standhaften Mann, dem Aristophanes, sagt: Welche Belohnungen hätte er nicht von dem Georgius erlangen können, wenn er in der Kirche ein öffentliches Bekenntniß des Christenthums ablegen und auf die Götter schimpfen gewollt hätte. Welche Präfektur von Aegypten, welche Macht bei den Eunuchen des Hofes und bei dem Kaiser selbst würde er ihm nicht verschafft haben? „ποιαν ουκ αν προυπιεν Αιγυπτον αντι ταυτης της κωμῳδιας? παρα τισιν ουκ αν ευνουχοις τον ανθρωπον απεφηνεν ισχυρον; ηπτετ' αν ευ ισθι, και της Κωνσταντιου κεφαλης ει την εαυτου κεφαλην προς Γεωργιον ηρειδεν.“ pro Aristophane Vol. I. 448. Es stimmt das überein mit der Schilderung, welche Athanasius von denen macht, die Christen werden, um geistliche Aemter, dadurch Freiheit von den Staatslasten und mächtige Verbindungen zu erhalten, welche mit jeder Glaubenslehre zufrieden sind, wenn sie nur ihre Exemtion von den Staatslasten und ihre mächtigen Verbindungen haben: „εως μονον εισιν αλειτουργητοι και προστασιαν ανθρωπινην εχουσι.“ Athanas. hist. Arianor. ad monachos, §. 78.

ſiger, myſtiſcher Philoſophen oder Sophiſten und eitler Rhetoren hervorgehende, den alten Volksaberglauben neu aufputzende Religionsgebäude etwas ſo ſehr in ſich ſelbſt Kraft- und Kernloſes geweſen wäre; ein Flitterwerk, das kaum Jemandem die Begeiſterung, Märtyrer zu werden, mittheilen konnte.

So viele hatten das Bekenntniß des Chriſtenthums nur erheuchelt, und waren dabei in ihrem Innern heidniſch geſinnt, oder geneigt, jede Religion anzunehmen, welche am Hofe am meiſten begünſtigt war; Andere hatten ſich eine Miſchung von Heidenthum und Chriſtenthum gemacht, in welcher oft nur heidniſche Namen mit chriſtlichen vertauſcht waren, in welcher chriſtliches opus operatum und Gepränge an die Stelle des heidniſchen getreten war, und aus welcher der Rückſchritt in das Heidenthum unter veränderten Umſtänden nicht ſo ſchwer werden konnte. Die Leidenſchaften, welche unter den Lehrſtreitigkeiten die Chriſten gegen einander ſelbſt zu wüthen antrieben, die unreinen Triebfedern, welche ſich insbeſondere durch den Einfluß des Hofes hier einmiſchten, der Eifer für eine Formelnrechtgläubigkeit und kirchlichen Ceremoniendienſt bei ſo Vielen, welche einen ganz anderen Geiſt als den des Evangeliums in ihrem Leben offenbarten; Alles dies mußte dazu dienen, die falſchen Anklagen gegen das Chriſtenthum unter den Heiden zu befördern, gleichwie in den früheren Jahrhunderten die Würkungen des Evangeliums in dem Leben der Gläubigen die Ausbreitung des Chriſtenthums beſonders befördert hatten. So erhielt ſich eine heidniſche Parthei, welche in ihrem Fanatismus, geſteigert durch die gewaltſamen Bedrückungen, das Schlechte in der chriſtlichen

Kirche für ihr Intereſſe benutzend, der Hoffnung ſich hingab, den Cultus ihrer Götter einſt ſiegreich wiederhergeſtellt zu ſehen.

Was dieſe Parthei beſeelte, war größtentheils keineswegs ein Fanatismus rein religiöſer Art, es war die blinde Liebe zu dem helleniſchen und römiſchen Alterthum, zu helleniſcher Kunſt und Wiſſenſchaft, welche dieſen Heiden freilich nicht ohne Grund mit der alten Religion eng zuſammenzuhängen ſchien, die enthuſiaſtiſche Anhänglichkeit an alles Altgriechiſche oder Altrömiſche, welche mit Haß gegen das Chriſtenthum, das eine neue, geiſtige, ihnen unverſtändliche Schöpfung mit ſich führte, ſie erfüllte. Daher geſchah es, daß das Heidenthum unter Rhetoren, Philoſophen, Literatoren ſeine eifrigſten Beförderer hatte, und daß ſich die Anhänglichkeit an daſſelbe in manchen alten angeſehenen römiſchen und griechiſchen Familien beſonders erhielt. Die Rhetoren, welche ſich offen zum Heidenthum bekannten, oder welche, wenn gleich ſich zum Chriſtenthum äußerlich bekennend, doch im Herzen heidniſch geſinnt waren, hatten Mittel genug, wenn ſie auch keine offenen Angriffe auf das letztere in ihren Vorträgen zu machen wagten, doch bei der Erklärung der alten Schriftſteller den Gemüthern der Jugend unvermerkt eine dem Chriſtenthum widerſtreitende Richtung mitzutheilen. Wie wir es ſchon in der verfloſſenen Periode bemerkten, ſo blieb auch in dieſer die aus der neoplatoniſchen Philoſophie abgeleitete religiöſe Symbolik das bedeutendſte Mittel, um das Heidenthum dem Chriſtenthum gegenüber aufzuputzen, und dem Todten ein erkünſteltes Leben mitzutheilen; durch ſpekulative Ideen und myſtiſche Anſchauungen ſollte aller ab-

geſchmackte Aberglauben einen höheren Sinn erhalten. Eine viel verſprechende Theurgie und Geheimnißkrämerei trug auch noch dazu bei, viele mehr von einem eitlen Fürwitze, der in das dem menſchlichen Geiſte Verſchloſſene einbringen wollte, als von wahrem religiöſen Bedürfniſſe getriebene Gemüther anzuziehen und durch Täuſchungskünſte zu feſſeln. Doch konnte auch in der Kunſt und Wiſſenſchaft von dem erſtorbenen Heidenthum nichts Schöpferiſches mehr ausgehn, alle ſchöpferiſche Kraft war nur im Chriſtenthum, nur dieſes konnte der aus helleniſcher Kunſt und Wiſſenſchaft entlehnten Form einen neuen beſeelenden Geiſt mittheilen. Diejenigen, welche, ſtatt der neuen höheren Schöpfung, durch die alles neu und verjüngt werden ſollte, ſich hinzugeben, am Grabe der längſt erſtorbenen alten Welt trauerten, konnten nur aus alten flicken der Rhetorik, Philoſophie, Literatur ein eitles Prunkſtück zuſammen ſetzen.

Aus dem Geſagten läßt es ſich leicht erklären, daß, wenn einmal ein heidniſcher Kaiſer wieder den Thron beſtieg, dieſes Heidenthum noch einen Verſuch, wieder die Oberhand zu gewinnen, machen konnte, denn von der Willkür des Kaiſers hing ja jetzt für den Augenblick alles ab, wenn gleich freilich keine menſchliche Willkür die Macht hatte, das Erſtorbene würklich in's Leben zurückzurufen — und dazu nun, daß wiederum ein heidniſcher Kaiſer herangezogen wurde, mußte Conſtantius ſelbſt würken, wie er immer der chriſtlichen Kirche, für die er eiferte, am meiſten ſchadete.

Es war Julian, der Vetter des Conſtantius, deſſen Uebertritt zum Heidenthume ſich ſowohl aus ſeiner

Eigenthümlichkeit als aus ſeinem Lebens- und Bildungsgange leicht erklären läßt. Es bedurfte ja aber überhaupt nur einer etwas anderen Wendung, ſo konnte die der conſtantiniſchen Familie eigene Richtung zum Aeußerlichen und Scheinenden in der Religion, ſtatt zum Chriſtenthume, zum Heidenthum hinführen — und dieſe Wendung erhielt Julian von ſeiner frühen Kindheit an. Da er, wie es heißt, in früher Jugend durch den Argwohn ſeines Vetters, der die natürlichen Gefühle der Blutsverwandtſchaft verleugnete, ſeine theuerſten Verwandten verlor, ſo konnte dies auf das Gemüth des Julians keinen der Religion, welche an dem kaiſerlichen Hofe herrſchte und für welche Conſtantius ſo großen Eifer zur Schau trug, günſtigen Eindruck machen, wenn er auch damals, als dies geſchah, zu jung war, als daß er ſich eines ſolchen Eindrucks hätte bewußt werden können. Sorgfältig ſuchte man den Knaben und Jüngling von der Anſteckung des Heidenthums fern zu halten und ihn an das Chriſtenthum zu feſſeln, eben ſowohl aus politiſchem als aus religiöſem Intereſſe, weil die Verbindung des Prinzen mit der heidniſchen Parthei politiſch gefährlich werden konnte. Aber man wählte nicht die rechten Mittel, um dies zu erreichen. Was ihm auf ſolche Art aufgedrungen wurde, konnte zumal bei einem von Natur den Zwang haſſenden Gemüthe nicht leicht tiefe Wurzel faſſen. Die ängſtliche Bewachung konnte ihn leicht nach dem, was man ihm fern halten wollte, nur lüſtern machen. Und die Männer, welche der Hof zu ſeinen Organen gebrauchte, waren auch ſchwerlich geeignet, den Samen eines tief eingehenden Chriſtenthums in das Gemüth des Julianus einzuſtreuen, ſolche Eindrücke in ſeinem

Herzen zurückzulaſſen, durch welche ſeinem inneren Leben eine entſchiedene chriſtliche Richtung mitgetheilt werden konnte. Zum Eifer in äußerlichen Religionsübungen, welche die Einbildungskraft beſchäftigten, hielt man ihn und ſeinen Bruder Gallus, als ſie in der Einſamkeit unter wachſamer Obhut auf einem Landgute in Cappadocien, Macellum, erzogen wurden, beſonders an. Selbſt ihre Spiele mußten die Farbe von Andachtsübungen an ſich tragen. So z. B. wetteiferten ſie mit einander, auf dem Grabe des in dieſem Lande beſonders verehrten vorgeblichen Märtyrers Mamas eine Kapelle aufzubauen. Die Knaben konnten an alles dies leicht gewöhnt werden und die Gewöhnung konnte ihre Macht behalten, wo keine kräftigere Gegenwürkung auf das Innere des Gemüths ſtatt fand, wie bei dem Gallus; aber nicht ſo, wo bald ein mächtigerer Einfluß, als der religiöſe Mechanismus war, entgegenwürkte, wie bei dem Julianus.

Beide ſollten für den geiſtlichen Stand gebildet werden; ſie wurden zu Vorleſern in der Kirche geweiht, ſo wenig auch Beider Gemüthsart für den geiſtlichen Stand paßte. Dies Amt, das dem Jüngling übergeben war, mußte häufige Beſchäftigung mit der Bibel veranlaſſen, wie denn auch würklich Julians Schriften zeigen, daß er den Buchſtaben der Bibel wohl kannte, aber was konnte das helfen, wenn ſein Geiſt eine Richtung erhielt, welche ihn für das innere Verſtändniß derſelben durchaus nicht empfänglich machte, und wenn er ſtets fern davon blieb, die Lehre der heiligen Schrift in das Herz zu faſſen. Der Homer wurde ihm dagegen von einem Manne erklärt, welcher der Einbildungskraft des Jünglings eine Begei-

sterung für seinen Autor mitzutheilen wohl besser verstand, als es die Geistlichen verstanden, die Liebe zu dem göttlichen Worte seinem Herzen einzupflanzen. Es war ein Rechtsgelehrter, Nikokles, der für die griechische Literatur großen Eifer hatte, nach der Art der damaligen Platoniker den Homer vermittelst einer allegorischen Erklärung als Führer zu einer höheren Weisheit betrachtete [1]). Wahrscheinlich war derselbe seiner Ueberzeugung nach ein Heide [2]), wenn er auch diese nicht laut werden ließ — und es läßt sich denken, daß ein Solcher vielmehr geeignet war, unvermerkt etwas dem Christenthum Feindseliges in das Gemüth des Jünglings einzustreuen, als die christliche Richtung bei ihm zu fördern. Ohnehin konnte ja das Licht, in welchem ein Solcher ihn den Homer erblicken ließ, schwerlich zum Christenthum passen. Es wurden hier zwei fremdartige, feindselige Elemente zugleich in seine Seele gebracht, wo das eine tief eindrang, das andere nur die Oberfläche berührte; zwar konnten diese beiden Elemente noch friedlich neben einander bestehen, um so mehr, je weniger in das Leben eingreifend jenes Christenthum war; aber leicht konnte nachher ein Kampf zwischen beiden von Außen her hervorgerufen werden, und leicht konnte nachher eine Religion bei ihm Eingang finden, die sich an jenes Grundelement seiner Bildung anschloß. So wurde ihm überhaupt eine große Liebe zu dem Studium der alten grie-

1) Liban. πρεσβευτικος προς Ἰουλιανον. Vol. I. p. 459. εἰδως εἰπερ τις, της Ομηρου γνωμης τα ἀποῤῥητα.

2) Sonst würde ihm Libanius schwerlich an der angeführten Stelle so großes Lob ertheilt haben.

chischen Dichter und Redner mitgetheilt, und diese Liebe zu der alten Literatur war dann der Anschließungspunkt für die Liebe zu dem alten Heidenthum, als der Lebensquelle dieser Literatur, wie dies Beides in der Ansicht der heidnischen Parthei unter den Gelehrten genau zusammenhängen sollte. Man sagte ja: mit der alten Religion sey auch die alte Literatur gesunken, auf die Schmach der Tempel unter dem Constantinus sey die Schmach der Literatur gefolgt, so ungerecht auch diese Beschuldigung zum Theil war, da diese Literatur ohne inneres Leben schon längst den Keim ihrer Auflösung in sich selbst trug, und erst durch das Christenthum den todten Gebeinen des Alterthums neues Leben mitgetheilt werden konnte [1]).

Nach sechsjährigem Aufenthalte auf dem Landgute in Cappadocien wurde Julian im Jahre 350 nach Constantinopel berufen, wo er sich nur mit literärischen Studien beschäftigte. Es wurde ihm hier nicht erlaubt, den Unterricht des offen zum Heidenthum sich bekennenden Rhetors Libanius zu benutzen, sondern ein Mensch von niederträchtiger Denkart, der Rhetor Ekebolios, der seine Religion nach der Hofluft richtete, der unter dem Constantius ein eifriger Christ und heftiger Gegner des Heidenthums war, wie er unter dem Julian ein eben so eifriger Heide und Gegner des Christenthums wurde, erhielt zum Lohn seiner Heuchelei den Auftrag, den Prinzen zu

---

1) Libanius sagt nicht ohne Grund zu Julian: ὁτι και προς τιμην των θεων ὑπ' αὐτων ἐκινηθης των λογων. Προς φωνητικ. Vol. I. p. 405. — οἰκεια και συγγεννη ταυτα ἀμφοτερα, ἱερα και λογοι. Vol. III. p. 437.

unterrichten [1]). Wie konnte ein solcher Erzieher dem Jüngling Liebe zum Christenthum einflößen!

Der thörichte Constantius, der häufig verblendet seinem eigenen Interesse entgegen handeln mußte, wo er es recht gut zu machen meinte, fürchtete den jungen Prinzen, der schon viele Aufmerksamkeit auf sich zog, zu Constantinopel zurückzulassen, während er selbst gegen den Magnentius nach dem Abendlande zog. Deshalb erlaubte er ihm nach Nikomedien in Bithynien zu gehen, um dort, an einem blühenden Sitze der Literatur, wo mehrere angesehene Rhetoren lehrten, seinen literärischen Studien obzuliegen. Doch war er dort der Ansteckung durch das Heidenthum weit mehr ausgesetzt, als zu Constantinopel, wo die Furcht und zeitliches Interesse auch diejenigen, welche im Herzen heidnisch gesinnt waren, eine christliche Larve anziehen ließen. Er mußte bei seiner Abreise von Constantinopel versprechen, daß er den Heiden Libanius, der auch damals zu Nikomedien lehrte, nicht hören wolle. Aber natürlich zog ihn das Verbotene desto mehr an; er verschaffte sich Abschriften von den Vorträgen des Libanius, die freilich,

1) Liban. epitaph. Julian. Vol. I. p. 526. σοφιστης τις τροφεως του κακως ἀγορευειν τους θεους μισθον ἐιχε τον νεον. Seinen Namen nennt Sokrates, L. III. c. 1.; derselbe erzählt auch das übrige im Texte Erwähnte, und noch dazu, daß er nach Julians Tode wieder den Christen spielen, daß er der Kirchenbuße, um in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen zu werden, sich unterziehen wollte, daß er vor der Kirchenthüre sich zur Erde niederwarf und der Gemeinde zurief: Tretet mich mit Füßen, ich bin das dumme Salz, πατησατε με, το ἀλας το ἀναισθητον. Socrat. L. III. c. 13.

freilich, nach ſeinen uns gebliebenen Schriften zu urtheilen, ſo arm an Ideen und Gefühlen, ſo inhaltsleer und reich an rhetoriſchem Flitterwerk, wie ſie waren, nur ein ſehr verbildetes, von geſunder Nahrung entwöhntes, von der Einfalt entfremdetes, und nach allem glänzenden Schein haſchendes Gemüth anziehen konnten. Durch den Geſchmack, den er an den Vorträgen des Libanius fand, kam er wohl nach und nach in die Verbindung mit der ganzen heidniſchen Parthei. An der Spitze derſelben ſtanden damals nebſt den Rhetoren die Platoniker, welche in Kleinaſien, beſonders zu Pergamus, ihre Schulen hatten. Unter ihnen waren die Vornehmſten der alte Aedeſius, Chryſanthius, Euſebius, Maximus. Der letzte war dabei noch ein geſchickter Gaukler, der ſich rühmte, durch übernatürliche Kräfte große Dinge hervorbringen zu können. Dieſe Platoniker unterhielten mit den Heiden zu Nikomedien eine enge Verbindung. Einen Jüngling, der einſt einen ſo bedeutenden Platz im Staate einnehmen konnte, zu gewinnen, war ihnen natürlich wichtig und mancher Künſte werth. Es iſt leicht zu erklären, daß das durch die rhetoriſche Bildung ſchon verſchrobene, eitle, nach dem Glänzenden und Scheinenden haſchende Gemüth Julians durch das vornehmthuende philoſophiſch-myſtiſche Heidenthum, das dieſe Leute vortrugen, durch ihre hochtönenden Redensarten von der himmliſchen Abkunft der Seelen, von ihrem Herabſinken zur Materie, über das was ihr Kerker und was ihre Freiheit ſey, ihre vorgeblichen Aufſchlüſſe über Götter und Dämonen, daß ein ſolches Gemüth durch Alles dieſes mehr angezogen werden konnte, als durch das einfache Evangelium, wenn ihm dieſes wäre verkündigt

worden. Das Chriſtenthum aber, welches er damals hatte, jenes auf das Aeußerliche gerichtete Chriſtenthum konnte leicht in's Heidenthum übergehen. Nun zeigte man ihm noch Proben von den heidniſchen Wahrſagerkünſten, welche ihn überraſchten und täuſchten, man zeigte ihm Weiſſagungen [1]) von einem bevorſtehenden Triumph der Götter, und man ſchmeichelte ihm gar mit der Hoffnung, daß er zum Werkzeuge deſſelben beſtimmt ſey. Den größten Einfluß auf ihn erhielt der marktſchreieriſche Maximus, der von Epheſus herübergekommen war; denn dieſer war ganz der Mann, um einen Jüngling wie Julianus zu feſſeln. Er nahm ihn mit ſich nach Jonien, und dort in der Umgebung der neoplatoniſchen Philoſophen und Hierophanten wurde das zu Nikomedien angefangene Werk vollendet. Julian wurde aus einem unter chriſtlichem Schein dem Heidenthume, ohne daß er ſich ſelbſt deſſen bewußt worden, in der Geſinnung zugewandten, mechaniſchen Chriſten ein entſchiedener, eifriger Heide [2]).

---

1) Darauf ſpielt Libanius an in ep. 701., wenn er unter Julians Regierung ſchreibt, νυν της αληθειας τοκρατος, τα μεν λογισμοις, τα δε μαντειαις ευρισκομενης.

2) Es ſind hier beſonders die Nachrichten des Libanius, der damals zu Nikomedien Rhetor und alſo zum Theil Augenzeuge war, wichtig. προσφωνητικ. προς Ιουλιανον Vol. I. p. 408. Von Julians Aufenthalt in Nikomedien: ου γαρ τις σπινθηρ μαντικης αυτοθι κρυπτομενος μολις διαφυγων τας χειρας των δυσεβων (die harten Verfolgungen der chriſtlichen Kaiſer gegen die heidniſchen Wahrſagerkünſte ſ. oben) υφ' ᾧ δη πρωτος τοφανεις ανιχνευων το σφοδρον μισος κατα των θεων επεσχες (wohl Hoffnungen, welche ihm ſelbſt hinſichtlich deſſen, was er einſt werden ſollte, gemacht wurden), dann ſeine Reiſe nach Jonien, wo er durch den de-

Obgleich Julian seinen Uebertritt zum Heidenthum, er ihm, wenn er dem Constantius bekannt wurde, den

---

κοντα και ὀντα σοφον, d. i. den Maximus, zur vollen Erkenntniß der Wahrheit geführt wird. Epitaph. Julian. l. c. 528. unbestimmter, wie er während seines Aufenthalts in Nikomedien, als er einst mit Platonikern zusammenkam und deren Vorträge über göttliche Dinge hörte, mit einem male anderes Sinnes wurde. εἰς Ἰουλιανον Αυτοκρατορ. ὑπατον l. c. 376. ἐκεινην ἐγω την ἡμεραν ἀρχην ἐλευθεριας τῃ γῃ καλω, και μακαριζω τοπον τε ὁς την μεταβολην ἐδεξατο και τον της γνωμης ἰατρον, ὁς κινδυνον τον καλλιστον ἀυτος τε κινδυνευσας και τονδε πεισας, μετα του μαθητου τας κυανεας διεπλευσεν. (Die Ueberfahrt nach Jonien mit dem Maximus, was für diesen und den Julian allerdings eine große Gefahr war, wenn Julians Uebertritt zum Heidenthum entdeckt wurde.) Was Eunapius besonders in dem Leben des Maximus erzählt, ed. Boissonade Vol. I. p. 49. ff., kann zwar nicht als buchstäblich wahr angenommen werden, und ist auch zu wenig genau, um für die Zeitbestimmungen in diesem Abschnitte der Lebensgeschichte Julians gebraucht werden zu können; aber doch enthalten diese Erzählungen manches, was zur Charakteristik Julians wie des Maximus recht paßt. Als Chrysanthius dem Jüngling zuerst von den magischen Künsten des Maximus erzählt (die er durch seine Zauberformeln bewürkt habe, daß die Büste der Hekate lacht, die Fackeln in ihren Händen sich von selbst anzünden), wie es heißt, um ihn vor diesen der rein geistigen Philosophie fremdartigen Dingen zu warnen, ruft Julian aus: „Bleib du bei deinen Büchern, mir hast du den Mann gezeigt, den ich suchte," und er eilt von Pergamus zu ihm nach Ephesus. Aehnliche Dinge mögen wohl vorgefallen seyn, obgleich Zeit, Ort und Umstände hier nicht recht angegeben sind. Wenn Gallus während Julians Aufenthalt in Jonien ihm warnend schreibt, weil die Gerüchte von dessen Uebertritt zum Heidenthum in ihm Besorgnisse erregt hatten, so paßt dies auch hierher, und so auch wenn

Tod bringen konnte, zu verbergen besondere Ursache hatte, so konnte er bei seinen Verbindungen in Jonien doch nicht allen Argwohn vermeiden. Sein Bruder Gallus, der sich in der Nähe befand, hörte Gerüchte, die ihn besorgt machten. Aber ein Geistlicher aus Antiochia, der mit dem Julian in freundschaftlichen Verhältnissen stand, Aetius, beruhigte ihn, indem er ihm berichtete, daß derselbe die Kirchen und besonders die Märtyrerkapellen häufig besuche [1]), woraus man, da Aetius schwerlich zum Troste des Gallus dies erfunden hat, ersehen kann, welche Verstellungskunst Julian ausübte. Die Ermordung des Gallus (354), die Gefahren, in denen er selbst durch den Argwohn des Constantius sich lange Zeit hindurch befand, die Gefangenschaft, in der er gehalten wurde, alles dies mußte ihm den byzantinischen Hof und das hier zur Schau getragene Christenthum noch verhaßter machen. Der stets betrogene Constantius erlaubte ihm endlich, sich eine Zeit lang zu Athen, dem alten blühenden Sitze der literärischen Studien und des Hellenismus, aufhalten zu dürfen [2]). Heid-

---

Julian in seiner Proklamation an die Athenienser sagt, daß er bis in sein ein und zwanzigstes Jahr eifriger und fester Christ gewesen sey, denn dies würde mit seinem Aufenthalte in Nikomedien mit dem Jahre 351 zusammentreffen; nur muß man wohl bedenken, daß dies nicht buchstäblich zu verstehen ist, daß Julian selbst wohl nicht so klar sich dessen erinnern konnte, was nach und nach in seiner Seele vorgegangen war.

1) S. den Brief des Gallus an Julian. Julian. opp. 454.

2) Gregor von Nazianz, der damals gerade auch zu Athen studirte, schreibt in seiner orat. 20. p. 331.: βλαβερα τοις ἀλλοις Αθηναι τα εἰς ψυχην τοις ἐυσεβεστεροις και γας

nische Priester, Hierophanten und Rhetoren würkten hier zusammen, den Eifer für das Heidenthum noch mehr in ihm anzuregen, heidnische Jünglinge schlossen sich an ihn an, er wurde die geheime Hoffnung der ganzen heidnischen Parthei.

Während daß Julian schon mit der Würde eines Cäsar bekleidet, den Krieg in Gallien führte, mußte er aus Furcht vor dem argwöhnischen Constantius alles Mögliche thun, um seine heidnische Denkart verborgen zu halten, so daß er an dem Epiphanienfeste des Jahres 361 dem christlichen Gottesdienste zu Vienne beiwohnte [1]). Nur drei Männer, welche in ihrer religiösen Denkart mit ihm übereinstimmten und an seinem heidnischen Cultus im Verborgenen Theil nahmen, hatte er in seiner Umgebung, einen Sklaven, der sein Bibliothekar war, seinen Leibarzt Oribasius [2]), einen unternehmenden Mann, der auf Magie, Wahrsagerei und Traumdeuterei sich viel zu verstehen glaubte, und dadurch auf den Julian großen Einfluß hatte, und einen gelehrten Staatsmann, Salustius, welcher von dem Kaiser ihm beigesellt worden, seine Schritte zu bewachen, bald aber durch seine freundschaftliche Verbindung mit Julian Mißtrauen erregte und von ihm entfernt wurde.

πλουτουσι τον κακον πλουτον τα ειδωλα μαλλον της ἀλλης ἑλλαδος και χαλεπον μη συναρπασθηναι τοις τουτων ἐπαινεταις και συνηγοροις.

1) Ammian. Marcellin. L. XXI. c. 2.

2) Vergl. Julian. ep. ad Atheniens. Eunap. vit. Oribas. Eunapius sagt sogar, daß er den Julian zum Kaiser gemacht habe, was vermuthlich auf eben jene höhere Künste, auf welche Oribasius sich verstehen sollte, sich bezieht, s. den Brief des Julian an Oribasius in seiner kritischen

So war dem Julian seine religiöse Ueberzeugung durch die gewaltsame Unterdrückung immer theurer geworden, als er im Jahre 361 selbst zum Kaiserthron erhoben, nicht allein seine Grundsätze frei aussprechen, sondern auch nach denselben den Religionszustand im römischen Reiche umzubilden suchen konnte.

Wohl mehr als irgend einer seiner Vorgänger unter den römischen Kaisern ließ er das Amt eines Pontifex maximus sich angelegen seyn. Er hatte seine besondere Freude daran, zahlreiche Opfer darzubringen, selbst zu schlachten, und er machte sich durch seinen Eifer dabei oft den Christen lächerlich. Er arbeitete daran, eine nach seinen neoplatonischen Ideen gebildete mystische Hierarchie, in der jedoch aller alte Aberglaube des Heidenthums seinen Platz finden konnte, zu gründen; eine Erscheinung, welche sich oft in der Geschichte wiederholt, daß ein willkürliches speculatives System in die todte Form verjährten Aberglaubens ein erkünsteltes Leben hineinzubringen suchte. Julian erklärt sich in dem Briefe an einen hohen Priester für einen Feind aller Neuerung, besonders in Allem, was die Götter betreffe. „Die vaterländischen Gesetze hätten von Anfang an beobachtet werden sollen; denn offenbar seyen diese von den Göttern gegeben, sonst hätten sie nicht so schön seyn können“ [1]). Wir wollen hören, wie er den

---

Lage, worin er ihm auch einen Traum mittheilt. ep. 17. Ueber Salust. Zosim. L. III. c. 9. Julians Trostrede bei dem Abschiede von Salust. orat. 8. und ep. ad Athenienses.

1) Ep. 63. ad Theodos. φευγω την καινοτομιαν εν απασι μεν, ως οιμαι δικαιως, ιδιᾳ δε εν τοις περι τους θεους.

ganzen Bildercultus wiederherzuſtellen und gegen die Einwürfe der Chriſten zu vertheidigen ſucht, vermuthlich in einer Anweiſung, welche für ſeine Prieſter beſtimmt war: „Zuerſt iſt aus der höchſten Einheit die reine Geiſteswelt [1]) ausgefloſſen, welche die über alle Berührung mit dem Sinnlichen erhabenen, nur in rein geiſtiger Anſchauung lebenden Götter in ſich begreift; das Mittelglied zwiſchen dieſen und der geiſtig-ſinnlichen Menſchheit bilden die ewigen, lebendigen Bildniſſe jener unſichtbaren Götter am Himmel, die von den leuchtenden Weltkörpern umhüllten göttlichen Seelen, welche jene ſichtbar darſtellen und durch welche ſich der Einfluß derſelben bis auf die Erde verbreitet. Da aber dieſe großen himmliſchen Weſen dem ſinnlichen Menſchen noch zu fern ſind, und auch dieſen keine ſinnliche Verehrung, wie ſie der ſinnlichen Natur des Menſchen angemeſſen iſt, erwieſen werden kann, ſo ſind deshalb die Götterbilder auf Erden erfunden worden, damit wir ihnen die Verehrung erweiſend dadurch die Gnade der Götter uns erwerben ſollten, gleichwie diejenigen, welche den Bildern der Kaiſer ihre Verehrung erweiſen, ſich dadurch die Gnade der Kaiſer erwerben, wenn gleich die Kaiſer einer ſolchen Verehrung nicht bedürfen; denn dadurch, daß wir in demjenigen, was uns zu thun möglich iſt, unſere Bereitwilligkeit zeigen, beweiſen wir die wahre Frömmigkeit der Geſinnung. Wer aber das, was in ſeinen Kräften ſteht, vernachläſſigend nach dem, was über ſeine Kräfte hinausgeht, zu ſtreben vorgiebt, vernachläſſigt nur jenes, ohne daß es ihm wirklich mit dieſem Ernſt ſey. Sollen wir Gott, weil

1) Der κοσμος νοητος.

er der Selbſtgenugſame iſt, keinen ſinnlichen Cultus darbringen, ſo müſſen wir ihn auch nicht durch Worte lobpreiſen, auch nicht durch Werke ihn verehren. Werft uns doch nicht vor, daß wir die Götter für Holz, Stein und Erz halten. Wenn wir die Bildniſſe der Götter anblicken, müſſen wir freilich nicht Stein und Holz darin ſehen; aber wir müſſen auch nicht die Götter ſelbſt zu ſehen glauben. Wir werden ja die Bildniſſe der Kaiſer nicht Stein, Holz und Erz, aber auch nicht die Kaiſer ſelbſt, ſondern Bilder der Kaiſer werden wir ſie nennen. Wer nun den Kaiſer liebt, ſieht gern das Bild des Kaiſers, wer ſein Kind liebt, ſieht gern das Bild ſeines Kindes. So auch wer die Götter liebt, blickt gern die Bilder der Götter an, indem er von Ehrfurcht vor den unſichtbar auf ihn herabblickenden Göttern durchdrungen wird" [1]). Aber was konnte das Herz des Menſchen, welchen Noth und Bedürfniß die Quelle des Heils zu ſuchen antrieb, welchem die Religion nicht bloß ein Spiel müßiger Anſchauungen oder eine rhetoriſch-poetiſche Unterhaltung war, aus allen dieſen feinen Erörterungen gewinnen. Wie groß iſt der Unterſchied zwiſchen dieſer Religion, welche der Sinnlichkeit des Menſchen ſchmeichelnd ſie ihm ſo ſchön als möglich aufputzt — um ihn nur nie zum Bewußtſeyn deſſen, was er iſt, und des Einen, das ihm Noth thut, gelangen zu laſſen — und der Religion, welche dem Menſchen jede ſinnliche Stütze, an der er ſich feſt klammern will, das Opfer der Selbſtverläugnung zu umgehen, entreißt, damit er allein durch den Glauben an Einen Erlöſer, der ſich

1) S. opp. Julian. fol. 293. seq.

zu ihm hinabließ, um ihn zu sich heraufzuziehen — zum Himmel, zu dem verborgenen Leben in Gott, zu der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sich erhebe! Und was halfen dem rohen Volke Julians Deutungen, die es nicht verstand; es sah doch in den Bildern von Holz, Stein und Erz seine Götter. Der Kaiser hat daher freilich von seinem Gesichtspunkte aus Recht, zu sagen, daß die Christen die Zerstörung der Götterbilder und der Tempel unter den vorigen Regierungen nicht als einen Beweis gegen die letztern geltend machen könnten, da alles Vergängliche das Loos des Vergänglichen theilen müsse. „Keiner — sagt er — verläugne deshalb den Glauben an die Götter, weil er sieht und hört, daß Einige an den Götterbildern und an den Tempeln Frevel verübt haben.“ Aber gegen den Volksaberglauben war dies doch kein so ohnmächtiger Beweis, wie dies Julian selbst wohl fühlen mochte, daher er so unwillig darüber ist [1]). Er fährt sodann fort, den ganzen sinnlichen heidnischen Cultus

1) Er beruft sich darauf, daß zu dieser Zeit alle Heiligthumsschänder ihre Strafe getroffen habe. Ein Argument, das freilich oft auf ähnliche Weise von Christen gebraucht wurde und das auf jeden Fall nichts beweiset, da Gottes Gerichte dem Menschen unerforschlich sind. In manchen Fällen konnten allerdings die göttlichen Gerichte, insofern sie in dem gleichmäßigen Gesetz der sittlichen Weltordnung ihren Grund hatten, recht gut nachgewiesen werden, und Julian irrte nur in der Ausdeutung derselben. Die verderbten Menschen, welche sich unter der Regierung des Constantius auf Kosten der Tempel bereichert hatten, traf die Strafe ihrer Verderbtheit, und zuweilen that Julian selbst das Seine dazu, um diese vorgebliche Strafe der Götter herbeizuführen.

aus jenen allgemeinen Ideen abzuleiten: „Man muß aber nicht allein die Götterbilder, ſondern auch die Tempel, die heiligen Haine und die Altäre anbeten. Es iſt aber auch Recht, die Prieſter zu ehren, als Diener der Götter, die Mittelsperſonen zwiſchen uns und den Göttern, welche zur Mittheilung der Güter, die von den Göttern her uns zufließen, an uns mitwürken, denn ſie opfern und beten für Alle.“ Hier brauchte freilich Julian die Ideen vom Prieſterthum, die er aus ſeinem chriſtlichen Unterrichte vernommen haben konnte, nur wieder auf den heidniſchen Boden, der beſſer zu ihnen paßte, zu übertragen. Ganz conſequent verlangte er, daß auch in dem unwürdigen Prieſter die objektive Würde des Prieſterthums geehrt werde: „So lange er für uns opfert und uns bei den Göttern vertritt, müſſen wir ihn als das ehrwürdigſte Organ der Götter mit ehrfurchtsvoller Scheu anblicken. Wäre der Prieſter nur Geiſt, nicht Seele und Körper zugleich, ſo könnte er ſtets ein gleiches Leben führen. Da das aber nicht der Fall iſt, ſo muß derjenige Theil ſeines Lebens, den er in den heiligen Verrichtungen zubringt, von dem übrigen unterſchieden werden. In jener ganzen Zeit muß er wie ein überirdiſches Weſen leben, ſtets im Tempel ſeyn, mit heiligen Betrachtungen beſchäftigt, er darf in kein Privathaus gehen, keinen öffentlichen Platz beſuchen, auch keine obrigkeitliche Perſon anders als in dem Tempel ſehen. In ſeinen Amtsverrichtungen muß er auch das koſtbarſte Gewand tragen“ — durch irdiſchen Pomp ſollte alſo das Göttliche dargeſtellt werden, der heidniſchen Denkart ganz angemeſſen. —

Die geiſtige ſittliche Bildung, welche Julian ſeinem

Priester geben wollte, war bisher dem mechanischen Gottesdienste des Heidenthums fremd gewesen. Der Priester soll ein der Götter würdiges Leben führen, nichts Unanständiges hören oder reden, er soll keinen der unanständigen Dichter lesen. Es ziemt ihm besonders nur die Beschäftigung mit der Philosophie, und besonders einer solchen, welche von den Göttern ausgeht, wie die Philosophie eines Pythagoras, eines Platon, eines Aristoteles, eines Chrysippus und Zeno. Der Priester soll sich bloß an diejenigen Lehren der Philosophie halten, welche zur Frömmigkeit führen, und diese lauten nun freilich dürftig genug: „Zuerst, daß Götter da sind, sodann, daß sie für die irdischen Dinge Sorge tragen, und dann, daß sie den Menschen nichts Böses zufügen, daß sie frei von Neid sind, die Menschen nicht anfeinden.“ Das letztere sollen die griechischen Dichter und die von den Galiläern bewunderten Propheten lehren. So erscheint dem Julian, der von dem Wesen der Heiligkeit Gottes und der derselben widerstreitenden Sünde sehr oberflächliche Vorstellungen hat, alles was von göttlichen Strafgerichten in dem alten Testament gesagt ist. „Von dem Epikur, von Pyrrho soll der Priester nichts lesen; schon hätten es auch die Götter zu dem allgemeinen Besten so gefügt, daß von den Meisten dieser Bücher nichts mehr zu finden sey“ [1]).

Julian mußte Manches von der christlichen Kirche entlehnen, um durch sein vergeistigtes Heidenthum eine Reaction gegen das Christenthum hervorzubringen, welche doch

1) Aehnlich wie wenn christlichen Geistlichen die Schriften heidnischer Autoren oder der Häretiker zu lesen verboten wurde.

nicht Stich halten konnte, durch welche das Christenthum im Gegensatze nur gewinnen mußte. Das didaktische Element wollte er aus der christlichen Kirche auch in seinen heidnischen Cultus aufnehmen. Es erschienen auf der Rednerbühne bekränzte Priester in einem Purpermantel, wie ja Julian wollte, daß sie in ihren Amtsverrichtungen prachtvoll gekleidet und dadurch Ehrfurcht gebietend erscheinen sollten [1]). Sie trugen sodann in schwülstiger Sprache allegorische Deutungen der heidnischen Mythen vor, von denen das Volk entweder gar nichts zu verstehen im Stande war, oder welche doch die Herzen unberührt lassen mußten.

Julian, der in dem Christenthum keine göttliche Kraft anerkannte, suchte daher aus äußerlichen Mitteln die Ausbreitung des Christenthums abzuleiten und zu erklären, und er suchte diese auch für seine neue heidnische Hierarchie sich anzueignen, freilich nicht erwägend, daß diese äußerlichen Mittel mit dem eigenthümlichen Geist des Christenthums genau zusammenhingen. In seinem Briefe an den Pontifex maximus von Galatien, Arsacius [2]), sagt er, was besonders zur Verbreitung der Götterverläugnung

1) Gregor von Nazianz macht in dieser Hinsicht die treffende Bemerkung über diese Heiden: „Oft habe ich bemerkt, daß sie nach dem Ehrwürdigen und über das Gewöhnliche Hinausgehenden trachten, als ob das Gewöhnliche und Alltägliche leicht verehrt werde, das Pomphafte und erhaben Scheinende aber Glauben einflöße.“ πολλαχου το σεμνον ἐγνων ἀυτοις σπουδαζομενον, και το ὑπερφυες του ἰδιωτου, ὡς του μεν κοινου και πιζου, το ἀυκαταφρονητον ἐχοντος του δε ὑπερογκου και δυσφικτου το ἀξιοπιστον. Gregor. Nazianz. orat. steliteut. I. vel. orat. III. opp. I. p. 103.

2) Ep. 49.

beigetragen habe, sey die Menschenliebe gegen die Fremden, die Fürsorge für die Begräbnisse und die erheuchelte Würde des Lebens (lauter solche Dinge, welche aus dem eigenthümlichen Einflusse des Christenthums auf die Gemüther von selbst hervorgegangen waren: die christliche Bruderliebe, die Zartheit der Empfindungen, welche sich in der Art zu erkennen gab, wie man das Andenken der Verstorbenen ehrte, der ernste sittliche Geist im Gegensatze gegen heidnische Zügellosigkeit) [1]). „Alles dies müßten die Heiden sich wahrhaft angelegen seyn lassen, und es sey nicht genug, daß er selbst für sich allein einen würdigen Lebenswan-

1) So auch in dem Bruchstücke der Anweisung für einen hohen Priester opp. 305. Da die Galiläer gesehen hätten, daß die Armen von den Priestern vernachlässigt würden, hätten sie sich besonders auf diese Handlungen der Menschenliebe gelegt, und hätten dadurch die Menschen zu ihrem Verderben angelockt, gleichwie man die Kinder durch Kuchen locke, so hätten sie gleich angefangen mit den Agapen, mit der Aufnahme der Fremden, und mit dem Diakonenamte — ἀρξάμενοι διὰ τῆς λεγομένης παρ' αὐτοῖς ἀγάπης καὶ ὑποδοχῆς καὶ διακονίας τραπέζων — die Anspielung auf die ältesten kirchlichen Einrichtungen. Hiervon sollte eben die Heilung ausgehen. Also mit andern Worten: durch Geld hoffte Julian Viele zum Heidenthum überzuziehen, und wohl mochte er sich bei einer Anzahl solcher Menschen, welchen die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse das Höchste war, sich nicht verrechnet haben. Aehnlich hatte es ja auch Constantin gemacht (s. oben). Freilich paßt diese Methode der Bekehrung schlecht zu der Deklamation Julians darüber, daß es den Göttern allein auf die Gesinnung ankomme. Aber auch zwischen Constantins Proklamationen und seiner Handlungsweise fand ja ein ähnlicher Widerspruch statt.

bel führe [1]), sondern er müsse auch überhaupt alle Priester in Galatien dazu vermögen, oder sie von dem priesterlichen Amte entsetzen, wenn sie nicht sammt ihren Weibern, Kindern und Sklaven der Götterverehrung ergeben wären, wenn sie es duldeten, daß ihre Weiber, Knechte oder Söhne den Galiläern sich anschlössen. Die Priester sollten kein Theater, keine Schenken besuchen, sich mit keinem unanständigen Gewerbe beschäftigen dürfen [2]). In jeder Stadt sollten viele Anstalten zur Aufnahme der Fremden (ξενοδοχεια) angelegt werden [3]), und hier sollten nicht bloß die Heiden, sondern auch alle andere hülfsbedürftige Unterstützung empfangen [4]). Damit die Kosten für alles das bestritten werden könnten, habe er dreißigtausend Maaß Getreide den Priestern austheilen lassen, und was ihnen davon nach ihrem eigenen Unterhalt übrig bliebe, solle unter die Fremden und die Bettler ausgetheilt werden; denn etwas Schmachvolles

1) Daß es jedoch mit der Sittlichkeit derer, die zur Wiederherstellung des heidnischen Cultus würken sollten, nicht so streng genommen wurde, und wie lau zum Theil die sittlichen Grundsätze dieser Leute waren, mag eine Stelle des Libanius beweisen. Er rechnet es seinem Aristophanes zum Lobe der Keuschheit an, daß er keinen Ehebruch begangen, ἀλλ' ἐν ταις ἀφιειμεναις εις Αφροδιτης ἐξουσιαν τας της φυσεως ἐκνυφιζειν ἀναγκας. Und doch sagt er: ἐγω μεν γαρ οὐδ' ἱερα των χειμενων ἀνοικοδομειν ὑπο ταις τοιαδι φροντισι, φαιην ἀν πλημμελες. ὁρω γαρ οὐκ ὀλιγων των νυν ἐπ' ἐκεινῳ τεταγμενων τοιαδι σωφρονεστερον. Vol. I. p. 446.

2) Nachahmung der Kirchengesetze in Beziehung auf die Geistlichkeit.

3) Nachahmung der christlichen ξενοδοχια und πτωχοτροφια.

4) Man erkennt wohl Julians Absicht hierbei.

ſey es, daß Keiner der Juden bettle, und daß die gottloſen Galiläer nebſt ihren eigenen Armen auch die heidniſchen ernährten, die heidniſchen aber von ihren eigenen Glaubensgenoſſen keine Hülfe erhielten. Er ſolle auch die Heiden ſelbſt zu ſolchen Dienſtleiſtungen und die heidniſchen Dörfer, die Erſtlinge der Früchte den Göttern darzubringen, gewöhnen [1]). Die Statthalter ſolle er ſelten in ſeinem Hauſe ſehen, größtentheils ihnen nur ſchreiben. Bei deren Einzuge in die Stadt ſolle ihnen kein Prieſter entgegenkommen, wenn ſie aber zum Tempel kämen, ſolle ihnen der Prieſter nur bis zum Vorhof entgegengehen. Keine Wache ſolle dann vor ihnen hergehen, denn ſobald er die Schwelle des Heiligthums überſchritten, ſey er zum Privatmann geworden, der Prieſter herrſche im Innern des Tempels.“

Dieſen letzten Grundſatz wandte Julian auch auf ſeine eigene Perſon an, wozu ihm damals natürlich oft Veranlaſſung gegeben werden mußte, da er wohl bemerken mußte, daß Viele in den Tempeln mehr auf den Kaiſer als auf die Götter hinſahen. So war es ihm nicht Recht, daß ihm das Lebehoch ertönte, wenn er unerwartet (d. h. wie er meinte unerwartet, wenn vielleicht die Verſammelten lange nur auf ihn gewartet hatten) in dem Tempel der Fortuna zu Conſtantinopel erſchien, und er erließ

1) Nachahmung der kirchlichen Collekten und der Oblationen unter den Chriſten. Auf dieſe Nachahmung der kirchlichen Einrichtungen der Chriſten in der Anlegung von Schulen, in den Wohlthätigkeitseinrichtungen, in den epistolis formatis für die Reiſenden, und in dem Pönitenzweſen beruft ſich mit Recht Gregor von Nazianz in orat. III. p. 102.

deshalb folgendes Reſcript an das Volk zu Conſtantinopel: „Wenn ich unerwartet im Theater erſcheine, ſo mögt ihr mir Preis zurufen. Wenn ich aber unerwartet in den Tempel komme, ſo haltet Ruhe und übertragt euer Preiſen auf die Götter, oder vielmehr bedürfen die Götter des Preiſens gar nicht“ [1]).

Die objektive Würde des Prieſterthums ſuchte Julian eifrig zu behaupten. So hatte z. B. ein Beamter, deſſen Amtsverrichtungen auf irgend eine Weiſe mit der Verwaltung der heidniſchen Sacra zuſammenhingen, einen heidniſchen Prieſter ſchlagen laſſen, und war deshalb durch den Oberprieſter ſeiner Provinz bei dem Kaiſer verklagt worden. Julian machte ihm heftige Vorwürfe darüber, daß er nicht auch, wenn es ſo ſey, in dem Unwürdigen das Prieſterthum geehrt, daß er gewagt habe, den Prieſter, vor dem er auch von dem Stuhle hätte aufſtehen müſſen, ſo mißhandeln zu laſſen. Da er wohl bemerkte, wie Viele, um ihm zu gefallen, ſich anders geſinnt ſtellten, als ſie es würklich waren, ſo ſagt er daher: „Vielleicht ſitzen die Biſchöfe und Presbyteren der Galiläer bei dir, wenn

1) Herausgegeben von Muratori anecdota graeca. Patav. 1709. p. 332. *ει μεν εις το θεατρον λαθων εισηλθον, ευφημειτε, ει δε εις τα ιερα, την ησυχιαν αγετε και μετενεγκατε υμων τας ευφημιας εις τους θεους, μαλλον δε οι θεοι των ευφημιων ου χρηζουσιν.* Muratori meinte, daß das ου, welches die Handſchrift hier hat, aus einem Mißverſtändniſſe herrühre, aber die Negation wird durch das δε, durch die ganze Stellung des Satzes und durch den Sinn durchaus gefordert; es iſt auch ganz nach der Art Julians, mit einem ſolchen vornehmen philoſophiſchen Satze, mit dem jedoch ſein Aberglaube in Widerſpruch ſtand, zu ſchließen.

wenn auch wegen meiner nicht öffentlich, doch in's Geheim in deinem Hauſe.“ Er ſchließt ihn zur Strafe auf drei Monate von allen Verrichtungen, welche mit dem heidniſchen Prieſtercultus in Berührung ſtänden, aus [1]).

Wie Conſtantinus die in der diokletianiſchen Verfolgung zerſtörten Kirchen wieder aufbauen ließ, und dieſen die ihnen entriſſenen Grundſtücke wieder gab, ſo unternahm Julian ein Gleiches in Hinſicht der unter der vorigen Regierung zerſtörten und beraubten Tempel. Manche Statthalter verfuhren hier mit großem Eifer, die einen aus eigenem religiöſen Intereſſe, die andern, weil ſie wußten, daß man auf dieſe Weiſe die Gunſt des Kaiſers am ſicherſten und leichteſten gewinnen konnte. In feſtlichen Proceſſionen wurden Götterbildniſſe, welche man den Händen der Chriſten entriſſen hatte, wieder in die Tempel eingeführet [2]).

---

1) Julian ep. 62. Es iſt ſchwierig zu beſtimmen, an wen dieſer Brief gerichtet war. Nach dem Verdammungsurtheile τον εἰς ἱερεα μηδεν ἐνοχλειν, könnte man vermuthen, daß hier von einem Prieſter die Rede ſey, doch dagegen iſt der ganze Inhalt des Briefes. Die Worte laſſen aber auch nicht zu, an eine bloße Exkommunication von den heidniſchen sacris zu denken. Daher habe ich die Sache, wie es ſich oben findet, dargeſtellt.

2) S. von den Feſtlichkeiten bei der Wiederaufſtellung eines den Chriſten entriſſenen Bildes der Artemis. Liban. ep. 622. u. d. f. Dem Kaiſer ſelbſt wurde es durch den Statthalter der Provinz gemeldet, wie großen Aufwand man bei dieſem Feſte gemacht und wie viele Opfer dargebracht worden. ep. 624. Libanius ſchreibt einem Seleukus, der wahrſcheinlich ein obrigkeitliches Amt bekleidete: „Jetzt ſieht man Altäre, Tempel, heilige Haine und Götterbilder, welche von dir geſchmückt worden, aber auch dich und dein

Aber Julian verfuhr bei der Wiederherſtellung der Tempel nicht ſo gerecht und billig, wie Conſtantin bei der Wiederherſtellung der Kirchen verfahren war. Jener hatte, wie wir bemerkten, dieſe auf eigene Koſten wieder aufbauen laſſen, und er hatte diejenigen, welche auf eine rechtmäßige Weiſe zum Beſitz der den Kirchen gehörenden Gebäude oder liegenden Gründe gelangt waren, entſchädigt. Julian aber nöthigte die Chriſten, welche an der Zerſtörung der Tempel unter der vorigen Regierung Theil gehabt oder vielleicht auch nur durch das Gerücht einer Theilnahme beſchuldigt wurden, dieſelben wieder aufzubauen, er bewilligte Solchen, welche Beſitzungen dieſer Art wieder zurückgeben mußten, keine Entſchädigung, und er veranlaßte, daß unter dem Vorwande der Tempelwiederherſtellung manche Erpreſſungen und Gewaltthaten gegen einzelne Chriſten ausgeübt wurden [1]) — und dieſe trafen ſogar zuweilen Männer, welche unter der vorigen Regierung durch gemäßigten Gebrauch der Gewalt, die in ihren Händen war, durch Milde und Duldſamkeit ſich ausgezeichnet hatten. Die Briefe

---

Geſchlecht ſchmücken. Da du ſo große Bundesgenoſſen haſt, ſo halte die Pfeile der Gottloſen für ſtumpf (er ſolle ſich um die Feindſchaft der Chriſten nicht bekümmern). Mache weinen diejenigen, die lange Zeit das Beſſere verſpottet haben. Du biſt den Göttern Dank dafür ſchuldig, daß ſie dich haben Vater werden laſſen, welchen Dank du ihnen dadurch erſtatten mußt, daß du den daniederliegenden Tempeln aufhilfſt." ep. 680.

1) S. Sozom. hist. V. 5. Das Edikt wurde zu Alexandria den X. Mechir (vierten Februar) 362 bekannt gemacht. »Reddi idolis et neocoris et publicae rationi, quae praeteritis temporibus illis sublata.« S. die anonyme Lebensbeſchreibung des Athanaſius pag. 69.

des Rhetors Libanius, zu Antiochia, durch welche er ſich bei heidniſchen Statthaltern und Prieſtern für diejenigen verwendet, die unter ſolchen Ungerechtigkeiten leiden ſollten, geben hierzu die ſicherſten Belege, wie ſie dieſem Manne, der als eifriger Heide ſo kräftig gegen das Unrecht ſprach, welches den Chriſten zugefügt wurde — ſo manche kleinliche Fehler er auch ſonſt hatte — zur Ehre gereichen [1]).

1) So an einen Prieſter zu Antiochia, Heſychius, ep. 636.: „Daß ich nicht minder, als ihr Prieſter, wünſche, daß die Tempel ihre Schönheit erhalten, das weißt du mehr als Andere. Doch möchte ich nicht, daß durch Niederreißung der Häuſer das geſchehe, was auch, wenn ſie ſtehen bleiben, geſchehen könnte, damit das, was vorhanden iſt, bleibe, das Daniederliegende aber wieder aufgerichtet werde, und damit wir nicht von der einen Seite die Städte ſchmückten, von der andern Seite ſie verſtümmelten. Es iſt zwar leicht, das Haus des Theodulos anzuklagen, es verdient aber verſchont zu werden, da es ſchön und groß iſt, und unſere Stadt ſchöner als andere Städte macht. Sodann auch deshalb, weil Theodul nicht mit Uebermuth und Frevel den Tempel geplündert, ſondern ihn von den Verkäufern, indem er den Preis bezahlte, erſtanden hat, was allen Denen verſtattet war, welche kaufen konnten.“ So verwendet er ſich bei Einem derjenigen, welche für die Wiederherſtellung des Tempelcultus zu ſorgen hatten, Namens Bacchius, da dieſer einen zerſtörten Tempel der Gracien wieder aufbauen und von einem Chriſten Baſiliskus, der vielleicht an der Zerſtörung des Tempels Theil gehabt, oder die Schätze deſſelben irgendwie an ſich gebracht hatte, das dazu nothwendige Geld gleich baar eintreiben wollte, wodurch dieſer in große Verlegenheit geſetzt wurde. Libanius bittet für dieſen, daß er doch nur die Hälfte ſogleich zu bezahlen brauche, die andere Hälfte ſpäter anſchaffen dürfe. Er bittet den Bacchius, auf den Vater oder Verwandten die-

Zwar deklamirte Julian viel davon, daß es den Göttern nur auf die Gesinnung ihrer Verehrer ankomme;

---

ses Christen, Namens Aemylianus, Rücksicht zu nehmen, der sich, obgleich er Gewalt in Händen hatte, unter der vorigen Regierung mit so großer Mäßigung gegen die Heiden betragen. „οὐ γὰρ ἦν τῶν ὑβριζόντων, καὶ ταῦτα ἐνὸν, εἴπερ ἐβούλετο.“ Diesen edlen Sinn möge man ihm lohnen. Er schreibt dem Bachius: „Sorge für die Heiligthümer durch die Menge der Opfer, durch die Genauigkeit der heiligen Gebräuche, und durch Wiederaufrichtung der daniederliegenden Tempel, denn du mußt gegen die Götter fromm seyn, dem Kaiser dich gefällig zeigen, (τῷ βασιλεῖ χαρίζεσθαι) und deine Vaterstadt verschönern.“ ep. 669. So verwendet er sich bei einem Belâus, der aus einem Rhetor Richter zu Antiochien geworden war, für einen Orion, der unter der vorigen Regierung in einem öffentlichen Amte durch seine Mäßigung sich ausgezeichnet, der aber nun durchaus Tempelschätze geraubt haben, und, obgleich er ganz arm war, große Summen bezahlen sollte, da er nicht dazu im Stande war, durch Leibesstrafen dazu gezwungen werden sollte. Sein erster Brief an Belâus ep. 673. „Orion zeigte sich unter der vorigen Regierung als einen milden Mann, er ahmte denen nicht nach, welche die Gewalt schlecht gebrauchten, sondern er tadelte sie vielmehr. Ich habe aber auch von den Bewohnern Bostra's gehört, daß er weder gegen unsern Cultus Krieg führte, noch Priester verfolgte, daß er Viele durch die milde Verwaltung seines Amtes aus dem Unglück gerettet hat. Diesen habe ich jetzt niedergeschlagen und voll Angst gesehen. Und Thränen vergießend, ehe er zu Worten kommen konnte, sprach er: ich bin kaum den Händen derjenigen, denen ich Gutes erwiesen habe, entkommen. Obgleich ich Keinem etwas Böses zugefügt habe, als ich die Gewalt dazu hatte, bin ich doch fast zerrissen worden. Und er setzte hinzu: die Flucht seines Bruders, das Herumirren seiner ganzen Familie, die Plünderung seiner Hausgeräthe, von welchem Allen der Kaiser, wie ich weiß, nichts will. Sondern der Kaiser

er erklärte, daß Keiner der Gottlosen an den heiligen Opfern Theil nehmen solle, bevor er die Seele durch Gebet zu den Göttern und den Leib durch die vorgeschriebenen Lustrationen gereinigt habe [1]). Doch war es ihm schon lieb genug, wenn er nur recht Viele dazu bringen konnte, daß sie opferten, ohne sich um ihre Gesinnung weiter zu bekümmern, und zu diesem Zwecke sparte er die Austheilung von Geld und Ehrenstellen nicht, wie es freilich auf noch weniger passende Weise die christlichen Kaiser mit dem Christenthum selbst nicht anders gemacht hatten [2]).

---

sagt: daß, wenn er etwas von den Tempelschätzen hat, dies von ihm eingetrieben werde. Wo nicht aber, so werde er weder beschimpft noch gemißhandelt. Doch es ist offenbar, daß Jene nach fremdem Gute lüstern sind, indem sie vorgeben, den Göttern helfen zu wollen." In dem zweiten Briefe schreibt er: „Wenn auch Orion in seiner religiösen Ueberzeugung sich von uns entfernt, so gereicht es ihm zum Schaden, daß er sich selbst getäuscht hat, von seinen Bekannten aber sollte er billig nicht verfolgt werden. Ich wünschte, daß auch diejenigen, welche ihn jetzt bedrängen, sich erinnern möchten, worin er oft ihnen geholfen, und daß sie ihm lieber ihren Dank erstatten, als ihren Wohlthäter lebendig zu begraben suchen möchten. Nachdem sie längst dessen Verwandte verfolgt und geplündert haben, greifen sie zuletzt den Leib dieses Mannes an, als ob sie dadurch den Göttern willfahren würden, da sie doch fern davon sind, auf solche Weise die Götter zu ehren. Aber man kann sich nicht darüber wundern, daß die Menge ohne Ueberlegung sich fortreißen läßt, und ihrer Lust statt dessen, was Recht ist, folgt. Er sagt, er habe nichts geraubt. Es sey aber, er habe geraubt; wie nun, wenn Alles verbraucht worden, hofft du Bergwerke Goldes in seiner Haut zu finden?" ep. 731.

1) Ep. 52. ad Bostrenos.

2) Gregor. Nazianz. orat. funeb. in Caesar. orat. 10. fol. 167.

den Kaiſer: „Wie Viele verließen die K
zu den Altären? Wie Viele ließen ſich
reiſe der Ehrenſtellen zum Abfall reizen?
, gehaßt gehen ſie in den Städten umher,
weiſet man auf ſie hin, auch ſie ſind für w
Verräther Chriſti geworden“ [2]). Da Juli
läubiſchen Werth auf die Opfer legte, ar
Monate lang daran, die Soldaten des Hee
gen die Perſer zurüſtete, dazu zu bewegen,
Göttern opferten. Nachdem Ueberredungskü
s angewandt worden waren, gebrauchte er G
r, um die Soldaten dafür zu erkaufen [3]).

ους μεν χρημασι, τους δε αξιωμασι, τους δε υπ
ους δε παντοιαις τιμαις υφελκομενος.

dv. Avaritiam ed. Rulben. Antverp. 1615. pag. 4
κατεσ ταχεως την θρησκειαν μετεμφισαντο.

5. l. c. Ein Staatsbeamter, Modeſtus, welc
eit die Parthei des Kaiſers Conſtantius

Julian konnte zwar ſchon durch ſeinen Haß gegen as Chriſtenthum und gegen die Chriſten günſtiger gegen as Judenthum und gegen die Juden geſtimmt werden, nd wie er gern in Allem das Gegentheil von demjenigen at, was unter der vorigen Regierung geſchehen war, ent- nach es auch ſeiner Neigung und ſeinen Regierungsgrund- en, der unter dem Conſtantius bedrückten Juden ſich nehmen. Dazu kam aber noch, daß er aus demſelben unde, wie frühere Heiden (ſ. oben), dem Judenthum nſtiger war als dem Chriſtenthum. Er ſah in jener Re- ion doch einen ſinnlichen Nationalcultus und Opfer, raus er die Verwandtſchaft zwiſchen dem Juden- und identhum beweiſen zu können glaubte. „Ich — ſagte zu den Chriſten — bin ein wahrer Verehrer des Gottes rahams, der ein großer und mächtiger Gott iſt, euch er nichts angeht, denn ich verehre ihn wie Abraham ihn rehrte, ihr aber ahmt Abraham nicht nach, die ihr keine täre ihm aufrichtet, und ihn nicht wie Abraham durch pfer verehrt [1]). Nach ſeiner Meinung konnte die Ver- rung des Gottes Abrahams mit der Verehrung der helle- ſchen Götter harmoniſch beſtehen, er tadelte nur den aus- ließenden, unduldſamen Charakter des Judenthums. Er nnte das Weſen des reinen Theismus, der, wo er iſt, leinherrſchaft verlangt, und Alles was neben ihm ſich

---

ren Gewinn erhielt der Soldat einen größeren Gewinn, durch Gold die Freundſchaft der Götter, von denen das Kriegsglück abhängt.“ Das war die Religion dieſer Leute, die ſich im Gegenſatze gegen die Chriſten das Anſehn der Aufgeklärten gaben!

1) Julian. ap. Cyrill. c. Julian. L. X. p. 354.

geltend machen will, als das Ungöttliche, zu vertilgen ſtreben muß, ſo wenig verſtehen, daß der eifrige Gott des alten Teſtaments, der ein verzehrendes Feuer allem Ungöttlichen iſt, ihm als ein menſchlichen Affekten unterworfener, neidiſcher Gott erſchien. Er meinte, es könnten nur die zwei Fälle ſtatt finden, entweder, daß der Gott, welchen die Juden verehrten, der allgemeine Weltbildner ſey, der δημιουργος, dem die übrigen partiellen Götter untergeordnet wären, ſo habe er nur keine ſeiner würdige Propheten gehabt, nur ſolche, welche, weil ihr Geiſt nicht durch wiſſenſchaftliche Bildung gereinigt worden, falſche Vorſtellungen auf ihn übertragen, und ihn als einen ſo ſelbſtſüchtigen, unduldſamen dargeſtellt hätten, oder ſie hätten nur einen beſchränkten Volksgott gehabt, dieſen aber für jenen höchſten angeſehen (ähnlich wie die Gnoſtiker ſagten, daß die Juden ihren Demiurgos mit dem höchſten Gott verwechſelt hätten) [1]). Größtentheils neigte er ſich zu der erſten Anſicht hin, daß der Gott des alten Teſtaments der große Bildner und Beherrſcher der ganzen ſichtbaren Welt ſey, den auch die Heiden unter andern Namen verehrten [2]).

Da er nun den jüdiſchen Cultus als einen alten Volkscultus ſehr hoch hielt, wünſchte er den Tempel zu Jeruſalem wiederherzuſtellen, als ein glänzendes Denkmal ſeiner Regierung, wodurch er auch noch vielleicht die Weiſſa-

1) l. c. L. IV. f. 48. 155., wo er die Lehre von einem θεος ζηλωτης eine βλασφημια nennt.

2) ep. 63. p. 454. fragment. epist. ad sacerdot. p. 295. τον μεν θεον ειναι μεγαν, ου μην σπουδαιων προφητων ουδε εξηγητων τυχειν, φησουν δε οτι την εαυτην ψυχην ου παρεσχον αποκαθαρσι τοις εγκυκλιοις μαθημασιν. f. 306. Cyrill. c. Julian. L. IX.

ng Jeſu zu Schanden zu machen hoffte, obgleich dieſe ch ſchon ein für allemal erfüllt war. Er wandte viele ſten auf; aber das mit vieler Mühe unternommene Werk iſlang. Feuermaſſen, welche aus den aufgegrabenen un- ridiſchen Gewölben hervorbrachen, zerſtörten die ange- genen Arbeiten und verſcheuchten die Arbeiter [1]). Mag s auch ſeine natürlichen Urſachen gehabt haben, ſo konnte s doch eine ſtrafende Warnung für den Kaiſer ſeyn, daß ne menſchliche Willkür wiederaufbauen könne, was ein- al durch ein Gericht Gottes geſtürzt war [2]). Er gab er wohl doch dieſen Plan deshalb noch nicht auf [3]).

---

1) Der nicht chriſtliche Geſchichtſchreiber Ammianus Marcellinus giebt die einfachſte und unbefangenſte Darſtellung dieſer Begebenheit L. XXIII. c. 1. Metuendi globi flammorum prope fundamenta crebris assultibus erumpentes, fecere locum deustis aliquoties operantibus inaccessum: hocque modo elemento destinatius repellente cessavit inceptum. Die übertreibende Sage ſetzte noch Manches hinzu von vom Himmel gefallenem Feuer, feurigen Kreuzeszeichen auf den Kleidern der Arbeiter u. ſ. w.

2) Merkwürdig iſt, wie leiſe er ſelbſt das berührte, Fragm. epist. p. 295. τὶ περὶ τοῦ νεὼ φρονεῖ, τοῦ παρ' αὐτοῖς τρίτον ἀνατραπέντος, ἐγειρομένου δὲ οὐδενός. Pagi ſetzt den Befehl zur Wiederaufbauung des Tempels in das Jahr 363, in welches die Feier der Cäſardecennalien Julians fiel, und die Stellung, welche Ammianus Marcellinus dieſer Begebenheit giebt, könnte dafür ſprechen. Da aber der oben angeführte Brief Julians nach der Vereitelung des Tempelbaues geſchrieben ſeyn muß, und derſelbe ſchwerlich in eine ſo ſpäte Zeit geſetzt werden kann, ſo möchte dies einer ſolchen chronologiſchen Beſtimmung entgegen ſtehen.

3) Falls nämlich der in Nachfolgendem erwähnte Brief nach dem vereitelten Verſuche der Tempelaufbauung geſchrieben

Da er die Juden von den ſchweren Abgaben, durch welche ſie bisher bedrückt worden, befreit hatte, forderte er ſie auf, nun mit ſorgenfreier Seele zu ihrem großen Gott, der für ſeine Regierung Alles zum Beſten wenden könne, zu beten, damit er nach glücklich beendigtem Perſerkriege die durch ſein Werk wieder aufgebaute heilige Stadt Jeruſalem mit ihnen bewohnen und mit ihnen den Allmächtigen verehren könne [1]).

Was Julians Verfahren gegen die Chriſten betrifft, ſo war er zu grauſamen und gewaltthätigen Maßregeln von Natur nicht geneigt. Dazu gab er ſich gern das Anſehen einer philoſophiſchen Toleranz, und er wünſchte beſonders von dieſer Seite gegen den Conſtantius, der durch ſeine fanatiſche und despotiſche Verfolgungsſucht ſo viel Unheil geſtiftet hatte, einen rechten Gegenſatz zu bilden. Ferner war die chriſtliche Parthei ſchon ſo mächtig, daß gewaltſame Maßregeln der öffentlichen Ruhe, welche er zu erhalten ſuchte, leicht ſehr gefährlich hätten werden können. Und Julian war klug genug, um aus ſo vielen wiederholten Erfahrungen gelernt zu haben, daß alle Verfolgungen die Ausbreitung des Chriſtenthums nur befördern könnten. Es zeigte ſich auch noch unter ſeiner Regierung an Beiſpielen, daß wenn einzelne Chriſten bloß um ihres Glaubens willen von einem fanatiſchen heidniſchen Pöbel oder einzelnen grauſamen Statthaltern waren mißhandelt worden, und ſie ſich unter allen Leiden ſtandhaft

---

worden, wie wohl ſeyn könnte, wenn gleich gewöhnlich das Gegentheil angenommen wird.

1) S. ep. 25. f. 397.

zeigt hatten, sie nachher Gegenstand der allgemeinen christlichen Volksverehrung wurden und den größten Einfluß erhielten, wie der Bischof Markus von Arethusa in Syrien ein merkwürdiges Beispiel davon gab (s. unten). Als daher Libanius durch einen schon oben von uns angeführten Brief einen Statthalter von der grausamen Verfolgung gegen einen der Tempelberaubung beschuldigten Christen zurückhalten wollte, führte er dies zu seiner Warnung an: „Wenn er nun in den Fesseln sterben sollte, so sieh dich wohl vor, was aus der Sache werden wird, und ich wohl zu, daß du uns nicht viele Markus machest. Jener Markus, der, da er in der Höhe schwebte, gegeißelt und der Bart ihm ausgerissen wurde, Alles standhaft ertrug, wird jetzt geehrt wie ein Gott, und wo er erscheint, wetteifern Alle, ihn zu sich zu ziehen. Und da es der Kaiser weiß, so hat er, so sehr ihn die Zerstörung des Tempels schmerzt, doch den Mann nicht hinrichten lassen. Die Erhaltung des Markus laß ein Gesetz für uns seyn" [1]).

---

1) S. Liban. ep. 731. Derselbe Libanius sagt in seinem Epitaph. in Julian. p. 562., daß die Christen im Anfange der Regierung Julians ähnliche Verfolgungen wie unter den früheren heidnischen Kaisern erwarteten. Julian habe aber jene Maßregeln, durch welche sie ihren Zweck doch nicht erreichen konnten, getadelt. „Denn die Leiblichkranken könne man wohl binden, um sie zu heilen, aber eine falsche Meinung von den Göttern könne man durch Schneiden und Brennen nicht austreiben. Wenn auch die Hand opfere, so sey doch die Seele damit unzufrieden, und es sey nur eine scheinbare Veränderung. Die Einen erhielten nachher Verzeihung (diejenigen, welche der Gewalt unterliegend geopfert hatten, nachher wieder in die Kirchenge-

Freilich frägt es sich, ob die Gründe der Vernunft, die guten Vorsätze, die Empfindungen der Menschlichkeit gegen einen aus so verschiedenartigen Elementen bestehenden Fanatismus, der immer am leichtesten verfolgungssüchtig wird, und gegen seine zum heftigen Gegensatz, wo er Widerstand fand, geneigte Gemüthsart, hätte Stich halten können. Es war doch im Hintergrunde seiner Seele auch noch ein anderes Princip vorhanden, welches ihn aufforderte, die Verirrten zu ihrem Besten, wenn auch zuerst gegen ihren Willen, auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen, wie dies sich unwillkürlich zu erkennen giebt, wenn er in einem Reskripte, das er freilich in einem durch den Widerstand schon sehr gereizten Gemüthszustande erließ, sagte: „Es wäre Recht, daß wie die Wahnsinnigen, so auch diese gegen ihren Willen geheilt würden. Doch es muß Allen wegen einer solchen Krankheit Verzeihung zu Theil werden, denn ich meine, man muß auch die Unvernünftigen belehren, aber nicht strafen“ [1]). Wie leicht konnte es unter gewissen Reizungen von außen her geschehen, daß das Princip, welchem die Stimme der Vernunft und des menschlichen Gefühls noch entgegenstand, doch zuletzt das vorwaltende wurde!

Aber für's Erste war es dem Julian das Liebste, wenn er durch verdeckte Angriffe, bei denen er, was Redlichkeit und Gerechtigkeit auch dem Gegner schuldig sind und

---

meinschaft aufgenommen). Diejenigen aber, welche für ihre Ueberzeugung gestorben, würden als Götter verehrt.“ Doch es zeigt sich wohl, daß diese Wahrheiten mehr zur Schau getragen, als consequent befolgt wurden.

1) ep. 42.

was der Würde des Kaisers ziemte, wohl oft vergaß, der Kirche schaden, und wenn er durch solche Mittel, welche sogar keine feindselige Absicht zeigten, ihr Interesse untergraben konnte. Dahin gehört das zu diesem Zwecke gut berechnete Edikt, wodurch er gleich im Anfange seiner Regierung alle Bischöfe und Geistliche, welche unter der Regierung des Constantius exilirt worden, zurückrief, allen Partheien der christlichen Kirche gleiche Freiheit bewilligte. Zur Erlassung eines solchen Gesetzes konnte ihn schon sein Verhältniß zu der christlichen Kirche bewegen, denn er konnte an den Lehrstreitigkeiten der Christen nicht den Antheil nehmen, welchen Constantius an denselben genommen. Wenn ihm gleich einzelne unter den christlichen Sekten nach der Beschaffenheit ihrer Lehrmeinungen näher stehen konnten, als andere, wie er dies auch wohl äußerte [1]), so waren ihm doch alle christliche Partheien wegen des Gegensatzes, in welchem sie mit dem Heidenthume standen, verhaßt [2]).

---

1) Wie er den Photinus deshalb lobt, weil dessen Vorstellung von der Person Christi doch vernünftiger sey, als die herrschende Kirchenlehre. S. das Bruchstück von Julians Brief an Photin bei Facund. Hermian. defensio trium capitulor. L. IV. p. 379. Sirmond. opp. T. II. f. 376. ed. Venet. 1728. Die besondere Ehre, welche er dem Arianer Aetius erwies, hatte nicht sowohl in der Dogmatik desselben, als in seiner früheren persönlichen Verbindung mit dem Kaiser ihren Grund. S. ep. 31. Julian.

2) Wie er an einer andern Stelle bei Cyrill. c. Julian. VII. f. 262. den Photinus mit den übrigen christlichen Dogmatikern in Eine Klasse setzt und sagt, er bekümmre sich nicht um ihre dogmatischen Streitigkeiten, ἀφίημι ὑπὲρ τῶν μαχῶν ὁμῶν.

Er wollte zugleich auch von dieser Seite die Milde seiner Regierung in rechtem Gegensatze gegen die Härte des Constantius hervorleuchten lassen. „Ich glaubte — schreibt er an die Bewohner von Bostra — [1]) daß die Vorsteher der Galiläer mir mehr als meinem Vorgänger in der Regierung Dank wissen würden, denn unter Jenen geschah es, daß Viele von ihnen verbannt, verfolgt, ihrer Güter beraubt, ja schon ganze Schaaren der sogenannten Häretiker niedergemetzelt wurden, so daß in Samosata, Kyzikus, Paphlagonien, Bithynien und Galatien und unter vielen andern Völkern verwüstete Dörfer von Grund aus vertilgt wurden. Aber unter meiner Regierung geschah gerade das Gegentheil, denn die Verbannten durften zurückkehren, und denjenigen, deren Güter eingezogen worden, wurde durch unsere Gesetze alle das Ihrige zurückgegeben." Aber gewiß hatte Julian dabei die Hoffnung, was auch christliche und heidnische Geschichtschreiber einstimmig berichten, daß die mit so großer Wuth einander gegenseitig verfolgenden verschiedenen Partheien der Christen sich so einander gegenseitig aufreiben würden. Diese Absicht gelang ihm nicht, und es lag in der Natur der Sache, daß sie ihm nicht gelingen konnte. Die Partheileidenschaften unter den Christen würden doch ohne die Einmischung des Staats nicht einen so hohen Grad erreicht haben. Da nun jetzt dieser trübende und beschränkende Einfluß einer fremdartigen Macht von selbst wegfiel, und die Kirche ihrer natürlichen inneren Entwickelung überlassen war, so stellte sich leichter überall das rechte Verhältniß wieder her. Keine

1) ep. 52.

Begünstigung der christlichen Kirche durch die Staatsmacht hätte unter diesen Umständen ihr so vortheilhaft seyn können, als diese Gleichgültigkeit des Staates gegen das, was im Innern der Kirche vorging.

Das Edikt, durch welches Julian die Bischöfe aus der Verbannung zurückrief, mag wohl sehr unbestimmt ausgedrückt gewesen seyn [1]), so daß es entweder bloß von ihrer Rückkehr in ihr Vaterland, oder auch von ihrer Rückkehr zu ihren Aemtern verstanden werden konnte. Da Julian allen Religionspartheien freie Ausübung ihres Cultus gestattete, so verstand es sich eigentlich von selbst, daß auch die Bischöfe aller christlichen Partheien ihre Aemter wieder frei verwalten könnten. Aber der Kaiser mochte sich wohl absichtlich unbestimmt ausgedrückt, oder erst nachher die Unbestimmtheit hineingelegt haben, um Freiheit zu behalten gegen die Bischöfe, deren Einfluß ihm ein zu mächtiges Gegengewicht gegen seine Pläne zu seyn schien. Zu diesen gehörte der eifrige, kraftvolle Bischof Athanasius von Alexandria.

Nachdem derselbe acht Monate [2]) sein Amt wie-

1) Das Edikt kam am XIV. Mechir (am achten Februar nach Idelers Tabelle) des Jahres 362 zu Alexandria an, und wurde am folgenden Tage bekannt gemacht: »episcopos omnes factionibus antehac circumventos et exiliatos reverti ad suas civitates et provincias.« So wird es angegeben in der Lebensgeschichte des Athanasius, die von einem anonymen Zeitgenossen verfaßt, und von der ein Bruchstück in einer alten lateinischen Uebersetzung herausgegeben worden durch Maffei osservazioni letterarie. Verona, 1738. Tom. III. pag. 69.

2) S. die citirte Lebensbeschreibung.

der verwaltet und eifrig für die christliche Kirche gewürkt hatte, erschien ein an die Alexandriner gerichtetes Edikt des Kaisers, wodurch er es ihm als schweres Verbrechen anrechnete, daß er, der durch viele Rescripte vieler Kaiser, das heißt des Constantinus und des Constantius, verbannt worden [1]), nicht ein einziges kaiserliches Edikt abgewartet habe, um wieder zu seiner Kirche zurückzukehren [2]), da er doch den von Constantius Verbannten nicht die Rückkehr zu ihren Kirchen, sondern nur die Rückkehr in ihr Vaterland erlaubt habe. Athanasius aber habe, von seinem gewöhnlichen Uebermuth fortgerissen, des bei ihnen sogenannten bischöflichen Thrones sich angemaßt. Dies sey aber auch dem gottesfürchtigen Volke der Alexandriner nicht wenig unangenehm. — Unter diesem gottesfürchtigen Volke verstand Julian von seinem Standpunkte aus natürlich keine Anderen als die Heiden, denen es nicht anders als höchst unangenehm seyn konnte, daß Athanasius Bischof war. — Sobald dieser Brief [3]) zu Alexandria ankam, sollte Athanasius die Stadt verlassen, unter Drohung noch weit schwererer Strafen. Verdrießlich mußte es dem Julian seyn, daß nicht, wie er sich ausdrückte, der kranke Theil der

1) Wobei Julian es benutzen konnte, daß man mancherlei Beschuldigungen, welche nicht bloß die Lehre betrafen, gegen den Athanasius vorgebracht hatte, wie damals die Leidenschaft alles vermischte.

2) Doch hatte der Präfektus von Aegypten, Gerontius, selbst sich befugt geglaubt, den Athanasius zu seinem Bisthum zurückzurufen (s. l. c.).

3) S. ep. 26.

xandriner (die Christen) dem gesunden Theile nach (den Heiden), sondern der kranke Theil (der freilich bei weitem der größte war) sich den Namen der Heiligen wagte, und daß dieser im Namen der ganzen Alexandria ihm eine Bittschrift zu übergeben wagte, eher die Gemeinde bat, daß ihr der Bischof gelassen werde. In einem sehr deklamatorischen Schreiben [1]) er dies nicht allein durchaus ab, sondern verbannte Athanasius sogar aus ganz Aegypten. Was er den Alexandrinern sagte, beweiset, wie wenig er denjenigen wußte, was das nach Gerechtigkeit dürstende Herz des Menschen verlangt, und was die Religion den Menschen geben soll, wie sehr er die weltlichen und sinnlichen Dinge zu vermischen gewohnt war. „Sagt mir — spricht er zu ihnen — welches Gute haben euch, welche jetzt diese neue Verkündigung bei euch thun, der Stadt verursacht? Euer Erbauer war nicht der Macedonier, der wahrlich mit Keinem von euch, ja auch nicht mit den Hebräern, welche weit mehr als diese, zu vergleichen ist." Dann machte er heftige Vorwürfe, daß sie den allen sichtbaren Gott, Helios, dessen mächtigen, segensreichen Einfluß sie fühlen müßten, nicht verehren wollten, und den Jenen weder sie noch ihre Väter gesehen hätten, für den Logos glaubten halten zu müssen. Er spricht meinen, rohen, weder des Philosophen noch des Christen würdigen Ausdrücken von dem großen Manne, den sie für das was ihn beseelte einen Sinn zu haben,

---

1. 51.

verſpottete [1]), und doch zeigt ſeine Wuth gegen ihn, wie ſehr er deſſen Einfluß fürchtete. Hier giebt er zwar politiſche Gründe für die Verbannung des Athanaſius an, „weil ein ſo ſchlauer, unruhiger Mann an der Spitze des Volkes etwas Gefährliches ſey.“ Doch in ſeinem Schreiben an den Präfekten von Aegypten läßt er die wahre Urſache ſeines Unwillens gegen Athanaſius erkennen, denn er äußert darüber ſeinen Schmerz, daß durch den Einfluß des Athanaſius alle Götter verachtet würden, er würde nichts lieber hören, als daß Athanaſius aus allen Gegenden Aegyptens vertrieben worden, der Gottloſe, der es gewagt habe, unter ſeiner Regierung angeſehene helleniſche Frauen zu taufen [2]).

Julian wandte manche unwürdige Kunſtgriffe an, um ohne gewaltſame Maßregeln die Menſchen dazu zu verleiten, daß ſie gegen ihren Willen Ceremonien der heidniſchen Religion mitmachten. Er ließ ſeine Büſten, welche öffentlich ausgeſtellt wurden, mit Bildern aus der heidniſchen Religion umgeben, über ihn einen Zevs, der ihm den Purpur und die Krone aus dem Himmel herabſandte, Ares und Hermes mit Wohlgefallen auf ihn herabblickend. Wer nun der kaiſerlichen Büſte ſeine Verehrung bewies, wie es damals üblich war, mußte auch zugleich den Göttern ſeine Verehrung beweiſen, und wer ſich weigerte, konnte als Verletzer der kaiſerlichen Autorität angeklagt

1) Einen Mann, der nicht einmal ein Mann zu nennen iſt, ein elendes Menſchchen — ἀνθρωπίσκος ἐυτελὴς — nennt er ihn, wahrſcheinlich anſpielend auf ſeine körperliche Geſtalt.

2) ep. 6.

werden [1]). Man könnte hier ſagen, daß Julian von ſeinem religiöſen Standpunkte aus alle Dinge des Staates wieder in eine ſolche Verbindung mit der Religion ſetzen mußte, ohne daß er dabei die Abſicht gehabt hätte, das Gewiſſen der Chriſten zu verletzen; aber nach der Art, wie er auch ſonſt erſcheint, läßt ſich ihm die Abſicht einer ſolchen Neckerei wohl zutrauen, und auf alle Fälle hätte er, wenn ihm die Rechte des Gewiſſens bekannt geweſen wären, die religiöſe Ueberzeugung der Mehrzahl ſeiner Unterthanen mehr ſchonen müſſen. So ließ er auch, wenn er von dem kaiſerlichen Throne herab ein Donativ unter die Soldaten austheilte, neben ſich ein Rauchfaß und eine Schüſſel mit Weihrauch hinſtellen. Wer das Donativ aus ſeinen Händen empfangen wollte, mußte zuerſt etwas von dem Weihrauch in das Rauchfaß werfen. Dies ſollte die Bedeutung haben, daß er den Göttern, deren Büſten ſich vielleicht auch in einiger Nähe befanden, Weihrauch ſtreute. Wenn es dem Julian ſchon ſo viel Werth war (ſ. oben), ſeine Soldaten durch Geldaustheilungen dazu zu bewegen, daß ſie opferten, ſo konnte es ihm wohl ſchon lieb ſeyn, wenn er ſie auch nur zu dem Mechanismus des Weihrauchſtreuens verleitet hatte, und er konnte auch hoffen, durch die Gewöhnung an einen ſolchen Mechanismus und die Lockſpeiſe des Goldes ſie nach und nach weiter zu verleiten. Wenn ſie einmal zu dem Bewußtſeyn gekommen waren, daß ſie durch eine ſolche Handlungsweiſe die chriſtliche Glaubenspflicht verletzten, und doch die Liebe zum irdiſchen Gewinn mehr vermocht hatte, als die Stimme ihres

1) Sozom. V. 17.

Gewissens, so führte Ein Schritt zur Sünde leicht weiter. Aber Manche wußten würklich nicht, was sie thaten, und wenn sie nachher erfuhren, daß sie sich zu einer Verrichtung des Götzendienstes hätten verleiten lassen, so geriethen sie in Verzweiflung, erklärten öffentlich vor dem Kaiser, daß sie Christen seyen, und baten ihn, nur das Geld wieder zu nehmen, wenn es Lohn einer Glaubensverleugnung seyn solle. Dies soll sich insbesondere bei manchen Soldaten ereignet haben, welche erst bei der festlichen Mahlzeit, die auf die Austheilung des Donativs folgte, erfuhren, was sie gethan hatten, als sie nämlich ihren Kriegsgefährten, wie es in solchen Fällen üblich war, im Namen Christi zutranken, und diese sie erinnerten, daß sie denjenigen, den sie jetzt anriefen, eben verleugnet hätten [1]).

Zu den Kunstgriffen, durch welche Julian die christliche Kirche ohne blutige Verfolgung zu untergraben hoffte, gehört auch dies, daß er den Christen Schulen der Rhetorik und Grammatik zu halten und die alten Autoren zu erklären verbot. Er meinte, daß das Christenthum dieser fremdartigen Stütze nicht entbehren könne, daß es ohne die Aneignung der wissenschaftlichen helleniſchen Bildung nicht so weit sich verbreitet haben würde, daß die Schriften, welche die Christen göttliche nannten, doch keine selbstgenugsame Quelle menschlicher Bildung abgeben könnten, sondern daß diese von den Schöpfungen der von ihnen verleugne-

1) S. Sozom. V. 17. Gregor. Naz. orat. III. steliteut. I. fol. 85. Nach der letztern Schilderung geschah es, als am Schlusse des Mahles der Becher mit kaltem Wasser herumgegeben wurde, und Einer, bevor er trank, im Namen Christi das Kreuzeszeichen über denselben machte.

ten Götter, von der helleniſchen Literatur ihnen zukommen müſſe. In ſeinem Werke gegen das Chriſtenthum ſagt Julian zu den Chriſten: „Warum zehrt ihr auch von der Literatur der Heiden, wenn das Leſen eurer Schrift euch genügt? Doch ſolltet ihr vielmehr von jenen als von dem Eſſen des Opferfleiſches die Menſchen fern halten, denn dieſes kann, wie auch Paulus ſagt, Keinem ſchaden, durch jene Wiſſenſchaften aber iſt Alles, was unter euch die Natur Edles trug, von der gottloſen Lehre zurückgebracht worden.“ — Eine ſehr dreiſte Behauptung, welche viele Thatſachen gegen ſich hatte, wie z. B., daß Männer, welche das Studium der Alten mit dem größten Eifer betrieben, gerade zu den ausgezeichnetſten Kirchenlehrern gehörten, und wenn Julian würklich von der Wahrheit dieſes Satzes ſo überzeugt geweſen wäre, ſo hätte es ihm willkommner ſeyn müſſen, daß die Chriſten ihrer Jugend die alten Autoren, als daß ſie ihr die Bibel erklärten. „Sie ſollten nur einmal den Verſuch machen, — ſagte er — einen Knaben von Anfang an bloß in der Bibel zu unterrichten, ob ein ſolcher beſſer als ein Sklave werden würde“ [1]).

Aber der Zweck dieſer Schriften iſt es ja auch nicht, eine menſchliche Bildung, ſondern vielmehr das göttliche Lebenselement zu geben, ohne welches keine menſchliche Bildung recht gedeihen kann, und durch welches die menſchliche Bildung zu einer göttlichen verklärt wird. Und was der Geiſt dieſer Schriften, wo er rein aufgefaßt wird, auch ohne andere menſchliche Bildung würken kann, das

1) c. Christian. L. VII. p. 229.

lehrt ja die Geſchichte der Würkungen des Chriſtenthums unter Layen zu allen Zeiten, und auch Julian hätte davon Beiſpiele finden können, wenn er dem, was mehr in der Stille vorging, nachgeforſcht hätte. Freilich ein Chriſtenthum, wie es Julian kannte, das in einem Mechanismus gewiſſer äußerlicher Verrichtungen, oder in einem todten Begriffsformelweſen beſtand, konnte ſolche Würkungen nicht hervorbringen.

Dem Julian ſchien, wie wir ſchon bemerkten, die alte Kunſt und Literatur mit der Verehrung der alten Götter in genauer Verbindung zu ſtehen, aber ungerecht und eine offenbare Gewiſſenstyrannei war es, daß er dieſen ſeinen ſubjektiven Geſichtspunkt allen ſeinen Unterthanen aufdringen wollte, wie dies auch ſelbſt unbefangene Heiden, z. B. Ammianus Marcellinus [1]), mißbilligten. Man ſieht, wohin dieſes zugleich ſophiſtiſche und fanatiſche Religionsſyſtem führen konnte: „Wie ſchändlich es ſey — erklärt er in dem darüber erlaſſenen Geſetze — wenn ſie in demjenigen beſonders unterrichteten, was ſie für das Schlechteſte hielten, wenn ſie durch Lobeserhebungen diejenigen verführten und anlockten, welchen ſie ihr eigenes Schlechte mittheilen wollten. Alle Lehrer in irgend einem Gegenſtande ſollten Männer von redlichem Charakter ſeyn, und keine dem Oeffentlichgeltenden widerſtreitende Meinungen in ihrer Seele tragen [2]). Weit mehr

1) L. XXV. c. 4.

2) και μη μαχομενα τοις δημοσια τα εν τη ψυχη φερειν δογματα, ein Princip, das freilich conſequenter von dem Standpunkte des Julianus, der eine heidniſche Staatsreligion wollte, inconſequenter von dem Standpunkte des

aber als alle Andere müſſen diejenigen ſo geſinnt ſeyn, welche als Erklärer der alten Schriftſteller auf die Bildung der Jugend einwürken, ſey es als Rhetoren, Grammatiker, und noch mehr als Sophiſten [1]), denn ſie wollen nicht bloß Lehrer des Ausdruckes, ſondern auch Lehrer der Sittlichkeit ſeyn.“ Entweder möchten ſie nur das nicht lehren, was ſie ſelbſt nicht für gut hielten, oder zuerſt durch die That ihre Schüler überzeugen, daß keiner der Autoren, die ſie erklärten, in der Religion irre und läſtere, wie ſie ſonſt zu ſagen pflegten. Da ſie nun aber durch die Schriften jener Männer auf unrechtmäßige Weiſe ihren Unterhalt gewinnen wollten, ſo müßten ſie ſelbſt geſtehen, daß ſie die habſüchtigſten Menſchen ſeyen und für wenige Drachmen zu Allem ſich verſtehen könnten.

Julian würde zu dieſer Beſchuldigung berechtigt geweſen ſeyn, wenn Chriſten heidniſche Prieſterſtellen angenommen, und unter dieſem Scheine die heidniſche Religion verſpottet hätten. Aber etwas Anderes war es, wenn ſie in ſolchen Dingen unterrichteten, welche nach ihrer Meinung mit der Religion in gar keiner Verbindung ſtanden, und dabei ihr Chriſtenthum offen bekannten, ſo daß es ja heidniſchen Eltern, wenn ſie den Einfluß derſelben auf ihre Kinder fürchteten, freiſtand, dieſelben ihren Schulen nicht anzuvertrauen. Wir ſehen hier die ungerechteſte Conſequenz-

Chriſtenthums aus, das nie eine Staatsreligion werden ſollte, durch chriſtliche Staatsbehörden oft ausgeſprochen worden.

1) Die Sophiſten im engeren Sinne des Wortes, welche auf die ganze literariſche intellektuelle Bildung einwürken ſollten, werden alſo von den Rhetoren im engeren Sinne des Wortes unterſchieden.

macherei von dem religiösen Gesichtspunkte des Kaisers aus, den durchaus Alle theilen sollten; aber freilich ist Julian nicht der Einzige, der sich Solches erlaubte. Er fährt fort: „Wenn sie glauben, daß jene Männer in den wichtigsten Dingen geirrt haben, so mögen sie in die Kirchen der Galiläer gehen, und den Matthäus und Lucas erklären.“ Dabei erlaubte aber Julian den christlichen Jünglingen, die Schulen der heidnischen Lehrer zu besuchen [1]), was ihm natürlich willkommen seyn mußte, da er hoffen konnte, sie würden durch die heidnischen Lehrer für deren Religion gewonnen werden [2]).

Zwei damals berühmte Männer sind uns bekannt, welche ihre Rhetorstellen aufgaben, um ihrem Glauben treu zu bleiben. Der ausgezeichnete Rhetor zu Athen, Proäresius [3]), und Fabius Marius Victorinus zu Rom. Dieser letztere war als Greis vor nicht langer Zeit zum Christenthum übergetreten. Er hatte die griechische Philosophie eifrig studiert, mehrere Werke der Platoniker in's Lateinische übersetzt, er war wahrscheinlich dem neoplatonischen Hellenismus zugethan, und galt als eine der vornehmsten Stützen der alten Religion. Aber in sei-

1) Ohne uns um offenbar übertreibende und ungenaue Berichte zu bekümmern, halten wir uns allein an die Worte des Julianus und die Erzählung des unbefangenen Ammianus.

2) Ich meine, daß in jener Stelle ep. 42. gelesen werden muß: οὐδὲ φοβῷ καὶ . . . , denn sonst fehlt das zweite hier nothwendige οὐδὲ, es fehlt dem nachfolgenden Gegensatze die rechte Beziehung, und bei Julian ist τὰ πάτρια immer Bezeichnung der vaterländischen heidnischen sacra.

3) S. Eunap. vit. Proaeres. T. I. pag. 92.

nem Alter entstand doch in ihm die Sehnsucht nach einem sicheren und festeren Glaubensgrunde. Er ging an das Studium der Bibel und prüfte sie sorgfältig. Er wurde von der Wahrheit der göttlichen Lehre überzeugt, und sagte zu dem Presbyter Simplicianus aus Mailand im Vertrauen: er sey im Herzen ein Christ, dieser antwortete ihm: er werde es nicht eher glauben, bis er ihn in einer christlichen Kirche sehe. Victorin erwiederte darauf: „Machen denn die Mauern den Christen?" In der That war es aber, daß sein Herz noch zu sehr am Irdischen hing, und er nicht Alles dem Herrn opfern wollte, was ihn vom öffentlichen Bekenntnisse abhielt. Er scheute sich vor den vornehmen Römern, eifrigen Heiden, die seine Schüler waren, und bei denen er in hohem Ansehn stand. Doch da das Wort tiefer in sein Herz eindrang, trieb ihn sein Gewissen selbst zum öffentlichen Bekenntnisse, und er selbst verlangte die größte Oeffentlichkeit, da ihm die Presbyteren der Kirche aus Nachsicht etwas erlassen wollten. Jetzt kostete es ihn keinen Kampf, auch sein Rhetoramt niederzulegen [1]).

Die beiden christlichen Gelehrten aus Syrien, Apollinaris, Vater und Sohn, trugen, um der christlichen Jugend einen Ersatz zu geben, für das, was ihr entzogen wurde, biblischen Geschichten und Lehren in allen Arten griechischer Versmaße vor. Aber dies wäre ein kümmerlicher Ersatz gewesen für das, was das Studium des klassischen Alterthums der naturgemäßen Entwickelung des menschlichen Geistes, welche das Christenthum voraus setzt, gewähren sollte. Mit Recht sagt der Kirchengeschichtschreiber

1) Augustin. Confession. L. VIII. c. 2. et seqq.

Sokrates, da er dies erzählt: „Die göttliche Vorſehung war mächtiger als die Bemühung jener beiden Männer und als der Wille des Kaiſers“ [1]).

Julian haßte beſonders die für die Ausbreitung des Glaubens thätigen Biſchöfe, und dieſe hätten am leichteſten das Ziel einer Verfolgung werden können, wenn einmal ſein Fanatismus über die menſchlicheren Gefühle und über die Grundſätze der Staatsklugheit hätte ſiegen können. Er ſah, wie ſchon ältere heidniſche Kaiſer, in denjenigen, welche dem Unterrichte und der Führung der Gemeinden vorſtanden, die vornehmſten Stützen der ἀθεότητος. Er meinte leicht durch ſeine Künſte das irre geleitete Volk gewinnen zu können, wenn ihm nur nicht die Biſchöfe entgegenwürkten. Und beſonders verhaßt waren ihm aus dem eben angeführten Grunde diejenigen Biſchöfe, welche die helleniſche Literatur eifrig ſtudiert hatten, und dieſe ſelbſt zum Dienſte des Chriſtenthums und gegen das Heidenthum gebrauchten, z. B. die Männer, mit denen er als Jüngling zu Athen ſtudiert hatte, die beiden Freunde Baſilius, Biſchof von Cäſarea, und Gregor von Nazianz, wie diejenigen, welche unter ſeiner Regierung helleniſche Wiſſenſchaft zur Bekämpfung des Heidenthums und Vertheidigung des Chriſtenthums zu benutzen wagten, ein Apollinaris zu Laodicea, und ein Diodorus, Biſchof von Tarſus in Cilicien [2]).

1) Richtig iſt, was Sokrates bei dieſer Gelegenheit über die Nothwendigkeit des Studiums der alten Literatur für die Fortbildung der chriſtlichen Kirche ſagt L. III. c. 16.

2) Merkwürdig ſind die heftigen Deklamationen des Julianus gegen den letztern in dem Briefe an den Photinus,

Auf eine unwürdige Weiſe verfuhr er gegen den Biſchof Titus von Boſtra in Arabien. Da er denſelben für die Erhaltung der Ruhe und Ordnung in der Stadt, wo es wegen der Spannung zwiſchen Heiden und Chriſten leicht zu gewaltſamen Auftritten kommen konnte, verantwortlich gemacht hatte, ſo erklärte ihm der Biſchof in einer im Namen der ganzen Geiſtlichkeit abgefaßten und zu ihrer Rechtfertigung beſtimmten Eingabe: „Obgleich die Chriſten der Menge der Heiden die Spitze bieten könnten, ſo würden ſie doch durch die Ermahnungen der Geiſtlichkeit von Unordnungen zurückgehalten.“ Julian erließ darauf ein Schreiben an die Bewohner von Boſtra, in welchem er beide Theile, Chriſten und Heiden, zur Ruhe und Duld-

---

von dem uns Fakundus von Hermiane das ſchon oben angeführte Bruchſtück in einer ſchlechten lateiniſchen Ueberſetzung aufbewahrt hat, defens. trium capitulor. L. IV. 379. Er wirft ihm vor, daß er die Schule zu Athen beſucht, dort Philoſophie, Muſik, Rhetorik ſtudiert, und dadurch ſeine Zunge gegen die Götter bewaffnet habe. Daher werde er von den Göttern mit der Auszehrung beſtraft, denn ſein eingefallenes Geſicht voll Runzeln und ſein abgezehrter Körper ſeyen nicht, wie es die von ihm Betrogenen wollten glauben machen, Folgen ſeines ſtreng asketiſchen Lebens (ſeiner πολιτικὴ φιλοσοφίκη), ſondern gerechte Strafe der Götter. Quod non est philosophicae conversationis iudicio, sicut videri vult a se deceptis; sed justitiae pro certo deorumque poenae, qua percutitur competenti ratione usque ad novissimum vitae suae finem asperam et amaram vitam vivens et faciem pallore consectam. Freilich kann man ſolche Urtheile den Heiden eher verzeihen, als chriſtlichen Lehrern und Schriftſtellern dieſer Zeit der ganz ähnlichen Art, wie ſie Krankheiten oder andere Unglücksfälle, welche Häretiker betreffen, deuteten, uneingedenk des Buches Hiob und der Worte des Herrn, Joh. 9, 3.

ſamkeit gegen einander ermahnte; aber nun beſonders die Geiſtlichen (welche freilich in manchen Gegenden durch ihr Verfahren unter den vorigen Regierungen ſolche Vorwürfe des Kaiſers wohl verdient hatten), als Anſtifter alles Aufruhrs ſchildert: „Indem ſie ſich nach der früheren Herrſchaft zurückſehnen, weil ihnen nicht erlaubt iſt, Gericht zu halten, Teſtamente vorzuſchreiben [1]), fremde Beſitzungen an ſich zu reißen und alles ſich zuzueignen, ſo bieten ſie alle Unordnung auf.“ Dann citirt er der chriſtlichen Gemeinde jene aus den Zuſammenhang geriſſenen Worte aus dem Briefe des Biſchofs, um ihnen denſelben als ihren Ankläger darzuſtellen und verhaßt zu machen. Sie ſollten alſo den Biſchof als ihren Ankläger von ſelbſt aus der Stadt vertreiben und die Menge ſollte unter einander einig ſeyn. — Dieſe letzte Aufforderung war doch einer allgemeinen Ermahnung zur Ruhe nicht angemeſſen; aber man ſieht wohl, daß Julian hoffte, wenn er ſie mit dem Biſchof entzweit hätte, ſie leichter mit den Heiden vereinigen zu können [2]).

Zuweilen vergaßen Biſchöfe die Pflichten, welche ſie nach der chriſtlichen Lehre gegen die Obrigkeit hatten, wenn ſie auch eine heidniſche war, und ſie gaben dem Kaiſer gerechte Urſachen ſie zu verfolgen. Doch that er in ſolchen Fällen nicht alles, was er nach dem ſtrengen Rechte hätte thun können. Ueberhaupt war er reizbarer, wo unter ſeiner Regierung etwas gegen die Götter und ihren Cultus

1) S. unten in dem Abſchnitt von der Kirchenverfaſſung.

2) Julian ep. 52. Es iſt aber auch zu bemerken, daß Julian dieſen Brief zu Antiochia in einer gereizten Stimmung geſchrieben hat.

unternommen, als wo seine eigene persönliche Ehre beleidigt wurde. Der alte Vater des berühmten Gregor, der Bischof Gregor von Nazianz, hatte öffentliche Kirchengebete gegen den Kaiser als einen Gottlosen halten lassen. Es mag das wohl die Veranlassung dazu gewesen seyn, daß der Statthalter der Provinz Soldaten abschickte, die Kirche niederzureißen, aber gegen die Standhaftigkeit des Greises, der freilich mit derselben die dem christlichen und dem geistlichen Beruf ziemende Milde nicht verband, wagten sie nichts zu unternehmen [1]). Da der Bischof Maris von Chalcedon, ein fast erblindeter Greis, der sich führen lassen mußte, den Kaiser in dem Tempel der Fortuna zu Constantinopel opfern sah, ging er, von seinem zu leidenschaftlichen Eifer fortgerissen, hinein, und er nannte ihn öffentlich einen Abtrünnigen und Gottlosen. Julian strafte zwar eine solche Verletzung der Unterthanspflichten nicht, wie er dazu befugt gewesen wäre, aber er verleugnete auch die ziemende Würde durch gemeine Sarkasmen nach seiner Art, indem er über die Blindheit des Greises spottete und sagte: „Wird dich denn auch dein galiläischer Gott nicht heilen?“ [2])

Es konnte übrigens nicht fehlen, daß auch, ohne daß Julian dazu Veranlassung gab, in solchen Städten, wo es noch eine bedeutende heidnische Parthei gab, und wo diese ihre verhaltene Wuth bisher nicht hatte auslassen dürfen, wo das gewaltthätige Verfahren der Bischöfe unter

1) Gregor. Nazianz. orat. XIX. f. 308.

2) Dies führt Sozomenus V. 4. als circulirende Erzählung an, aber mancher Bischof konnte dies wohl damals wagen, und das Verfahren dabei ist dem Julian nicht unähnlich, so daß die Erzählung wohl wahr seyn könnte.

der vorigen Regierung ſie erbittert hatte, blutige Auftritte entſtanden. So geſchah es bald nach dem Regierungsantritt Julians zu Alexandria. Der Biſchof Georgius, ein ungeiſtlicher, gewaltthätiger Menſch von harter, heftiger Gemüthsart, welcher mit bewaffneter Macht der dem Biſchof Athanaſius ergebenen Gemeinde war aufgedrungen worden, hatte ſein Amt auf eine dem Anfang entſprechende Weiſe verwaltet, durch ſeine Verfolgungsſucht gegen alle Andersdenkende, durch ſeine Angebereien bei dem Kaiſer Conſtantius, die Art, wie er ſeinen Einfluß am Hofe zur Befriedigung ſeiner Leidenſchaften mißbrauchte, ſich bei allen Partheien außer der ſeinigen verhaßt gemacht [1]). Er hatte die Wuth der Heiden gegen ſich gereizt durch die Zerſtörung prächtiger Tempel, noch zuletzt dadurch, daß er Heiligthümer des Mithrascultus dem allgemeinen Geſpött Preis gegeben, und dadurch, daß er an einem Tempel der Tyche vorbeigehend zu ſeinem Gefolge geſprochen: Wie lange wird dies Grab noch ſtehen! Kaum war Julians Thronbeſteigung zu Alexandria bekannt gemacht worden, als das heidniſche Volk den Georgius, den Comes Dracontius, Direktor des Münzweſens, und noch einen Dritten, der ſich auch bei den Heiden verhaßt gemacht hatte, ergriff und ſie in's Gefängniß ſchleppte. Nachdem ſie vier und zwanzig Tage gefangen geweſen waren, ſtrömte die Menge von Neuem zuſammen. Alle drei wurden ermordet, der Leichnam des Georgius wurde auf einem Kameele durch die Stadt geſchleppt und, nachdem man ihn aller

1) Ammianus Marcellinus ſagt von ihm L. XXII. c. 11. »Professionis suae oblitus, quae nihil nisi justum suadet et lene, ad delatorum ausa feralia desciscebat.«

Schmach Preis gegeben hatte, gegen ein Uhr verbrannt [1]). Allerdings hatten an dieſem Aufruhre höchſtwahrſcheinlich nicht bloß Heiden Theil, und auf alle Fälle hätte ſo viel nicht geſchehen können, wenn nicht Georgius ſich ſo allgemein verhaßt gemacht. Julian hielt nun den Alexandrinern in einem nach ſeiner Art declamatoriſchen Reſcript zwar eine nachdrückliche Strafrede über dieſes aufrühreriſche Verfahren, doch ſtrafte er Keinen. Und ſo blieb es auch in ähnlichen Fällen nur bei Worten, welche doch nicht genug würken konnten, zumal da man wohl wußte, wie ſehr dem Kaiſer der Eifer für die Ehre der Götter gefiel. Er ſcheint ſogar in mehreren Fällen die Ausbrüche der fanatiſchen Volkswuth gegen Solche, welche ſich der Tempelzerſtörung ſchuldig gemacht hatten und welche die zerſtörten Tempel nicht wieder aufbauen wollten, vielmehr gut geheißen als getadelt zu haben.

Ein Biſchof Markus von Arethuſa in Syrien am Libanon hatte unter der vorigen Regierung durch Zerſtörung eines prächtigen Tempels und durch gewaltſame Bekehrungsverſuche den Haß der heidniſchen Bewohner ſich zugezogen. Dem Geſetze, welches Julian (ſ. oben) überall erließ, zufolge ſollte er jetzt entweder den Werth des Tempels in Geld erſetzen, oder denſelben wieder aufbauen laſſen. Da er das Erſte zu leiſten nicht im Stande war, und das Andere nach ſeinem Gewiſſen nicht glaubte thun zu können, und da er zugleich bei dem wüthenden Volke für ſein Leben zu fürchten Urſache hatte, ſo flüchtete

1) Sozom. V. 7. Ammian. Marcellin. XXII. 11. und die genauſte Erzählung in der oben angeführten anonymen Lebensbeſchreibung des Athanaſius, p. 68.

er ſich. Weil aber nun Andere ſeinetwegen in Gefahr kamen, ſo kehrte er zurück und gab ſich freiwillig ſeinen Feinden Preis. Die fanatiſche Menge fiel jetzt über ihn her, er wurde durch die Straßen geſchleppt und auf alle Weiſe gemißhandelt, zuletzt dem grauſamen Spiele zügelloſer Schulknaben Preis gegeben. Als der Greis kaum noch athmete, beſchmierte man ihn mit Honig und flüſſigen Sachen, man legte ihn ſodann in einen Korb und ließ ihn in demſelben in der Luft ſchweben, wo er den Bienen und Weſpen Preis gegeben war. Markus beſchämte ſeine grauſamen Feinde, indem er unter allen Leiden eine doch mehr cyniſche als chriſtliche Geiſtesruhe zeigte. Der Statthalter ſelbſt, obgleich ein Heide, ſoll dem Julian vorgeſtellt haben, wie ſchimpflich es ſey, daß man ſich durch die Standhaftigkeit eines ohnmächtigen Greiſes beſiegen laſſe — und der Kaiſer gebot endlich deſſen Freilaſſung, denn er wollte ja den Chriſten keine Märtyrer geben [1]).

Da Julian eifrige Heiden zu Prieſtern und Statthaltern machte, und dieſe wußten, daß ſie ſich die Gunſt des Kaiſers durch nichts mehr erwerben könnten, als durch Eifer für die Ausbreitung des Heidenthums, da dieſe durch ihren Fanatismus und durch den Wunſch dem Kaiſer zu gefallen zugleich eingeladen wurden, ſo war es natürlich, daß Bedrückungen und Verfolgungen gegen einzelne Chriſten leicht veranlaßt wurden, die auch bis zur Grauſamkeit führen konnten.

Ins-

1) S. oben den Brief des Libanius, der die Ausſagen der chriſtlichen Schriftſteller, des Sozomenus, Sokrates, Theodoret und Gregor von Nazianz beſtätigt.

Insbesondere wurde Julian durch seinen Aufenthalt zu Antiochia im Sommer 362 noch mehr gegen die Christen erbittert. In dieser Stadt war das Christenthum seit langer Zeit die herrschende Religion, so daß Libanius daselbst sagen konnte, daß nur noch wenige Greise der alten heidnischen Feste kundig waren, als Julian zur Regierung kam [1]). In dieser großen Hauptstadt Asiens, die unter christlichem Schein der Sitz orientalisch-römischer Pracht, Schwelgerei und Sittenverderbniß war, wollte Julian als Kaiser eine alterthümliche Einfalt zur Schau tragen, welche gegen die herrschenden Sitten sehr abstach, und ihn hier nur dem Gespötte der Uebelwollenden aussetzen konnte. Durch seinen Eifer im heidnischen Cultus, mit welchem er seinen Unterthanen ein Beispiel geben wollte, konnte er sich bei den Vornehmen nur lächerlich, bei dem Volke nur verhaßt machen in dieser altchristlichen Stadt. So sparsam er in den Ausgaben für seinen Hofstaat war, so war ihm für die Darbringung von Opfern aller Art kein Aufwand zu groß. Er ließ oft Hunderte von Stieren schlachten, und es war seine Freude, mit einem Gefolge von alten Weibern, welche noch dem Heidenthum anhingen, den Priestern selbst die Opferthiere zuzuführen. Wo auf den Bergen bei Antiochia irgendwo ein alter Tempel war, kletterte Julian, so steil der Weg auch seyn mochte, hinauf, um Opfer darzubringen [2]).

---

1) Liban. de vita sua Vol. I. p. 81. Libanius rhetorisirt hier wohl nur darin, daß er das, was von Antiochia zu sagen war, als etwas Allgemeines darstellt.

2) Ammian. Marcellin L. XXII. c. 12. ff. Augebantur caeri moniarum ritus immodice cum impensarum amplitudine au-

Man sah ihn bei den heftigsten Regengüssen unter freiem Himmel am Altar stehen, während die übrigen Anwesenden unter dem Tempeldache Schutz suchten, und die Leute aus seinem Gefolge ihn baten, seine Gesundheit zu schonen [1]). Je größer sein Eifer für den heidnischen Cultus war, je mehr er gehofft hatte, bei der Wiedereröffnung der so lange verschlossenen heidnischen Heiligthümer denselben Enthusiasmus bei den Antiochenern zu finden, den er selbst dafür hatte, desto schmerzlicher mußte es ihm seyn, seine Erwartungen so ganz getäuscht zu sehen. Zwar versammelten sich Viele aus dem Volke und den Vornehmen in den Tempeln und Hainen, wenn er dahin kam, aber nicht um der Götter willen, sondern um den Kaiser zu sehen und von ihm gesehen zu werden, wie er dies selbst wahrnehmen mußte. Er wurde mit lautem Lebehoch und Jubel, nicht anders als wenn er im Theater erschien, empfangen, er hielt deshalb den Antiochenern eine Strafrede darüber, daß sie den Tempel zum Theater machten, und vielmehr um seinetwillen als der Götter wegen hierher kämen [2]). Doch verwandelte sich auch der Jubel, mit dem er für seine Person empfangen wurde, bald in Spott- und Schmähreden, denn eine übel berechnete Maßregel, durch welche er eine für den Ertrag der Erndte unverhältnißmäßige Wohlfeilheit der Lebensmittel erzwingen wollte, und welche

tehac inusitata et gravi. Derselbe erzählt, daß durch die große Menge der Opfermahlzeiten Schwelgerei und Trunkenheit unter den Soldaten verbreitet wurde. οὐδὲν αὐτῷ χαλεπον, οὐδὲ δυσβατον, ὁ μη λειον ἐδοκει νεων ἐχον ἢ προτερον γε ἐσχηκος. Liban. Monodia in Julian. Vol. I. p. 513.

1) Liban. presbeut. Julian. Vol. I. p. 476.

2) Julian in Misopogon p. 344. Liban. de vita sua p. 82.

den entgegengeſetzten Erfolg hatte, machte ihn bei den Vornehmen und bei dem Volke verhaßt, und was er gegen chriſtliche Heiligthümer unternahm, entfremdete die Volksgemüther von ihm, und er mußte hören, daß man ſich nach dem χ und nach dem K, das heißt nach der Herrſchaft des Conſtantius und des Chriſtenthums zurückſehnte [1]).

Was ihn insbeſondere bei den eifrigen Chriſten verhaßt machte, war dieſes: In dem daphneiſchen Gehölz, etwa eine Stunde weit von Antiochia, welches zur Vorſtadt gerechnet wurde, war ein berühmter Tempel des Apollo, und die in der Nähe fließende Quelle ſollte ein Divinationsvermögen mittheilen können [2]), es war daher ein Orakel des Apollo hier entſtanden. Dieſe Quelle war aber ſeit den Zeiten des Kaiſers Hadrianus verſchüttet worden. Als Gallus hier Statthalter war, hatte er, um gegen den alten heidniſchen Cultus und gegen die Ausſchweifungen, zu welchen die Anmuth dieſer als Sitz laſterhafter Luſt berüchtigten Gegend Veranlaſſung gab, einen Gegenſatz zu bilden, die Gebeine des Märtyrers Babylas hier begraben, und eine Kirche für diejenigen, welche am Grabe des Märtyrers ihre Andacht verrichten wollten, hier aufführen laſſen. Julian ließ den lange verſchloſſenen Tempel des Apollo wieder öffnen, und denſelben mit einem neuen prachtvollen Säulengang (Peristylium) umgeben. Da er auf alle Arten der Wahrſagerei großen

1) Misopogon. 357.

2) Zu welcher Sage vielleicht in dieſen und ähnlichen Fällen der betäubende und berauſchende Einfluß der Ausdünſtungen einer Mineralquelle Veranlaſſung gegeben hatte.

Werth legte, ſo wünſchte er auch das alte Orakel wieder herzuſtellen, und er ließ die Quelle wieder aufgraben. Nun erklärten ihm aber die Prieſter, das Orakel könne nicht von Statten gehen, weil der Gott keine Antwort ertheile wegen der Nähe der Todten, und ohnehin durfte ja nach den heidniſchen Vorſtellungen mit der heiligen Stätte nichts Todtes in Berührung kommen. Julian deutete dies beſonders auf die Nähe der Gebeine des Babylas, denn die Andacht der Chriſten bei den Gräbern, wie er ſich ausdrückte, war ihm ein beſonderes Aergerniß, und nun zumal dies in der Nähe ſeines Apollo. Er ließ die Gebeine ausgraben. Viele Chriſten, Junge und Alte, Männer und Weiber, vereinigten ſich nun, die Gebeine des Märtyrers in feierlicher Prozeſſion hinwegzutragen nach einem Orte, der etwa vierzig Stadien (eine Meile) entfernt war, und während des ganzen Weges ſangen ſie in Chören Pſalmen, welche ſich auf die Nichtigkeit des Götzendienſtes bezogen. Die ganze Menge ſtimmte immer ein in die Worte: „Schämen müſſen ſich Alle, die den Bildern dienen und ſich der Götzen rühmen" (Pſ. 37, 7.) [1]). Julian, der ſich und ſeine Götter zugleich beſchimpft ſah, bewies hier nicht die philoſophiſche Ruhe, welche er ſonſt gern in ſolchen Fällen zu zeigen ſuchte. Er gebot dem Praefectus Saluſtius, die Schuldigſten unter jenen Aufrührern herauszuſuchen, und ſie ſtreng zu ſtrafen. Saluſt, obgleich Heide, gehorchte aus Menſchlichkeit und Beſonnenheit nur ſehr ungern dieſem Befehl. Er ließ viele verhaften; doch nur gegen einen Jüngling Theodorus's

1) Ammian. Marcellin. L. XXII. c. 12. 13. Sozom. V. 19.

gewinne, und dies bewürkte, daß der Jüngling
Uebrigen freigelaſſen wurden [2]).

Julian das alte Feſt des Apollo Daphnicus nach
Zeit zum erſten male wieder anſtellen ließ, hatte
ſt, daß es von den Antiochenern mit großem
erde begangen werden. Aber, wie er ſelbſt ſagt in
kaſtiſchen Vertheidigungsſchrift gegen die Schmä-
er Antiochener [3]): „Keiner brachte Oel, um dem
e Lampe anzuzünden, Keiner Weihrauch, Keiner
tion oder ein Opfer" [4]). Es erſchien nur Ein
der eine Gans zum Opfer brachte. Der Kaiſer
durch ſehr befremdet und gereizt; er hielt den
n Antiochenern eine heftige Strafrede darüber,
ie Wiedereröffnung des alten vaterländiſchen Feſtes
er zu ſchätzen wüßten, gleich als ob ſeine Re-
nothwendig die ihrige ſeyn mußte. Er klagt in
ſchrift darüber, daß ſie ihren Frauen erlaubten, zur

Presbyter Rufinus, der ihn als alten Mann zu An-

Ernährung der Galiläer Alles aus dem Hause zu tragen, und Alles an die Armen zu verschenken, während sie selbst für den Cultus der Götter nicht einmal das Geringste aufwenden wollten [1]).

Es geschah nachher, daß in jenem Tempel Feuer ausbrach, wie es heißt durch die Unvorsichtigkeit eines heidnischen Philosophen Asklepiades, der gekommen war, um den frommen philosophischen Kaiser zu sehen. Dieser hatte ein kleines silbernes Bildniß der Dea coelestis (Venus Urania), das er zur Verrichtung seiner Andacht auf Reisen überall bei sich führte, mit angezündeten Wachskerzen vor der Bildsäule des Apollo stehen lassen. Julian aber schob die Schuld auf die Rachsucht der Christen, welche die Feuersbrunst sollten angestiftet haben. Er ließ die Folter anwenden, um die schuldigen Christen herauszufinden, und er ließ die große Kirche zu Antiochia verschließen, um den Christen seinen Unwillen zu zeigen [2]). Obgleich die gerichtliche Untersuchung keinen Beweis gegen die Christen führen konnte, so gab doch Julian seinen Argwohn gegen dieselben nicht auf, und er klagte darüber, daß der antiochenische Senat nicht das Seinige gethan, um die Schuldigen auszufinden [3]). Die Antiochener befürchteten das Aergste, wie man aus den von Libanius bei dieser Ver-

1) Misopogon p. 363. Merkwürdig ist diese Stelle, insofern man daraus sieht, daß Julian die Gleichgültigkeit vieler vornehmen Antiochener in Angelegenheiten der Religion wohl kannte, und die Frauen für die Hauptstützen des Christenthums in den Familien Solcher hielt. S. unten eine ähnliche Aeußerung des Libanius.

2) Ammian. Marcellin. L. XXII. c. 13.

3) S. Misopogon p. 361.

anlaſſung für dieſelben gehaltenen oder geſchriebenen Reden ſteht. Julian zeigte bei mehreren Gelegenheiten ſeine gereizte Stimmung gegen die Chriſten. Er ſelbſt ſagte, daß auf ein von ihm gegebenes Zeichen in den benachbarten Städten die Grabmäler der Märtyrer mit den auf denſelben errichteten Kirchen zerſtört worden, und daß man gegen die Götterfeinde noch weiter gegangen, als er ſelbſt es wollte [1]). Bevor er Antiochia verließ, ſtellte er einen gewiſſen Alexander, einen heftigen und zur Grauſamkeit geneigten Menſchen, an die Spitze der Gerichtsbarkeit in Syrien. Er ſelbſt ſoll geſagt haben, daß nicht Alexander eines ſolchen Amtes würdig ſey, aber daß die hab- und ſchmähſüchtigen Antiochener eines ſolchen Richters würdig ſeyen [2]). Es erhellt aus einzelnen Zügen, daß dieſer Alexander auf eine ſeiner Gemüthsart entſprechende Weiſe in ſeiner Amtsverwaltung verfuhr. Er gab ſich viele Mühe, die Chriſten zur Verleugnung ihres Glaubens zu bewegen. Manche ließen ſich wohl durch Ueberredungen, Verſprechungen, Drohungen zum Opfern bewegen, aber die Vorwürfe und Thränen ihrer Frauen, unter denen zum Theil, wie wir ſchon oben bemerkten, mehr wahre Frömmigkeit als bei den Männern zu Antiochia geweſen zu ſeyn ſcheint, und die den Menſchen in ſein Inneres zurückzuführen geeignete Stille der Nacht regten ihr Gewiſſen auf, und ſie traten wieder zum Chriſtenthum zurück. Dies reizte den Alexander bis zur Wuth; er verfolgte nicht allein dieſe Leute, ſondern er behauptete auch,

1) Misopogon 361.

2) Ammian. Marcellin. L. XXIII. c. 2.

sie könnten nicht von selbst so weit gekommen seyn. Er glaubte die geheime Machination eines Christen, der alle seine Bemühungen zur Ausbreitung der Götterverehrung fruchtlos mache, zu erkennen. Er ließ sich durch die Feinde eines gewissen Eusebius überreden, daß von diesem Alles ausgehe. Dieser sollte in's Gefängniß und in Fesseln geworfen werden, aber es gelang ihm zu entkommen, und er flüchtete sich zu dem heidnischen Rhetor Libanius, dessen Freundschaft er durch die Mäßigung und Milde, welche er unter der vorigen Regierung in seinem Verfahren gegen die Heiden bewiesen, gewonnen hatte. Libanius betrug sich auf eine so edle Weise, wie auch sonst in ähnlichen Fällen (s. oben). Er machte dem Alexander freimüthige Vorwürfe wegen dieses Verfahrens, und erklärte ihm, daß er den Eusebius nicht ausliefern werde [1]).

1) In dem Briefe an Alexander ep. 1057. spricht er so: „Ich wünschte, daß du zwar für die Götter eifern und Viele für ihre Gesetze gewinnen möchtest, daß es dich aber doch nicht wunderte, wenn Mancher derer, die so eben geopfert haben, was er gethan für etwas sehr Schlimmes hält, und das Nichtopfern wieder preiset; denn außerhalb ihres Hauses folgen sie dir, wenn du ihnen das Beste räthst und sie gehen zu den Altären. Zu Hause werden sie durch die Frau, die Thränen und die Nacht umgestimmt und von den Altären abgezogen. Eusebius aber, der angeklagt ist, daß er, was durch deine Mühe gewürkt worden, wieder zunichte mache, ist offenbar verleumdet, und fern von dem, was man ihm Schuld giebt; denn er kennt die Zeit wohl und handelt überall mehr mit Ueberlegung als mit Tollkühnheit, und da er deinen Zorn kennt, so würde er auch, wenn er noch so thöricht wäre, sich nicht so mitten unter die Schwerter stürzen. Er ist aber Keiner von den gewöhnlichen Menschen, die sich leicht mit den veränderten Zeiten

Wenn gleich aber Libanius Verfolgungen um der Religion willen ungern sah, so war es doch auch ihm willkommen, wenn die Menschen auch zuerst nur durch äußerliche Rücksichten zur Verehrung der Götter zurückgeführt wurden. Das erhellt aus der Art, wie er die Furcht vor dem Zorn des Kaisers Julian zu benutzen sucht, um die vornehmen Antiochener zu überreden, daß sie die Götterverehrung wieder herstellen möchten, weil dies das einzige würksame Mittel sey, um den Kaiser sicher zu versöhnen [1]), worin er wohl Recht hatte, denn

---

verändern, sondern als ein Mann, der sich mit den Wissenschaften beschäftigt und seinen Geist ausgebildet hat, war er auch in der Zeit, da er die Gewalt hatte, Keinem lästig und gegen Keinen übermüthig. Man hätte sagen sollen, er sah die Zukunft voraus, so gemäßigt war er, was auch mir und dem Nikokles (s. oben) den Mann theuer gemacht hat (ich meine, daß statt ᾧ καὶ φίλον ἐποιησας gelesen werden muß ὃ καὶ φίλον ἐποιησεν), daß er, obgleich seine Religion ehrend, doch die bei dem Zeus Schwörenden nicht beleidigte." So warnte Libanius diesen Alexander auch ep. 1375., daß er nicht durch die Art, wie er den beschimpften Göttern helfen wolle, ihnen vielmehr schade, und eine ähnliche Beziehung hat wahrscheinlich auch Br. 1346.

1) In der vielleicht bloß geschriebenen Rede περὶ τῆς τοῦ βασιλέως ὀργῆς Vol. I. p. 502: „Ihr werdet — sagt er zu den vornehmen Antiochenern — durch keine Bitten, kein Geschrei, durch keine Gesandten (auch wenn ihr die geschicktesten Redner hinsendet) den Zorn des Kaisers besänftigen, wenn ihr nicht von diesen Possen ablasset, und dem Zeus und den übrigen Göttern eure Stadt übergebt, worüber euch lange Zeit vor dem Kaiser Hesiodus und Homer gleich von Kindheit an belehren. Ihr aber sucht eine Ehre darin, Gebildete zu seyn, und nennt die Bekannt-

da die Stadt Pessinus in Galatien, welche in früheren Zeiten durch den Cultus der Cybele berühmt gewesen war, den Kaiser um Hülfe in irgend einer Angelegenheit hatte bitten lassen, antwortete er ihnen, wenn sie seine Gnade haben wollten, sollten sie erst durch eine allgemeine Bußprozession die Mutter der Götter, von deren Verehrung sie abgefallen wären, mit sich versöhnen [1]).

Wo sein Zug gegen die Perser den Julian durch christliche Städte Syriens führte, brauchte er diese Gelegenheit, die Senatoren, die ihn bewillkommten, zur Wiederherstellung der Götterverehrung zu ermahnen. So z. B. als er auf der zweiten Tagereise nach Berda in Syrien kam. Aber er klagte, daß die Senatoren zwar Alle seinem Vortrage ihren Beifall bezeugten, doch nur Wenige ihm folgten, und zwar nur diejenigen, welche schon früher die

---

schaft mit jenen Dichtern Bildung. In Hinsicht der höchsten Angelegenheiten aber folgt ihr andern Lehrern (s. oben), und ihr flieht die wieder geöffneten Tempel, da ihr darüber, daß sie verschlossen waren, seufzen solltet. Sodann wenn man sich bei euch auf die Autorität eines Platon und Pythagoras beruft, so haltet ihr die Mutter und die Frau, den Kellermeister und den Koch, und daß ihr schon lange davon überzeugt seyd, entgegen, und ihr laßt euch von denen fortziehen, denen ihr gebieten solltet." Manches in dieser Schilderung der Namenchristen unter den vornehmen Weltleuten, welche durch die Gewohnheit und den Einfluß ihrer Familienumgebungen im Christenthum erhalten wurden, ist wohl aus dem Leben gegriffen. Er schließt: „Werden wir nicht zu den Tempeln eilen, die Einen überreden, die Andern dahin ziehen?"

1) Julian. ep. 49.

gesunde Denkart in der Religion zu haben schienen, und nur ihre Ueberzeugung öffentlich auszusprechen bisher sich geschämt hätten. Desto mehr freute es ihn, als er auf der dritten Tagereise nach einem Orte kam [1]), wo ihm von allen Seiten der Geruch des Weihrauchs entgegen duftete, und wo er überall Opfer öffentlich ausgestellt sah, obgleich ihm wohl der Verdacht aufstieß, daß diese Oeffentlichkeit mehr ihm als den Göttern gelte [2]).

Da Julians Erbitterung gegen die Christen und gegen das Christenthum durch den Widerstand, den er fand, immer höher gesteigert wurde, so läßt sich wohl vermuthen, daß wenn er aus dem Perserkriege glücklich zurückgekehrt wäre, er ein heftiger Verfolger der Kirche geworden seyn

1) Βατναι.

2) S. die Briefe Julians an Libanius von seiner Reise aus ep. 27. Sozomenus berichtet VI. 1., daß Julian durch einen drohenden Brief den König Arsaces von Armenien, der ein Christ war, zum Kriege gegen die Perser sich zu rüsten aufforderte, daß er ihm verkündigte, der Gott, den er verehre,. werde ihm nicht helfen können, daß dieser Brief Lästerungen gegen Christus enthielt. Muratori hat in den anecdot. graec. Patav. (s. oben) diesen Brief S. 334. herausgegeben. Es findet sich in demselben alles Prahlerische, vielleicht dem orientalischen Geschmack nachgebildete, was Sozomenus anführt, nur nicht ausdrücklich was gegen Christus gerichtet gewesen seyn soll. Doch wenn Julian zu dem Könige sagt: Du suchst einen Feind des gemeinsamen Wohls bei dir verborgen zu halten, so könnte dies Sozomenus vielleicht mit Recht auf Christus bezogen haben. Auf alle Fälle erkennt man in der Drohung gegen die Stadt Nisibis, welche das Unglück mit dem Könige Arsaces theilen werde, wie es ihm die Götter längst vorausgesagt hätten, den Haß gegen diese seit langer Zeit eifrig christliche Stadt.

würde. Aber er fand in dieſem Kriege ſeinen Tod im Jahre 363, und mit Einem Schlage war nun das bloß durch menſchliche Willkühr aufgebaute, in ſich ſelbſt nichtige Werk aufgelöſet, wenn gleich Julian, durch die ſcheinbaren Erfolge der Proſelytenmacherei getäuſcht, ſich gerühmt hatte, in kurzer Zeit eine wunderbare Veränderung hervorgebracht zu haben; denn er hatte ja in einem Briefe, in welchem er freilich darüber klagte, daß es mit dem Hellenismus durch die Schuld ſeiner Bekenner noch nicht nach Wunſche gehe, doch geäußert: Man müſſe zufrieden ſeyn, denn wer hätte noch vor Kurzem eine ſo große und ſolche Veränderung in kurzer Zeit hervorzubringen ſich erkühnet? [1])

Wenn die Chriſten den inneren Urſachen dieſes vorübergehenden Sieges der heidniſchen Parthei nachforſchten, ſo konnten ſie manche große Lehren für die Zukunft ſich daraus ableiten. Im Anfange der Regierung Julians hatte der weiſe Gregor von Nazianz, indem er die inneren Uebel der Kirche betrachtete, ohne die es auch zu dieſem vorübergehenden Aufſchwung des Heidenthums ſchwerlich hätte kommen können, die große Wahrheit ausgeſprochen: daß die chriſtliche Kirche vielmehr die inneren als die äußeren Feinde zu fürchten habe [2]). Derſelbe ermahnte die Chriſten nach dem Tode Julians, jetzt durch die That zu zeigen, daß ſie die göttliche Zucht wohl benutzt hätten, zu zeigen, daß ſie Gott nicht als Uebelthäter den Heiden Preis gegeben, ſon-

1) ep. 49. τις γαρ ἐν ὀλιγῳ τοσαυτην και τηλικαυτην μεταβολην ὀλιγῳ προτερον ἐτολμα;

2) Gregor. Naz. orat. I. p. 35.

dern daß er ſie als ſeine Kinder gezüchtigt habe, daß ſie des Sturmes in der Zeit der Ruhe, Aegyptens nach der Befreiung aus Aegypten nicht vergeſſen möchten. „Es möge nicht ſo ſcheinen, als ob die Zeit der Leiden ihnen beſſer ſey als die Zeit der Ruhe, denn ſo würde es ſcheinen, wenn ſie damals demüthig und gemäßigt ſich zeigten und alle ihre Hoffnung zum Himmel richteten, nun aber hochmüthig und übermüthig wieder in dieſelben Sünden zurückfielen, durch welche ſie in das Unglück, das ſie betroffen habe, verſunken wären.“ Sodann gab er den Chriſten den Rath, von dem er ſelbſt wußte, daß er am ſchwerſten Eingang finden werde, von der Gewalt, welche ſie durch die veränderte Zeit erhielten, keinen Gebrauch zu machen, den Heiden nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten. „Laßt uns zeigen — ſagt er — welcher Unterſchied iſt zwiſchen dem, was Jene von ihren Götzen lernen, und dem, was uns Chriſtus lehrt, der Chriſtus, welcher, verherrlicht durch ſeine Leiden, durch den Nichtgebrauch ſeiner Macht am meiſten geſiegt hat. Laßt uns Gott Einen Dank erweiſen, laßt uns durch Sanftmuth die Ausbreitung des Evangeliums befördern, dazu laßt uns die Zeit benutzen. Laßt uns durch Milde unſere Unterdrücker beſiegen“ [1]).

Die Heiden ſahen nun alle ihre glänzenden Hoffnungen vereitelt, und ſie fanden in ihrem Glauben keinen Troſt. Libanius ſagt, er habe gemeint, daß der Kaiſer, welcher die Tempel und Altäre wieder aufgerichtet, keinen Gott und keine Göttin vergeſſen, den Altären alle

1) Gregor. Nazianz. λογ. στηλιτευτ. II. orat. IV. f. 130. 31.

Heerden von Ochsen und Lämmern geopfert, welcher die im Finstern verborgene Schaaren der Priester wieder hervorgerufen hatte, keiner großen Heeresmacht bedürfen, sondern durch die Macht der Götter siegen werde [1]), und er rechtet nun mit seinen Göttern, daß sie den Constantius vierzig Jahre und den Julian nur so kurze Zeit hätten regieren, mit ihm sein ganzes Werk wieder zu Grunde gehen lassen [2]).

Es folgte dem Julian sogleich ein zum Christenthum sich bekennender Kaiser Jovianus. Er hatte aus den vorhergegangenen Zeiten die Lehre genommen, daß man durch Gewalt der Religion nicht helfen könne. Daher ließ er, obgleich für sich selbst eifriger Christ, doch allen seinen Unterthanen die Freiheit, die Religion, welche sie wollten, auszuüben, wie er dies in einem bei dem Antritt seiner Regierung erlassenen Gesetze aussprach, er erlaubte den Tempelcultus und die Opfer, und verbot ausdrücklich nur den Gebrauch der heidnischen sacra zur Magie [3]).

1) Monod. in Julian. T. I. 508. Wie er würklich geweissagt hatte, daß die Götter selbst die Perser schlagen würden. ep. 649.

2) l. c. p. 510. Wie sehr contrastirt dagegen der Geist des Augustinus, wenn er sagt: „Damit kein Kaiser deshalb Christ seyn sollte, um sich das Glück des Constantinus zu verschaffen — da ein Jeder um des ewigen Lebens willen Christ seyn soll — so nahm Gott den Jovianus schneller als den Julian hinweg.“ De civitate Dei L. V. c. 25.

3) Daß Jovian ein Gesetz dieses Inhaltes erlassen hat, läßt sich nach dem, was Themistius bei der Consularfeier zu ihm sprach, schwerlich bezweifeln. Allerdings scheinen da-

Goldene Worte waren es, welche der gemäßigte Heide Themiſtius bei der Feierlichkeit des von Jovian ange-

---

mit die Nachrichten von Verfolgungen gegen die Heiden und von Maßregeln zur Unterdrückung des Heidenthums unter der Regierung dieſes Kaiſers zu ſtreiten, wie wenn Libanius in ſeinem Epitaph. in Julian. p. 619. ſagt, daß nach dem Tode Julians die öffentlich gegen die Götter Redenden wieder in Anſehn ſtanden, die Prieſter aber auf unrechtmäßige Weiſe zur Verantwortung gezogen wurden. Man verlange den Erſatz des auf die Opfer verwandten Geldes. Die Reichen kämen einer gerichtlichen Unterſuchung zuvor und bezahlten es gleich, die Armen würden in Feſſeln geworfen. (Vermuthlich iſt hier von Solchen die Rede, welche beſchuldigt wurden, fremdes Geld, ſey es nun aus einer öffentlichen Kaſſe oder anderswoher genommen, zur Darbringung der Opfer verwandt zu haben.) Die Tempel wären theils zerſtört worden, theils ſtänden ſie halb vollendet zum Geſpött für die Chriſten da. Die Philoſophen (d. h. alle diejenigen, welche unter Julian im Philoſophenmantel erſchienen waren, und dadurch beſonders großen Einfluß bei ihm erhalten hatten) würden gemißhandelt. Alle, welche von dem Kaiſer Julian Geſchenke erhalten hätten, würden des Diebſtahls angeklagt, und man quäle ſie auf alle Weiſe, um das Geld, das ſie erhalten haben ſollten, von ihnen wieder zu erpreſſen." Was dieſen Bericht des Libanius betrifft, ſo kann das, was er als leidenſchaftlicher Gegner des Kaiſers und mit rhetoriſcher Uebertreibung ſagt, nicht als vollkommen glaubwürdig angenommen werden. Es mochte ſich mancher Heide in dem Glauben, daß der Zweck die Mittel heilige, aus großem Eifer für ſeine Religion, oder auch unter dem Vorwande derſelben, aus Habſucht unter der vorigen Regierung ſolche Dinge erlaubt haben, welche zu gerichtlichen Unterſuchungen gegen die Heiden einigermaßen gerechte Urſache geben konnten. Es kann aber auch ſeyn, daß man auf ungerechte Weiſe für das, was unter der vorigen Regierung auf ganz rechtmäßige Weiſe zufolge der höchſten kaiſerlichen

tretenen Consulats zu ihm sprach, um ihn in den Grundsätzen einer Anerkennung der allgemeinen Menschen-

---

Autorität geschehen war, Schadenersatz verlangte, ähnlich wie Julianus in Hinsicht dessen, was unter seinem Vorgänger geschehen war, gehandelt hatte. Und endlich kann man nicht alles, was christliche oder das Christenthum zum Vorwand gebrauchende Statthalter unter einem Kaiser, welcher Eifer für das Christenthum zeigte, glaubten thun zu können, ohne durch dessen Gesetze dazu veranlaßt zu seyn, diesem selbst zur Last legen. Jovian selbst ehrte die beiden heidnischen Philosophen Maximus und Priskus, welche unter dem Kaiser Julian am meisten gegolten, und von denen der Erstere eifrig für das Heidenthum gewürkt hatte. S. Eunap. vita Maximi p. 58. Aber doch konnte es ohne durch den Kaiser gegebene Veranlassung geschehen, daß heidnische Philosophen verfolgt wurden, wie dies auch Themistius andeutet, obgleich er den Kaiser von der Beschuldigung, Solches selbst veranlaßt zu haben, frei spricht ad Valentem de bello victis. ed. Harduin f. 99. c. Sokrates sagt L. III. c. 24., daß unter dem Jovian sogleich alle Tempel verschlossen wurden, daß die Heiden sich verbargen, daß die Philosophen den Mantel ablegten, die öffentlichen Opfer aufhörten. Alles dies, nur nicht so allgemein genommen, kann wahr seyn als natürliche Folge der Furcht der Heiden, oder ihrer von selbst eintretenden Lauheit, da die Hofluft das Heidenthum zu begünstigen aufhörte. Sokrates selbst wußte doch, daß Jovian keine Parthei bedrücken wollte. L. III. c. 25. etc. Das, was Sozomenus L. VI. c. 3. von einem Briefe des Kaisers an alle Statthalter sagt, kann, wenn es richtig ist, nur so verstanden werden, daß Jovian den Wunsch aussprach, alle seine Unterthanen möchten die Wahrheit im Christenthum erkennen, daß er die christliche Kirche wieder durch besondere Privilegien auszeichnete. Libanius selbst sagt orat. pro templis Vol. II. p. 163., daß nach Julians Tode bis unter Valens μενει τινα το θυειν ἱερεια χρονον.

schenrechte und einer daraus fließenden Duldsamkeit in Beziehung auf die Religion, welche er gleich bei seinem Regierungsantritt ausgesprochen hatte, zu bestärken. Nachdem er den Kaiser deshalb gepriesen, weil das erste Gesetz seiner Regierung ein sich auf die Religion beziehendes Gesetz gewesen sey, sagt er: „Ihr allein scheint zu wissen, daß der Regent nicht Alles von seinen Unterthanen erzwingen kann, daß es Dinge giebt, welche über jeden Zwang, jede Drohung, jedes Gebot erhaben sind, wie überhaupt alle Tugend und insbesondere die Frömmigkeit gegen die Gottheit. Und ihr habt sehr weise erkannt, daß bei allem diesen, wenn es nicht erheuchelt seyn soll, der ungezwungene, durchaus freie Wille der Seele vorangehen muß. Denn wenn es nicht einmal möglich ist, o Kaiser, daß Einer durch neue Edikte dazu gebracht werde, wohlgesinnt gegen euch zu seyn, falls er es nicht von Herzen ist, um wie viel weniger können die Menschen fromm und Gott liebend gemacht werden durch die Furcht vor menschlichen Edikten, durch den vorübergehenden Zwang, die ohnmächtigen Schreckbilder, welche die Zeit oft hervorgebracht hat, und oft wieder hat verschwinden lassen? Dann zeigt es sich, daß wir wahrhaft lächerlich, nicht Gott, sondern dem Purpur dienen, und leichter als die vom Sturm bewegte See unsere Religion verändern. Einst gab es nur Einen Theramenes, jetzt aber sind alle wankelmüthig [1]). Wer gestern noch Einer von den Zehn (Abgeordneten der Athenienser an die Lacedämonier) war, ist heute Einer von den Dreißig (Tyrannen). Dieselben,

1) νυν ἁπαντες κοθορνοι.

die gestern bei den Altären, bei den Opfern, bei den Bildern standen, stehen heute bei den heiligen Tischen der Christen. Doch Solches wollt ihr nicht, o Kaiser. Indem ihr in allem Uebrigen Herrscher seyn und immer bleiben möget, gebietet ihr, daß die Religion der Freiheit eines Jeden anheim gestellt sey. Und darin folgt ihr dem Vorbild Gottes nach, der die Anlage zur Frömmigkeit der ganzen menschlichen Natur einpflanzt, aber die besondere Art der Gottesverehrung dem Willen eines Jeden überlassen hat. Wer aber hier Gewalt anwendet, raubt die Freiheit, welche Gott Jedem verliehen hat. Deshalb dauerten die Gesetze eines Cheops und eines Kambyses kaum so lange, als die Urheber derselben lebten. Aber das Gesetz Gottes und euer Gesetz bleibt ewig unwandelbar, das Gesetz, daß eines Jeden Seele frei sey in Beziehung auf ihre eigene Art der Gottesverehrung. Dies Gesetz hat kein Raub des Eigenthums, keine Kreuzigung, kein Feuer je unterdrücken können. Du kannst wohl den Leib zwingen und etwa tödten, die Seele aber wird sich, ihren Willen frei von dem Zwang des Gesetzes mit sich führend, erheben, wenn man auch die Zunge zwingen kann."

Denselben Grundsätzen, wie Jovian, folgte in Beziehung auf die Religionsangelegenheiten Valentinian, der schon im Jahre 364 sein Nachfolger wurde. Da Valentinian durch sein standhaftes Bekenntniß des Christenthums sich die Ungnade des Kaisers Julian zugezogen hatte [1]), da er den Julian und dessen Freunde haßte,

1) Die Sache selbst leidet keinen Zweifel, da heidnische und christliche Geschichtschreiber hier übereinstimmen; zweifelhaft

da er ſonſt zum Despotismus geneigt war, ſo iſt es deſto merkwürdiger, daß er doch von dieſer Seite die Gränzen menſchlicher Gewalt anerkannte, und das Thörichte und Verderbliche eines Verfahrens, welches dieſe überſchreiten wollte, einſah [1]). Durch Geſetze, welche er gleich im Anfang ſeiner Regierung erließ, gab er Jedem ſeiner Unterthanen die unbedingte Freiheit, die Religion, von deren Wahrheit er ſelbſt überzeugt ſey, auszuüben [2]). Noch durch ein Geſetz vom Jahre 371 erklärt er ausdrücklich, daß weder die Ausübung der Haruſpicien, noch irgend eine von den Vätern erlaubte Art des Cultus verboten ſeyn ſolle [3]).

Dieſe Duldſamkeit Valentinians war der Ausbrei-

---

kann nur das Einzelne ſeyn, was mit manchen Verſchiedenheiten erzählt wird.

1) Ammianus Marcellinus, der die despotiſchen Handlungen dieſes Kaiſers freimüthig darſtellt, ſagt von ihm L. XXX. c. 9.: »Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit neque ut hoc coleretur imperavit aut illud, nec interdictis minacibus subjectorum cervicem ad id quod ipse coluit inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes, ut reperit.«

2) Unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas. Dieſes Geſetz angeführt in einem Geſetze des Kaiſers vom Jahre 371. Cod. Theod. L. IX. Tit. 16. l. 9.

3) Er verordnete dies wohl deshalb ausdrücklich, weil ein Geſetz, das er gegen die nocturna sacrificia und die heidniſche Magie erlaſſen hatte, gemißdeutet werden konnte, und auch jenes erſte Geſetz ſoll nach den Gegenvorſtellungen eines angeſehenen heidniſchen Staatsmanns nicht in allgemeine Ausübung gekommen ſeyn, wenn Zoſimus IV. 3. die Wahrheit ſagt.

tung des Christenthums vielmehr förderlich als nachtheilig. Dies erhellt schon daraus, daß unter der Regierung dieses Kaisers das Heidenthum zuerst mit dem Namen der Bauernreligion (paganismus) belegt zu werden anfing [1], wie in den ersten Zeiten das Christenthum als die Religion der Schuster, Weber und Knechte betrachtet worden (s. B. I.). Freilich wenn gleich das Heidenthum vorzugsweise die Religion des unwissenden Landvolks genannt wurde, so darf man doch daraus nicht schließen, daß dasselbe unter den gebildeten und vornehmen Ständen alle Anhänger verloren hatte.

Im Orient zog der politische Argwohn des Kaisers Valens gegen diejenigen, welche Wahrsagerei und Zauberkünste trieben, den Heiden manche Verfolgungen zu [2], obgleich dieselben Toleranzgesetze auch im Orient galten. Der heidnische Rhetor Themistius hielt vor dem Kaiser Valens eine jener ersteren vor dem Kaiser Jovian gehaltenen ganz ähnliche Rede, in welcher er diese Grundsätze der Duldsamkeit pries [3]. Nach der Angabe des Liba-

1) Der Name der religio paganorum für das Heidenthum kommt zuerst vor in einem Gesetze des Kaisers Valentinian vom Jahre 368 Cod. Theodos. L. XVI. Tit. II. l. 18. Jene Ableitung des Namens ist aber die einzige haltbare, wie sie durch das Zeugniß des Paulus Orosius bestätigt wird. Dieser sagt in der Vorrede zu seiner kurzen Weltgeschichte: »qui ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur« und auf diese Ableitung spielt auch der christliche Dichter Prudentius an, wenn er contra Symmachum L. I. v. 620. die Heiden »pago implicitos« nennt.

2) Liban. de vita sua p. 113. Vol. I. Chrysostom. hom. 38. in act. apost. fin.

3) Orat. VI. de religionibus, welche uns bisher nur in einer

nius wären Valentinian und Valens durch den politischen Argwohn wegen der häufigen Verschwörungen endlich bewogen worden, die blutigen Opfer ganz zu verbieten, wenn gleich alle übrige Arten des heidnischen Cultus erlaubt blieben [1]), doch ist kein solches Gesetz dieser Kaiser auf uns gekommen [2]).

Der Kaiser Gratian, welcher im Jahre 375 seinem Vater in der Regierung nachfolgte, hatte zwar nicht wie dieser durchaus den Grundsatz, in dem Religionszustande

---

lateinischen Uebersetzung bekannt geworden. Sokrates IV. 32. und Sozomenus VI. 36. führen eine Aehnliches enthaltende Rede an, welche Themistius vor dem Valens gehalten haben sollte, um ihn von der Verfolgung gegen anders denkende Christen unter den arianischen Streitigkeiten abzumahnen. Sollte dies auf die zuletzt angeführte Rede zu beziehen seyn, so könnte dies seine Richtigkeit nicht haben, sie handelt offenbar nur von der Duldsamkeit gegen das Heidenthum. Aber jene beiden Schriftsteller führen doch ganz bestimmte Aeußerungen des Themistius an, welche sich in dieser Rede nicht finden. Wenn gleich sie manche andere Gedanken anführen, die hier würklich vorkommen, so kann dies doch nicht beweisen, daß sie dieselbe Rede meinen, da ja auch in der vor dem Jovian gehaltenen Rede Manches gerade eben so wie in jener Rede vor dem Valens ausgedrückt ist. Es ist daher wohl wahrscheinlicher, daß Themistius würklich eine solche Rede gehalten, von der aber nichts auf uns gekommen.

1) Orat. pro templis p. 163.

2) Es wäre möglich, daß Libanius die Angelegenheiten des Orients und des Occidents nicht gehörig gesondert hätte, doch hatte er freilich in jener Rede das Interesse, alles, was sich in den Verordnungen der frühern Kaiser Günstiges für das Heidenthum auffinden ließ, zusammenzustellen.

 lehnt das Amt des Pontif. max. ab;

ſeines Reichs nichts zu verändern, aber er blieb doch auch dabei, die freie Ausübung des heidniſchen Cultus zu geſtatten. Man war ſo ſehr gewohnt, die heidniſche Religion als die Staatsreligion, und die Kaiſer als die Häupter derſelben zu betrachten, daß auch die chriſtlichen Kaiſer noch den Titel der Pontifices maximi beibehielten, und bei ihrer Thronbeſteigung unter den übrigen Inſignien der Kaiſerwürde auch das Gewand der Pontifices maximi ſich anlegen ließen; es war dies zur bloßen Förmlichkeit geworden.

Gratianus ſoll zuerſt ſich geweigert haben, dies Gewand anzunehmen, weil es ſeinem chriſtlichen Gewiſſen widerſtreite [1]), obgleich er den Titel noch beibehielt [2]). Es ſtand ferner in dem Verſammlungsplatze des römiſchen Senats ein Altar der Victoria, bei welchem die heidniſchen Senatoren zu ſchwören, auf welchem ſie Weihrauch zu ſtreuen und zu opfern pflegten. Conſtantius hatte denſelben zuerſt hinwegnehmen, Julian ihn wieder dahinſtellen laſſen. Jovian und Valentinian hatten auch in dieſer Hinſicht an dem einmal Beſtehenden nichts verändert, Gratian aber ließ den Altar wieder fortſchaffen. Er confiscirte die Grundſtücke, welche den Tempeln gehörten, er entzog den Prieſtern und Veſtalinnen den Unterhalt, den ſie aus der Staatskaſſe erhalten hatten, und alle

---

1) Zosim. L. IV. c. 36.

2) Wie Auſonius ihm denſelben giebt in ſeiner gratiarum actio pro consulatu, wo er ihn nennt »pontifex religione« und wie er denſelben in Inſchriften führt ſ. Inscriptionum latinarum amplissima collectio ed. Orelli. Vol. I. p. 245.

andere Privilegien [1]). Er nahm den Prieſtercollegien auch das Recht, Vermächtniſſe von liegenden Gründen anzunehmen. Alles dies geſchah im Jahre 382. Da in dem römiſchen Senat ſich damals noch eine bedeutende Anzahl von Heiden befand, ſo wie überhaupt noch mehrere der erſten und älteſten Familien in Rom die altrömiſche Religion mit allem Altrömiſchen feſthielten, ſo wählten dieſe einen durch ſeine perſönlichen Eigenſchaften ausgezeichneten Mann aus ihrer Mitte, den Quintus Aurelius Symmachus, zu ihrem Abgeordneten, um im Namen des Senats die Aufhebung dieſer Geſetze von dem Kaiſer auszuwürken. Aber die chriſtliche Parthei des Senats, welche die Mehrzahl zu ſeyn behauptete [2]), übergab dem römiſchen Biſchof Damaſus eine Eingabe an den Kaiſer, wodurch ſie ſich über jenes Verfahren der Heiden beklagten. Der Biſchof Ambroſius von Mailand, der bei Gratian viel vermochte, übergab ihm dieſe Bittſchrift, und Gratian wurde über die Forderungen der heidniſchen Parthei ſo unwillig, daß er ihrem Abgeordneten nicht einmal die Audienz bewilligte [3]). Als darauf im folgenden Jahre

1) S. die gleich nachher anzuführenden Berichte des Symmachus und Ambroſius an Valentinian II. und das Edikt des Honorius vom Jahre 415. Cod. Theodos. L. XVI. Tit. X. l. 20. »Omnia loco, quae sacris error veterum deputavit, secundum D. Gratiani constituta nostrae rei jubemus sociari.«

2) Da wir hier nur Berichte von Partheien haben, ſo können wir über das, was in formeller Hinſicht Recht war, nicht mit Sicherheit entſcheiden.

3) Schlechtgeſinnte Menſchen — ſagt Symmachus in ſeiner Eingabe an den Nachfolger dieſes Kaiſers — hätten das

383 Rom von einer großen Hungersnoth getroffen wurde, ſahen die eifrigen Heiden darin eine Strafe der Götter wegen dieſer Beeinträchtigung ihrer Religion [1]).

Nachdem der junge Valentinian II. ſeinem Bruder Gratian in der Regierung gefolgt war, verſuchte es die heidniſche Parthei des Senats noch einmal (J. 384), durch den Symmachus, damals Praefectus urbis, die Bewilligung jener Forderungen von dem Kaiſer zu erhalten. Er fordert den Kaiſer auf, ſeine Privatreligion von der religio urbis zu unterſcheiden. Dem Standpunkt des Heidenthums gemäß erklärt er, daß man, da die Erkenntniß der göttlichen Dinge den Menſchen verſchloſſen ſey [2]), am beſten thue, ſich an die Autorität des Alterthums zu halten und dem nachzufolgen, wobei ſich die Väter in ſo vielen Jahrhunderten ſo glücklich befunden hätten. Die Roma wird redend eingeführt, und ſie ſpricht zu dem Kaiſer: „Ich will, da ich frei bin, auf meine Weiſe leben,

bewürkt, weil ſie wohl gewußt, daß, wenn der Kaiſer die Abgeordneten hören, er ihnen die Gerechtigkeit nicht verſagen werde. Denegata est ab improbis audientia, quia non erat justitia defutura.

1) Symmachus ſchreibt in der großen Noth an ſeinen Bruder mit einer gewiſſen kindlichen Frömmigkeit, welche ihn bei ſeinem Wahnglauben doch weit achtungswürdiger macht, als diejenigen, welche dem Kaiſer zu Ehren das Chriſtenthum annahmen: »Dii patrii! facite gratiam neglectorum sacrorum! Miseram famem pellite. Quamprimum revocet urbs nostra, quos invita dimisit (zweideutig, kann ſich auf die aus Rom zur Erſparung der Lebensmittel vertriebenen Fremden, oder auf die Götter beziehen) quicquid humana ope majus est, Diis permitte curandum.« Symmach. epistolae L. II. ep. 7.

2) Cum ratio omnis in operto sit.

dieſer Cultus hat die ganze Welt meinen Geſetzen unterworfen." Die Hungersnoth des verfloſſenen Jahres ſtellte er als eine Folge von der Beeinträchtigung der heidniſchen sacra dar. „Was dem ähnliches haben unſere Väter leiden müſſen, als die Diener der Religion die Ehre des öffentlichen Unterhalts genoſſen?" Da Symmachus wohl wußte, daß die Chriſten die Nichtunterſtützung des Götzendienſtes dem Kaiſer zur Gewiſſensſache machten, ſo ſuchte er ihn auch von dieſer Seite zu beruhigen durch jene Unterſcheidung zwiſchen der religio urbis und der religio imperatoris. Wenn er nur das beſtehen laſſe, was die Urbs nach altem Rechte fordern könne, bewillige er ſelbſt dadurch nichts für eine ihm fremde Religion [1]).

Als aber der Biſchof Ambroſius von Mailand dies erfuhr, erließ er an den jungen Kaiſer Valentinian ein mit würdevollem Ernſt abgefaßtes Schreiben; er betrachtete dieſe Bewilligung von Seiten des Kaiſers als eine Gutheißung des Heidenthums und eine ſtillſchweigende Verleugnung der eigenen chriſtlichen Ueberzeugung. Das Gewiſſen jedes ſeiner Unterthanen ſolle der Kaiſer frei laſſen, aber auch ſein eigenes Gewiſſen müſſe frei bleiben: „Es geſchieht Keinem Unrecht," ſchreibt er, „wenn ihm der allmächtige Gott vorgezogen wird. Ihm gehört eure Ueberzeugung an, ihr zwingt Keinen zu einer Gottesverehrung gegen ſeinen Willen, daſſelbe ſey auch euch geſtattet. Wenn aber einige Namenchriſten zu einem ſolchen Beſchluſſe rathen, ſo laßt euch durch die bloßen Namen nicht täu-

1) Symmach. L. X. ep. 61.

schen [1]). Wer dies räth und wer dies beschließt, opfert. — Wir Bischöfe werden dies nicht ruhig dulden können. Ihr werdet zur Kirche kommen können, aber ihr werdet dort keinen Priester finden, oder einen Priester, der euch den Zugang verwehrt. Was werdet ihr dem Priester antworten, wenn er zu euch sagt: Die Kirche verlangt eure Gaben nicht, weil ihr die Tempel der Heiden mit Geschenken geehrt habt. Der Altar Christi verschmäht eure Geschenke, weil ihr den Götzen einen Altar errichtet habt, denn euer Wort, eure Hand, eure Unterschrift sind eure Werke. Der Herr will eure Dienste nicht, weil ihr den Götzen gedient habt, denn er hat zu euch gesprochen: ihr könnt nicht zweien Herren dienen" [2]). Die nachdrücklichen Vorstellungen des Ambrosius hatten den Einfluß, daß Valentinian eine abschlägliche Antwort ertheilte.

Im Anfange der Regierung des Kaisers Theodosius

---

1) Ambrosius fürchtete, wie es scheint, manche Mitglieder des kaiserlichen geheimen Rathes, des Consistorium, denen das politische Interesse mehr gelten mochte, als das religiöse. Es waren auch manche Mitglieder des kaiserlichen geheimen Rathes selbst Heiden. S. Ambros. ep. 57. ad Eugen §. 3.

2) Uebrigens ließe sich doch die Frage, ob der Kaiser dies zu bewilligen verpflichtet war, und ob er es mit gutem Gewissen bewilligen konnte, nicht von dem rein religiösen Standpunkte allein beantworten, sondern es müßte auch noch ein staatsrechtlicher mit hinzugenommen werden, den Symmachus wohl andeutete, aber doch mit dem religiösen zu sehr vermischte, und der, wie die Sachen damals standen, doch wohl mehr für den Ambrosius als für den Symmachus entscheiden mußte.

verfaßte Chryſoſtomus zu Antiochia ſeine herrliche Schrift über den Märtyrer Babylas [1], in der er die göttliche Macht darſtellte, mit welcher das Chriſtenthum im Leben der Menſchheit durchgedrungen und mit welcher es das Heidenthum überwunden. Mit Recht behauptete er, daß das Chriſtenthum alle fremden Waffen in dieſem Kampfe verſchmähe, und er weiſſagte die gänzliche Auflöſung des durch ſeine eigene Nichtigkeit zu Grunde gehenden Heidenthums. Er ſagt: Es iſt den Chriſten nicht erlaubt, durch Gewalt und Zwang den Irrthum zu zerſtören, ſondern ſie dürfen nur durch Ueberzeugung, durch vernünftige Belehrung, durch Liebeserweiſung das Heil der Menſchen würken" [2]. Er berichtet, daß Eifer für das Heidenthum ſich nur noch in einigen wenigen Städten zeige, und hier werde der heidniſche Cultus befördert durch die angeſehenen und reichen Bürger, welche die Armen an ihren heidniſchen ſchwelgeriſchen Feſtgelagen Theil nehmen ließen, und ſie dadurch feſſelten. Wohl hatte Chryſoſtomus darin Recht, daß man auf die göttliche Kraft des Evangeliums vertrauen könne, welche das ſo weit gediehene Werk auch ganz zu Ende führen werde; aber ſo dachten die Kaiſer nicht.

Der im Orient regierende Kaiſer Theodoſius, deſſen Einfluß ſich auch auf das Abendland erſtreckte, ging in dem Verfahren gegen das Heidenthum auf dem von Gra-

1) εἰς τον μαρτυρα Βαβυλαν λογος δυτιρος.

2) οὐδι γαρ ἡμις χριστιανοις ἀναγκη και βια καταστρεφιιν την πλανην, ἀλλα και πιιθοι και λογῳ και προσηνιια την των ἀνθρωπων ἐργαζισθαι σωτηριαν.

tian gebahnten Wege ſtufenweiſe weiter. Zuerſt blieb er nur bei den ſchon in Gemeinſchaft mit Gratian unternommenen Maßregeln gegen die Opfer. Es war zwar eigentlich nur der Gebrauch der Opfer zur Magie und zu den Weiſſagungen verboten worden, und ſelbſt durch das neue Geſetz, welches Theodoſius im Jahre 385 an den zur Unterdrückung des Heidenthums ſehr eifrigen Praefectus Praetorio Cynegius erließ, wurde nur das Weiſſagen aus den Opfern unterſagt, doch wurden dieſe Geſetze in der Anwendung gewiß größtentheils auf den ganzen Opfercultus bezogen, wie dies ſelbſt aus der gleich genauer zu bezeichenden Schutzrede des Libanius für die Tempel hervorgeht, in welcher dieſer doch alles zuſammenſuchte, um die Bedeutung der beſtehenden Geſetze gegen das Heidenthum möglichſt zu beſchränken. Freilich machte man mit ſolchen Hauptſtädten, wo das Heidenthum noch eine bedeutende Parthei hatte, auch in den angeſehenſten Familien, eine Ausnahme, wie ſich Libanius vor dem Kaiſer Theodoſius darauf berufen konnte, daß zu Rom und zu Alexandria der Opfercultus noch beſtehe [1]).

Dieſe Geſetze konnten nun auch leicht zur Zerſtörung der Tempel Veranlaſſung geben, man fand die Heiden in den Tempeln zum Opfern verſammelt, oder man beſchuldigte ſie geopfert zu haben. Blinde Eiferer oder Solche, deren Habſucht die Tempel zu plündern wünſchte, benutzten dies ſogleich als rechtmäßigen Vorwand zur Zerſtörung derſelben, unter dem Vorwande, daß ſie zur Verletzung der kaiſerlichen Geſetze Anlaß gegeben hätten. Die wilden

1) Oratio pro templis Vol. II. p. 180 et seqq.

Schaaren der Mönche, denen ein Gegenstand zur Beschäftigung ihrer Leidenschaft unter dem Namen der Religion willkommen war, unternahmen, besonders auf dem Lande, solche Züge zur Zerstörung der Tempel, in denen geopfert worden seyn sollte [1]). Da die Synagogen der Juden, deren Cultus durch Staatsgesetze geschützt war [2]), gegen die fanatische Wuth der blinden Eiferer und die Habsucht derjenigen, welche die Religion zum Vorwande gebrauchten, nicht gesichert waren, so mußten desto mehr die Tempel der Heiden, gegen welche man einen gesetzlichen Vorwand haben konnte, preis gegeben seyn. In solchen Gegenden, wo die Heiden noch vorherrschten, vergalten sie den Christen Gleiches mit Gleichem, und verbrannten die christlichen Kirchen, wie zu Gaza und Askalon in Palästina, Berytus in Phönizien [3]). Der Kaiser selbst erklärte sich anfangs gegen diejenigen, welche die Gesetze gegen den Opfercultus zur Unterdrückung des ganzen Tempelcultus gebrauchen wollten [4]).

---

1) Was Libanius S. 164. von diesem Tempelstürmen durch die Mönche (die μελανειμονουντες) sagt, kann, verglichen mit dem, was wir sonst von der Art eines Theils dieser Leute wissen, wohl glaubwürdig seyn. Godofredus hat übrigens diese Stelle S. 170. gewiß mißverstanden, wenn er hier unter den σωφρονισταις Solche versteht, deren Beruf es gewesen sey, über die Vollziehung der kaiserlichen Gesetze in dieser Hinsicht zu wachen; offenbar will Libanius sagen, daß die Mönche sich eigenmächtig zu σωφρονισταις aufgeworfen hätten.

2) Secta nulla lege prohibita, s. das unten anzuführende Gesetz des Kaisers Theodosius vom Jahre 393.

3) S. Ambros. ep. ad Theodos. L. V. ep. 29.

4) Durch ein Gesetz vom Jahre 382 verordnete er, daß der

Da nun damals die Tempelstürmerei immer weit um sich griff, da die Heiden befürchten mußten, daß d Kaiser stufenweise immer weiter gehen werde, so richt Libanius an ihn seine merkwürdige Schutzrede für d Tempel. Die nächste Veranlassung dazu scheint inst sondere die Zerstörung eines sehr prächtigen, alten Te pels an der Gränze des römischen Reichs nach Persien h gegeben zu haben [1]). Er bietet hier alle politische u

---

Tempel zu Edessa, in welchem sich Bildsäulen befände die vielmehr nach ihrem künstlerischen als nach ihrem rel giösem Werthe geschätzt werden müßten (artis pretio qua divinitate metienda), immer offen stehen solle. Der Kais war wohl geneigt in Fällen, wo solche Gewaltthaten b gangen worden, Gerechtigkeit auszuüben, wenn nicht d mächtige Einfluß der Bischöfe entgegenwürkte. So war ja auf den Bericht des Comes orientis im Jahre 388 i Begriff, die Mönche, welche einen Tempel der Valentini ner bei dem Schlosse Callinikum in Mesopotamie zerstört hatten, bestrafen, den Bischof, welcher durch sei Reden das Volk dort aufgewiegelt hatte, eine jüdische Sy nagoge niederzureißen, zur Wiederaufbauung derselben zwi gen zu lassen; aber die Deklamationen des Bischofs Am brosius von Mailand stimmten ihn wieder um. S Ambros. ep. 40. ad Theodos. ep. 42. ad sororem. Pauli vit. Ambros. Doch erließ er im Jahre 393 nach diese Theile von Asien ein Gesetz, daß diejenigen, qui sub Chr stianae religionis nomine illicita quaeque praesumunt, destruere synagogas atque exspoliare conantur congrua s veritate bestraft werden sollten. Cod Theodos. L. XV Tit. VIII. l. 9.

1) Wenn man das oben angeführte Gesetz des Theodosiu mit der Schilderung, welche Libanius von der Prach dieses Tempels giebt, vergleicht, könnte man meinen, da der Tempel zu Edessa hier zu verstehen sey. Es ließe sic der Zusammenhang so denken, daß Theodosius scho

alle religiöſe Gründe, die er auffinden konnte, zum Schutze der Tempel auf. Neben mehrerem Sophiſtiſch-Deklamatoriſchen ſagte er auch manches Treffende. Dazu gehört, was er zur Widerlegung des Grundes für die Tempelzerſtörung ſagt, mit den Tempeln nehme man dem Heidenthum bei dem Volke ſeine Stütze, das Volk beſuche nun ſtatt der Tempel die Kirchen, und gehe ſo nach und nach zum Chriſtenthum über: „Das heißt ſie nehmen nicht eine andere Art der Gottesverehrung an, ſondern ſie erheucheln eine andere. Sie nehmen zwar an den Verſammlungen der Uebrigen Theil, und ſie machen alles mit. Wenn ſie aber ſich ſtellen als wenn ſie beten, rufen ſie entweder Keinen oder die Götter an.“ Sodann beruft er ſich mit Recht auf die chriſtliche Lehre ſelbſt [1]): „Der Zwang ſoll

---

früher ſich habe bewegen laſſen, die Schließung des Tempels gut zu heißen, durch die Vorſtellungen der heidniſchen Parthei ſey er aber bewogen worden, die angeführten Verordnungen zu Gunſten des Tempels zu erlaſſen. Da ihm nun aber von einem Statthalter in dieſen Gegenden (dem Dux Osrhoënae), der (wenn Libanius nicht verleumdet) von ſeiner Frau geleitet, wie dieſe von den Mönchen ſich leiten ließ, berichtet wurde, daß die Andacht in den benachbarten Klöſtern durch den vom Tempel her ſich verbreitenden Opferdampf geſtört werde, ſo ließ ſich der Kaiſer endlich umſtimmen, daß er die Zerſtörung deſſelben genehmigte. (Daß jener Statthalter aber der Praefectus Praetorio Cynegius ſey, iſt, ſo wie die von dieſer Annahme ausgehenden chronologiſchen Beſtimmungen des Godofredus, nicht gehörig begründet.) — Indeſſen iſt doch dieſe Annahme noch nicht ganz ſicher, denn es kann ja mehrere prächtige Tempel an der ſyriſchen Gränze gegeben haben, wie z. B. zu Palmyra.

1) pag. 179.

auch nach ihrem eigenen Religionsgesetze nicht erlaubt seyn, es soll darin die Ueberzeugung gepriesen, der Zwang aber verdammt werden. Warum wüthet ihr also gegen die Tempel, wenn dies doch nicht überzeugen [1]), sondern Gewalt gebrauchen heißt. So würdet ihr also offenbar auch eure eigenen Religionsgesetze übertreten" [2]).

Da noch mehrere Heiden in angesehenen Staatsämtern sich befanden, was Libanius in der erwähnten Rede als Zeugniß von der günstigen Gesinnung des Kaisers gegen diese Parthei anführte [3]), so fehlte natürlich immer noch viel an der strengen Vollziehung der kaiserlichen Befehle, und diese Erfahrung veranlaßte wiederum neue durchgreifende Maßregeln.

Man muß aber keineswegs meinen, daß Theodosius in diesen Angelegenheiten immer nach demselben consequenten Plan handelte, sondern er konnte vielmehr zu derselben Zeit Verordnungen von entgegengesetzter Art erlassen, je nachdem er entweder durch den Einfluß derjenigen Mitglieder seines geheimen Rathes (des Consistorium imperatoris), denen, wenn sie nicht selbst Heiden waren, doch das politische Interesse weit mehr galt als das religiöse, oder durch die Ermahnungen der Bischöfe sich bestimmen

1) Statt ἐπὶ τὸ muß, wie mir scheint, gelesen werden ἐπὶ τοῦτο.

2) Was übrigens Libanius in dieser Rede so rücksichtslos zum Vortheile des Heidenthums und zum Preise des Julianus sagt, ist von der Art, daß er schwerlich gewagt haben könnte, Solches vor dem Kaiser zu sagen. Vermuthlich ist diese Rede nur als rhetorisches Kunststück gehalten oder geschrieben worden.

3) l. c. S. 293.

nmen ließ. Im Jahre 384 oder 386 [1]) gebot er dem ch seinen Eifer für die Ausbreitung des Christenthums kannten Praefectus Praetorio Cynegius, die Schlie- ung aller Tempel und die Unterdrückung des ganzen Tem- elcultus im Orient (d. h. im östlichen Theile des Römi- hen Asiens) und in Egypten durchzusetzen [2]). Und doch st ein von dem Kaiser, um die Mitte des Juni 386 lassenes Gesetz die Duldung des Tempelcultus, die An- ennung der heidnischen Priesterkollegien voraus [3]).

Nachdem die Unterdrückung des öffentlichen heidni- hen Cultus durch den dem Cynegius gegebenen Auftrag, gut es sich thun ließ, vorbereitet worden, veranlaßten esondere Ereignisse, daß man zu noch durchgrei- ideren Maßregeln schritt. Die Gelegenheit dazu gab der

1) Es fragt sich, ob Cynegius gleich, als er zum Praefectus Praetorio ernannt wurde, oder erst später, diesen Auftrag erhielt. Die genaue chronologische Bestimmung hat hier manche Schwierigkeit, s. Tillemont hist. des empereurs Romains, Theodose N. 15. Man muß entweder annehmen, daß die Geschichtschreiber dem dem Cynegius gegebenen Auftrage eine zu weite Ausdehnung verliehen haben, und daß derselbe nur auf Egypten sich bezog, wo ihn der Einfluß eines Theophilus veranlaßt hatte, oder daß Theodosius zu derselben Zeit in absolutem Widerspruch mit sich selbst handelte, oder daß jener Auftrag dem Cynegius erst nach der Erlassung des oben angeführten Gesetzes vom Juni 386 ertheilt worden.

2) S. S. Zosim. l. IV. c. 37. und Idatii Chronicon bei dem Tode des Cynegius A. 388.

3) In consequenda achierosyna ille sit potior, qui patriae plura praestiterit nec tamen a templorum cultu observatione Christianitatis abscesserit. Cod. Theodos. l. 12. Tit. I. l. 112.

Bischof Theophilus von Alexandria, ein Mann von durchaus ungeistlicher Gesinnung, dem die Sache Christi wenig am Herzen lag, und der durch die Art, wie er sein bischöfliches Amt verwaltete, auch am wenigsten dazu würken konnte, den Tempel des Herrn in den Herzen der Menschen zu gründen. Dieser Bischof, dem die Aufführung großer Prachtgebäude mehr als das Seelenheil seiner Gemeinde am Herzen lag, hatte sich im Jahre 389 von dem Kaiser einen Tempel des Bacchus schenken lassen, und beschäftigte sich damit, diesen in eine christliche Kirche umzubilden. Die hier vorgefundenen Symbole des Bacchuscultus, unter denen manche das sittliche Anstandsgefühl beleidigende waren [1]), ließ er in Prozession durch die Straßen tragen und öffentlich zur Schau stellen, um die hellenischen Mysterien dem allgemeinen Gespött preiszugeben. Da Alexandria als ein Mittelpunkt der hellenischen Heiligthümer betrachtet wurde, ein Hauptsitz des mystischen neoplatonischen Heidenthums, wo die Anhänger desselben aus allen Gegenden des römischen Reichs zusammenströmten [2]), da die alexandrinischen Heiden von alten Zeiten her sehr fanatisch waren; so konnte ein solches Verfahren nur die heftigsten Bewegungen veranlassen. Es versammelten sich Scharen der erbitterten Heiden, sie griffen die Christen wüthend an, verwundeten und tödteten manche derselben, und begaben sich darauf nach dem auf einer Anhöhe liegenden kolossalen und prächtigen Sera-

1) Wie der Phallus, Lingam, das Symbol der lebenerzeugenden Kraft in der Natur.

2) Eunap. vita Aedesii p. 43. ἡ Αλεξανδρεια δια το του Σαραπιδου ἱερον ἱερα τις ἠν οἰκουμενη, οἱ πανταχοθεν φοιτωντες ἐς αὐτην πληθος ἠσαν τῳ δημῳ παρισουμενοι.

pistempel, einem der größten Heiligthümer der heidnischen Welt in diesen Zeiten [1]). Hier errichteten sie unter Anführung eines fanatischen Heiden, der in dem Philosophenmantel einherging, Namens Olympius, ein ordentliches Lager. Dieser forderte sie auf, für die vaterländischen Heiligthümer auch ihr Leben hinzugeben. Von hier aus machten sie Ausfälle auf die Christen; diejenigen, welche als Gefangene von ihnen fortgeschleppt wurden, suchten sie durch Martern zum Opfern zu zwingen, und die standhaft Bleibenden wurden oft auf die grausamste Weise getödtet. Da sie nach solchen Gewaltthaten doch das Aergste zu fürchten hatten, so trieb sie die Verzweiflung neben dem Fanatismus immer weiter, und alle Versuche der bürgerlichen und militairischen Befehlshaber zur Wiederherstellung der Ruhe waren vergeblich. Der Kaiser Theodosius suchte eben diese Vorfälle nun zur Unterdrückung des Heidenthums in Egypten zu benutzen. Es erschien auf den Bericht von diesen Unruhen aus Constantinopel, wahrscheinlich im Jahr 391, ein Rescript, daß alle Heiden, welche an diesem Aufruhr Theil gehabt, begnadigt werden sollten. Damit sie, die ihnen widerfahrene Gnade erkennend, desto leichter zum Christenthum bekehrt werden könnten, sollten alle heidnische Tempel zu Alexandria als Ursache dieses Aufruhrs zerstört werden.

---

1) In welchem Ansehn dieser Tempel bei den Heiden dieser Zeit stand, sieht man aus den Worten des Libanius, welche schon Besorgniß für denselben ausdrückten, wenn er von jenem Tempel zu Edessa (orat. pro templ. 194) sagt: ἤκουσα δὲ καὶ ἐριζόντων τινῶν ἐν ὁποτέρῳ τὸ θαῦμα μεῖζον, ἱερῷ τῷ μηκετ' ὄντι τούτῳ ἢ ὁ μήποτε παθοὶ ταῦτο, ἐν ᾧπερ ὁ Σαράπις.

Während daß Solches im Orient vorfiel, blieb im Abendlande noch Alles unverändert, und Männer angesehener alter Familien in Rom wagten noch ihre Stimme für die religio der urbs aeterna zu erheben. Als Theodosius nach der Besiegung des Usurpators Maximus sich im Jahre 388 im Abendlande aufhielt, trug die heidnische Parthei des römischen Senats, vielleicht wieder durch den Symmachus, von Neuem bei ihm darauf an, daß den heidnischen Tempeln und Priesterkollegien die ihnen entrissenen Einkünfte und Privilegien wiedergegeben würden. Theodosius scheint schon nahe daran gewesen zu seyn, ihnen ihr Gesuch zu bewilligen; aber die nachdrücklichen Vorstellungen, welche der Bischof Ambrosius von Mailand dagegen machte, hielten ihn zurück [1]). Der heidnischen Parthei gelang es hingegen, unter günstigeren Umständen von dem Kaiser Eugenius, der nach der Ermordung des jungen Valentinian II. durch den heidnischen Feldherrn Arbogast im J. 392 auf den Kaiserthron war erhoben worden, Alles zu erhalten, was Gratian, Valentinian und Theodosius abgeschlagen hatten. Die Stimme der angesehenen Heiden, von denen Eugenius abhängig war, vermogte bei ihm mehr, als was

---

lare hostiam sacrificaturus audebit, ad exemplum maiestatis reus accipiat sententiam competentem.

1) Insinuationi meae tandem adsensionem detulit, sagt Ambrosius ep. 57. ad Eugen. §. 4. Was uns der vorgebliche Prosper de Promiss. et Praedict. Dei Pars III. Promiss. 38. von der schmachvollen Verbannung des Symmachus sagt, mag wohl ein Mährchen seyn.

Ambrosius im Namen der Religion mit rücksichtsloser Freimüthigkeit an ihn schrieb [1]).

Da aber Theodosius nach der Besiegung des Eugenius in Rom einzog (J. 394), hielt er vor dem versammelten Senat eine Rede, worin er die Heiden, welche unter der kurzen Regierung des eben Genannten ihren Cultus wieder frei ausgeübt hatten, aufforderte, von dem Götzendienste abzustehen und zu der Religion überzutreten, in der sie allein Vergebung aller Sünden finden könnten. Ungeachtet aller Vorstellungen, nahm er das, was Eugenius den Heiden bewilligt hatte, wieder zurück [2]).

Die Nachfolger des Kaisers Theodosius, Arkadius im Orient und Honorius im Occident vom Jahre 395 an, bestätigten zwar bald nach ihrer Thronbesteigung die Gesetze ihres Vaters gegen den heidnischen Cultus mit neuen Einschärfungen; aber die Schwäche ihrer Regierung, die mancherlei politischen Bewegungen besonders im Abendlande, die Bestechlichkeit oder heidnische Denkart einzelner Statthalter, Alles dies konnte die Erhaltung des Heidenthums in manchen Gegenden befördern, und es mußten daher jene Gesetze immer von Neuem wiederholt werden.

Während daß in Rom die öffentlichen Denkmäler des heidnischen Cultus schon verschwunden waren, konnte in Carthago die Bildsäule des alten tyrischen Herkules von

1) S. Ambros. ep. 57.

2) Da Zosimus als ein eifriger Heide hier ein verdächtiger Zeuge ist, so läßt sich nicht sicher bestimmen, in wie weit das, was er IV, 59. von der Standhaftigkeit und Freimüthigkeit der heidnischen Senatoren berichtet, wahr oder falsch ist.

den Heiden noch verehrt und geſchmückt werden. Wie in früheren Zeiten das Volksgeſchrei die Zerſtörung der chriſtlichen Kirchen verlangt hatte, ſo ertönte jetzt dort der Ruf des chriſtlichen Volks, welches die Zerſtörung aller Götterbilder zu Carthago wie zu Rom verlangte, dadurch erbittert, daß eine heidniſche Magiſtratsperſon gewagt hatte, den Bart des Herkules vergolden zu laſſen [1]), und beſonnene Biſchöfe mußten den wilden Eifer zu mäßigen ſuchen, um Gewaltthaten zu verhüten [2]).

Heidniſche Gutsbeſitzer ſuchten auf ihren Gütern den heidniſchen Cultus zu erhalten, durch die Opfermahlzeiten und durch andere Mittel, welche ihre Gewalt über die Bauern trotz den beſtehenden Geſetzen ihnen gab, dieſelben an das Heidenthum zu feſſeln. Fromme und beſonnene Biſchöfe, wie Auguſtinus, mußten die chriſtlichen Landleute in ſolchen Fällen, Gott mehr als den Menſchen zu gehorchen, ermahnen [3]); ſie mußten aber auch den blinden Eifer des chriſtlichen Volks, welches auf geſetzwidrige Weiſe

1) Quomodo Roma, sic et Carthago! rief das Volk.

2) Augustini Sermo 24. T. V. ed. Ben.

3) In dieſer Beziehung ſagt er S. 62: „Die Märtyrer ertrugen die Zerfleiſchung ihrer Glieder, und Chriſten fürchten das Unrecht, das in chriſtlichen Zeiten ihnen widerfahren könnte? Wer dir jetzt Unrecht zufügt, thut es fürchtend. Er ſagt nicht offen heraus: komm zum Götzen, er ſagt nicht offen heraus: komm zu meinen Altären und ſchmauſe. Und wenn er es ſagt und du es nicht thun willſt, ſo möge er einmal in der Anklage gegen dich dies ausſagen: er wollte nicht zu meinen Altären, zu den Tempeln kommen, die ich verehre. Sage er das einmal. Er wagt es nicht zu ſagen; aber auf trügeriſche Weiſe nimmt er etwas Anderes gegen dich vor. Er wird dich des Ueberflüſſigen berauben.“

die Götzenbilder auf fremden Gütern zerstören wollte, zurückzuhalten suchen. In dieser Hinsicht spricht Augustin: „Viele Heiden haben jene Gräuel auf ihren Gütern. Gehen wir hin, sie zu zerschmettern? Nein, zuerst lassen wir es uns angelegen seyn, die Götzen in ihren Herzen zu vertilgen. Wenn sie selbst werden Christen geworden seyn, laden sie uns entweder zu einem so guten Werke ein, oder sie kommen uns zuvor. Jetzt müssen wir für sie beten, nicht ihnen zürnen" [1]).

Aber nicht allein beförderten heidnische Gutsherren den Cultus, welchem sie selbst ergeben waren, sondern auch christliche Gutsherren wollten es nicht wissen, daß ihre Bauern in den Tempeln Opfer brachten, weil ihnen die Abgaben, welche von den Tempeln entrichtet wurden, einträglich waren [2]). Freilich konnten sie viel mehr durch Unterricht und Eifer für das Seelenheil ihrer Untergebenen im Geiste der Liebe als durch Zwangsmittel würken. Mit Recht machte es ihnen der Bischof Chrysostomus in einer um das J. 400 zu Constantinopel gehaltenen Predigt zum Vorwurf, daß sie nicht für die Anlegung einer Kirche und für die Anstellung von Geistlichen, welche das Evangelium verkündigen könnten, auf ihren Gütern sorgten: „Ist es nicht die Pflicht des christlichen Gutsherrn — spricht er — zuerst dafür zu sorgen, daß alle seine Untergebenen

1) L. c. §. 17.

2) Darüber klagt der Bischof Zeno von Verona l. I. Tract. XV. §. 6. »In praediis vestris fumantia undique fana tunc non nostis, quae (si vera dicenda sunt) dissimulando subtiliter custoditis. Probatio longe non est. Ius templorum ne quis vobis eripiat, quotidie litigatis.«

Nach dem Tode des mächtigen Stilicho, von welchem Honorius beherrscht worden, erließ er, wahrscheinlich durch den Einfluß einiger dem Heidenthum günstigeren Großen, ein Gesetz, welches mit den bisherigen in Widerspruch stand. Nämlich zwischen den Jahren 409 und 410 erschien im abendländischen Reiche ein Gesetz, welches allgemeine Religionsfreiheit verordnete [1]). Doch dies Gesetz blieb gewiß nur sehr kurze Zeit in Kraft, und bald wurden die alten Gesetze wieder in Würksamkeit gebracht. Durch ein Edikt vom J. 416 [2]) wurden die Heiden von bürgerlichen und

---

gegebenen Gesetzen zum Trotz, eine unanständige heidnische Prozession vor den christlichen Kirchen aufzuführen, und da die Geistlichen dagegen Vorstellungen machten, entstand ein wilder Aufruhr. Die Kirche wurde mit Steinen angegriffen, zuletzt in Brand gesteckt, ein Christ ermordet. Der Bischof, den man aufsuchte, mußte sich verbergen, Augustin. ep. 90. 91. 104.

1) ut libera voluntate quis cultum Christianitatis exciperet, cod. eccles. Afric. c. 107. Zwar kann dies Gesetz, wie es hier lautet, den Worten nach auch nur so verstanden werden, daß Keiner zur Annahme des Christenthums gezwungen werden sollte. Dies war ja nun auch eigentlich noch nie geschehen. Aber es erhellt, daß es so ausgelegt wurde, die bisher geltenden Strafgesetze gegen diejenigen, welche einen andern Cultus als den katholisch-christlichen ausübten, sollten aufgehoben seyn.

2) Noch um das Jahr 403 hatte der spanische christliche Dichter Prudentius behauptet, daß die Verschiedenheit der Religion auf die Vertheilung der Ehrenstellen keinen Einfluß habe, und hatte dies für das Rechte erklärt.

L. 1. c. Symmachum v. 617.

Denique pro meritis terrestribus aequa rependens
Munera sacricolis summos impertit honores
Dux bonus, et certare sivit cum laude suorum

…urwürden ausgeschlossen. Doch die dermalige Noth …schwäche des Reiches erlaubte schwerlich die strenge …chung desselben [1]).

Die Folgen der Völkerwanderung im abendländischen …, die politischen Unruhen, die Alles verwirrten, die …le der wilden heidnischen Völkerschaften konnten zu… einen Strahl der Hoffnung bei der kleinen heidni… Parthei hervorbringen, der aber bald sich als nichtig …

In manchen Gegenden des Orients erhielt sich das …thum länger, und die noch bis in das sechste Jahr… rt hinein fortdauernde Parthei der heidnischen Plato… war dessen vornehmste Stütze. Die Kaiser wurden …ihr politisches Interesse bewogen, in solchen Städten, …as Heidenthum vorherrschte, nicht auf einmal Alles …stören, um nicht eine gänzliche Zerrüttung derselben …anlassen; sie suchten lieber stufenweise zu verfahren. …Grundsatz giebt sich in der merkwürdigen Antwort …nnen, welche der Kaiser Arkadius dem Bischof …hyrius von Gaza in Palästina gab, als der… im J. 401 um die Zerstörung der Götzentempel in …größtentheils von fanatischen Heiden bewohnten Stadt …

Nec pago implicitos per debita culmina mundi
Ire viros prohibet: quoniam coelestia nunquam
Terrenis solitum per iter gradientibus obstant.

…Denn die Nachricht des Zosimus l. V c. 46. gegründet …, so wurde der schwache Honorius durch die Unentbehr…chkeit eines heidnischen Feldherrn Generid, der nur un… der dieser Bedingung im Dienst bleiben wollte, genöthigt, …ies Gesetz gleich zurückzunehmen.

dings immer noch Heiden gäbe, und zum Beweiſe davon dienen auch die unter dieſer Regierung gegen die vom Chriſtenthum zum Heidenthum Abtrünnigen erlaſſenen Geſetze. Hätte man mit Recht daran zweifeln können, ob es noch Heiden gäbe, ſo wäre auch gewiß zu ſolchen Geſetzen keine Veranlaſſung geweſen. Aber wohl läßt ſich die Thatſache, daß es nur noch wenige offen erklärte Heiden gab, mit der andern, daß man ſolche Geſetze nothwendig erachtete, vereinigen, wenn die Sache ſo geſtellt wird, daß Manche Apoſtaten vom Chriſtenthum genannt wurden, welche nie im Ernſte zur chriſtlichen Kirche übergetreten waren, Solche, welche ſich nur zum Schein hatten taufen laſſen, aber im Verborgenen immer den heidniſchen Cultus ausübten. Wurden ſie entdeckt, ſo nannte man ſie Apoſtaten [1]).

Die Heiden alſo mußten nun ſeit dieſer Zeit, im fünften Jahrhundert, ihre Religion im Verborgenen ausüben und fortpflanzen, um ſich keine Verfolgungen zuzuziehen, und dadurch wurde dieſe ihnen nur deſto theurer. Die Geheimhaltung der Erkenntniß göttlicher Dinge, welche nur das Eigenthum der philoſophiſch Gebildeten ſeyn ſollte, die Anſchließung an die mythiſchen Vorſtellungen, über welche das

war gekleidet und du haſt mich beraubt, veränderſt du die Gewohnheit, und denkſt einen Heiden zu berauben und einen Chriſten zu kleiden. Auch hier wird dir Chriſtus antworten, ja er antwortet dir ſchon jetzt durch ſeinen Knecht, wer er auch ſey: Auch hier thue mir keinen Schaden, wenn du als Chriſt den Heiden beraubſt, hinderſt du ihn, Chriſt zu werden." Sermo 179. §. 5.

1) Qui nomen Christianitatis induti sacrificia fecerint. Cod. Theodos. l. 16. Tit. VIII. l. 7.

das Volk nicht hinaus kömme, dies gehörte ja nothwendig zu dem System der Neoplatoniker, und diese Grundsätze machten es ihnen möglich, sich bei ihrem Enthusiasmus für den Hellenismus doch gut in die Zeit zu fügen [1]). Ein merkwürdiges Beispiel davon giebt das Leben des heidnischen Philosophen Proklus [2]), welches dessen Schüler Marinus beschrieben hat [3]).

---

1) Die in dem Symbole des Proteus dargestellte Kunst: συνεσται τοις ἀνθρωποις ου θειως, ἀλλα πολιτικως. S. Synes. ep. 137. ad Herculian. Von den Heiden, welche bei der Ausübung des durch die Gesetze verbotenen Cultus ergriffen wurden, sagt Augustinus: Enarrat in ψ. 140. §. 20. Quis eorum comprehensus est in sacrificio, cum his legibus ista prohiberentur et non negavit? Quis eorum comprehensum est adorare idolum et non clamavit: non feci et timuit, ne convinceretur?»

2) Geboren im J. 412, gestorben 487.

3) Als Beweis des Vertrauens, welches der Mathematiker Heron zu dem Jüngling Proklus hatte, wird hier angeführt ed. Fabric. p. 19. 20: daß er ihm die ganze Art seiner Gottesverehrung mittheilte. Als er zu Athen den heidnischen platonischen Philosophen Syrianus zuerst besuchte und der Mond zu scheinen anfing, suchte jener den Jüngling, der ihm noch nicht genug bekannt war, zu entfernen, um mit einem andern Heiden seine Andacht gegen den Mond verrichten zu können, c. XI. Man sieht aus dieser Lebensbeschreibung, daß der Cultus der Isis noch zu Philä in Egypten herrschte, pag. 47. Daß zu Athen der Cultus des Aeskulap in dem Tempel, der freilich bald darauf zerstört wurde, insgeheim statt fand, und daß die Heiden daselbst für ihre Kranken beteten. Proklus schätzte sich glücklich, ein Haus neben dem Tempel zu bewohnen, so daß er unbemerkt daselbst seine Andacht verrichten und den Aeskulap zur Heilung der Kranken anrufen konnte, pag. 73. Και τοιουτον ἐγγυς διετελεσατο ουκ

Der Kaiser Justinian (vom J. 527 an), dessen Despotismus, auch in geistlichen Dingen, die Quelle so vieler Zerrüttungen für die orientalische Kirche wurde, suchte bald nach dem Anfange seiner Regierung die letzten Reste des Heidenthums durch Gewalt zu unterdrücken, so weit dies auf solche Weise geschehen konnte. Die Verfolgungen trafen besonders Männer, die in Staatsdiensten standen. Sie wurden ihrer Güter beraubt, gemartert, hingerichtet. Manche erheuchelten das Bekenntniß des Christenthums, um den Verfolgungen zu entgehen; natürlich zogen sie dann bald wieder die Larve ab, und man fand sie bald wieder bei der Verrichtung der Opfer [1]). Da der Kaiser wohl hörte, daß

ἀλλως ἡ κἀν ταυθα τους πολλους λανθανων, και ἐυδημιων προφασιν τοις ἐπιβουλευειν ἐθελουσι παρασχων. Marinus preiset es als eine Probe von dem herkulischen Muthe des Proklus besonders, daß er unter allen Stürmen standhaft, wenn gleich nicht ohne Gefahr, in dieser gigantischen Zeit sein Leben, ohne zu schwanken, hindurchführte, το δε της πολιτικης ἀνδρειας εἰδος ἡρακλειον ὀντως ἐπιδειξατο ἐν ζαλη γας παρειλθων και τρικυμια πραγματων τυφωνειων ἀντι πνεοντων τη ἐννομωζη (dem alten vaterländischen Cultus) ἐμβριθως ὀντος ἀνηρ και ἀτεμφως, ὃς και παρακινδυνευτικως, τον βιον διεηξατο. Freilich zog er sich auch einst wohl durch seinen zu eifrigen heidnischen Cultus Verfolgung von Christen zu, und flüchtete sich auf eine Zeit lang nach Kleinasien, pag. 35. Zu Adrotta in Lydien fand noch unter den Heiden in einem alten Tempel ein Cultus statt, über dessen Bezeichnung sie selbst nicht einig mit einander waren. Nach Einigen sollte der Tempel dem Aeskulap, nach Andern den Dioskuren gehören. Es sollten durch höhere Eingebung Mittel zur Heilung von Krankheiten hier angewiesen und Wunderheilungen verrichtet werden; mancherlei Legenden waren darüber verbreitet, c. 32.

1) Theophanes Chronograph. ad. A. 522., d. h. nach unserer

Athen [1]) noch immer ein Sitz des Heidenthums sei, und daß dieses durch die dort noch lehrenden heidnischen Platoniker verbreitet werde, so verbot er daselbst die philosophischen Vorlesungen [2]). Diese Verfolgungen bewogen nun die heidnischen Philosophen, unter denen Damascius, Isidorus und der berühmte Simplicius [3]) waren, zu dem persischen Könige Chosroes, von dessen Liebe zur Philosophie sie übertriebene Schilderungen gehört hatten, sich zu flüchten. Dieser Fürst nahm sie zwar freundlich auf; aber ihre Erwartungen fanden sie doch keinesweges befriediget.

Aera J. 531 nach Christi Geburt, s. Ideler's Handbuch der Chronologie II, 458. Procop. hist. arcana p. 90. c. XI. ed. Orelli. Derselbe erzählt c. 19., daß Justinian die Beschuldigung des Heidenthums auch als Vorwand gebrauchte, um sich der Güter, nach denen seine Habsucht lüstern war, zu bemächtigen. Vergl. die Chronik des Johannes Malala, Pars II. S. 184. ed. Oxon.

1) Die atheniensischen Schulen waren im Anfange des fünften Jahrhunderts so sehr gesunken, daß Synesius schreiben konnte, Athen sey nur noch durch den hymettischen Honig berühmt, und daß er das damalige Athen im Verhältnisse zu dem alten mit dem Felle eines geschlachteten Opferthieres vergleichen konnte, so sey jetzt die Philosophie von hier verbannt, und nur noch die todten Plätze, die Akademie, die Stoa, das Lyceum würden den Fremden gezeigt und bewundert. S. d. 136. Br. des Synesius an seinen Bruder; aber nach dieser Zeit blühte Athen durch die neoplatonische Schule wieder auf.

2) Joh. Malala l. c. S. 187.

3) Simplicius spielt wahrscheinlich in Epictet. Enchiridion c. 13. ed. Lugd. Batav. 1640 p. 79. darauf an, daß die Heiden zur Verleugnung ihrer Ueberzeugung gezwungen werden sollten: „τυραννικας βιας, μεχρι και του ἀσεβειν ἀναγκαζουσας.“

Der Parsismus ſagte ihnen eben ſo wenig zu als das Chriſtenthum, und ſie ſehnten ſich nach griechiſchen Sitten zurück. Chosroes würkte bei dem Friedensſchluſſe auch bei dem Kaiſer Juſtinian aus, daß ihnen freie Religionsübung im römiſchen Reiche zugeſtanden wurde [1]).

B. Von der ſchriftlichen Polemik der Heiden gegen das Chriſtenthum und ihren Beſchuldigungen gegen daſſelbe überhaupt, ſo wie der Beantwortungsweiſe dieſer letztern durch chriſtliche Kirchenlehrer.

Was die ſchriftſtelleriſchen Angriffe der Heiden auf das Chriſtenthum betrifft, ſo war es eine nothwendige Folge der veränderten Zeitumſtände, daß nur Wenige in beſondern Werken das Chriſtenthum zu bekämpfen wagten. Julianus, der als Kaiſer das Chriſtenthum zu unterdrücken ſuchte, trat auch als Schriftſteller gegen daſſelbe auf; ſein Werk, von welchem uns durch die Widerlegungsſchrift des Biſchofs Cyrillus von Alexandria bedeutendere Bruchſtücke erhalten worden, iſt das Wichtigſte in dieſer Hinſicht für die gegenwärtige Periode [2]).

Wenn gleich, wie wir oben bemerkten, viel Schlechtes, das ſich unter chriſtlichem Scheine dem Julianus dargeſtellt, vom Anfang an dazu gewürkt hatte, ſein Gemüth in eine dem Chriſtenthum ungünſtige Stimmung zu verſetzen, ſo iſt es doch auch gewiß, daß ſein Haß nicht bloß

---

1) S. Agathias de rebus Justiniani l. II. c. 30. p. 69. ed. Paris. L. II. c. 30. pag. 131. ed. Niebuhr.

2) Julian ſchrieb dieſes Werk im Winter während ſeines Aufenthaltes zu Antiochia. Liban. epitaph. Julian. Vol. I. p. 581.

die damaligen Verfälschungen und Entstellungen des Christenthums, sondern dieses selbst traf, daß dieses ihm, wie er einmal gesinnt und gestimmt war, nicht anders als hassenswerth erscheinen konnte, wenn es ihm auch in der größten Reinheit seines eigenthümlichen Charakters erschienen wäre. Man kann sogar sagen, daß manches Fremdartige, was sich damals dem Christenthum angeschlossen, der heidnischen Denkart Julian's näher lag als das Reinchristliche. Er war mit den schriftlichen Urkunden des Christenthums genugsam bekannt, um den Unterschied zwischen manchen unter den Christen dieser Zeit herrschenden Vorstellungen und der Lehre des neuen Testaments, zwischen dem Leben der Christen dieser Zeit und den Forderungen der ursprünglichen Lehre Christi zu erkennen. So machte er den Christen in Beziehung auf die Märtyrerverehrung, von der sich doch nichts im neuen Testamente fände, den Vorwurf, daß sie sich selbst von den Worten Christi entfernten. Freilich kannte Julian zu wenig den Geist des Christenthums, der bei aller seiner Kenntniß von dem Buchstaben des neuen Testaments doch bei einem solchen inneren Gegensatze gegen das Wesen des Evangeliums nicht erkannt werden konnte, — um einzusehen, worin die Märtyrerverehrung dem ursprünglichen Christenthum widerstreite. Ihm, von seinem heidnischen Standpunkte aus, war gerade das Christliche, was auch diesem Aberglauben zum Grunde lag, verhaßt: die Bedeutung, welche das christliche Gefühl den Resten eines Leibes gab, welcher Tempel des heiligen Geistes gewesen und es wieder zu werden bestimmt war, der neue Gesichtspunkt vom Tode und von der Heiligung und Verklärung des Irdischen, des eigenthümlich Mensch-

lichen, den das Chriſtenthum mit ſich führte. Ihm als Heiden war das Todte das Unreine und Verunreinigende, und er warf daher den Chriſten vor, daß ſie Alles mit Gräbern und Grabmälern erfüllt hätten und ſich auf den Gräbern herumwälzten [1]). Er beſchuldigt ſie, daß ſie magiſche Künſte auf dieſe Weiſe trieben, durch Schlafen auf den Gräbern (incubationes) prophetiſche Träume zu erhalten ſuchten. Die Apoſtel hätten die Gläubigen von Anfang an hierin unterrichtet, und unter den Juden ſey dieſe Kunſt, wie es ihnen ſchon die Propheten vorgeworfen, längſt bekannt geweſen, Jeſ. 65. [2]). So erkannte er richtig, daß die Verfolgungen gegen Häretiker und Heiden, welche bisher ſtatt gefunden, der Lehre Chriſti und der Apoſtel zuwider ſeyen. „Ihr zerſtört Tempel und Altäre — ſagt er [3]) —, und ihr habt nicht allein diejenigen unter uns, welche bei der väterlichen Religion verharren,

1) Er gebraucht auch ganz verkehrte Beweisgründe, um ihnen zu zeigen, daß dies etwas Unchriſtliches ſey, wie aus Matth. Cap. 23: „Wie ruft ihr nun alſo, wenn Jeſus ſagt, daß die Gräber voll Unreinigkeit ſeyen, auf denſelben Gott an?“ daß Chriſtus geſagt habe, Matth. Cap. 8. „laßt die Todten ihre Todten begraben,“ da doch diejenigen, welche die Märtyrer anriefen, eben nicht die Todten, ſondern die bei Gott Lebenden in ihnen ſahen.

2) Cyrill. c. Julian. l. X. 335. 40. Wohl mögen die Chriſten dieſe Beſchuldigung ſelbſt veranlaßt haben, durch die Erzählungen von Erſcheinungen der Märtyrer in nächtlichen Viſionen in den Märtyrerkapellen, von Heilungen der Krankheiten, welche durch ſie bewürkt worden, dadurch, daß ſie würklich Manches von heidniſchen Incubationen auf die Märtyrer übertrugen.

3) l. c. l. VI. p. 206.

sondern auch diejenigen unter den eben so wie ihr verirrten Häretikern gemordet, welche nicht auf gleiche Weise wie ihr den Todten betrauern (so nennt er sarkastisch die Verehrung Christi). Aber dies ist vielmehr eure Erfindung, denn weder Jesus noch Paulus hat euch dazu aufgefordert." Aber statt nun zu erkennen, daß dies dem Geiste des Evangeliums oder doch wenigstens dem Charakter Christi und der Apostel zuwider sey, deutet Julian dies boshaft nur so, daß Christus — was doch durch die ausdrücklichen Worte desselben widerlegt werden konnte — und die Apostel nicht erwartet hätten, ihre Parthei werde je zu solcher Macht gelangen, und hier macht er dann wieder dem Christenthum den alten, zur Verherrlichung desselben gereichenden Vorwurf, daß es sich nicht zuerst unter den Mächtigen und Weisen der Welt verbreitet. „Die Ursache aber ist, sie erwarteten nicht einmal, je zu solcher Macht zu gelangen, denn sie waren zufrieden, Mägde und Knechte und durch diese die Weiber und Männer, wie Cornelius und Sergius, zu betrügen. Ihr sollt mich in Allem für einen Lügner halten, wenn Einer der damaligen Schriftsteller (denn dies geschah unter dem Tiberius oder Claudius) dieser Menschen je gedacht hat." Wie konnte er einen Sinn haben für das Göttliche in dem Leben Christi, da er eine solche Frage aufwerfen konnte, Christus mit großen Königen vergleichend [1]): „Jesus aber, der Wenige der Schlechtesten unter euch überredet hat, wird seit dreihundert Jahren genannt, da er doch nichts Merkwürdiges vollbracht hat, wenn nicht Einer meint, daß die Lahmen

1) VI, 491.

und Blinden zu heilen, und die Dämoniſchen in den Flecken Bethſaida und Bethania exorciſiren, zu den größten Werken gehöre.“ Da er, VI, 213., gegen die Hoheit des Erlöſers dies anführt, daß er Einer der Unterthanen des Kaiſers geweſen, daß er, der den Geiſtern gebot, der auf dem Meere ging und böſe Geiſter austrieb, den Willen ſeiner Freunde und Verwandten nicht zu ihrem Heil umbilden, ſie nicht zum Glauben an ihn bringen konnte. Wie wenig verſtand, wer dies ſagen konnte, von dem Weſen einer ſittlichen Einwürkung!

Eben ſo charakteriſirt es ihn, daß es ihm, der ſo ſehr den wohlbegründeten Glauben der Chriſten verſpottet, nicht zu ſchwer wird, ein abgeſchmacktes Mährchen zu glauben, indem er den Chriſten zum Vorwurf macht, daß ſie das vom Himmel gefallene Ancile, welches der Stadt Rom und dem römiſchen Reiche ewigen Schutz zuſichere, verlaſſen hätten und ſtatt deſſen das Holz des Kreuzes verehrten [1]). Eben ſo charakteriſtiſch iſt der Vorwurf, welchen er dem Chriſtenthume macht, und dem auch etwas Wahres und was dem Chriſtenthume zur Ehre gereicht, zum Grunde liegt, wenn er ſagt, die Chriſten hätten das Beſte aus dem Judenthume und dem Heidenthume fahren laſſen und das Schlechteſte aus beiden mit einander verſchmolzen. Sie hätten nämlich vom Judenthume den heiligen Cultus, die mancherlei geſetzlichen Vorſchriften, welche das heiligſte Leben erforderten, und vom Heidenthume die Frömmigkeit gegen alle Art höherer Naturen fahren laſſen, und dagegen von den Juden den unduldſamen Monotheismus und von

1) l. c. VI, 194.

den Heiden die Freiheit und Gemeinheit des Lebens angenommen [1]), oder wie Julianus es ausdrückt: die Gewohnheit, Alles zu essen wie das grüne Kraut. Genes. 9, 3. Röm. 14, 2. Allerdings ist es ja ganz richtig, daß das Christenthum vom Joche des Ceremonialgesetzes und von einer Religion, welche an den Elementen der Welt klebte, frei machte und daß es von einem andern Standpunkte eine Freiheit des äußerlichen Lebens gab, welche, der äußerlichen Erscheinung nach, der heidnischen Freiheit ähnlich scheinen konnte, wenn gleich sie von einem ganz andern Geiste ausging. Es ist ein solches Verhältniß, wie die Freiheit des Menschen, der die Macht und Last der Sünde noch nicht empfunden, sich zu der Freiheit dessen verhält, welcher von derselben erlöset worden.

Er sagt, die Christen hätten die heidnische Freiheit noch weiter ausgedehnt, — freilich mit Recht in Beziehung auf die äußerlichen Dinge — und dies hätten sie auch natürlich thun müssen, „weil ihre Religion für alle Völker, alle Lebensweisen der Menschen, der Schenkwirthe, Zöllner, Tänzer u. dgl. passen sollte" [2]). Wenn man nur davon absieht, daß Julian die Sache bis zur Carricatur auf die Spitze trieb, so liegt allerdings auch dieser Beschuldigung etwas Richtiges zum Grunde, was mit dem eben Bemerkten zusammenhängt. Eben weil das Christenthum von dieser Freiheit ausging, an keine Art von äußerlichen, irdischen Lebensformen gebunden war, weil es von Innen heraus umbildend würkte, konnte es zu allen Völ-

1) την ἀδιαφορίαν και χυδαιοτητα.

2) VII, 238.

kern, Ständen und Verhältniſſen auf gleiche Weiſe gelangen, um ſeinen heiligenden Einfluß auf Alle zu verbreiten. So verherrlicht er denn auch das Evangelium, welches dazu gegeben iſt, die ſich bekehrenden Sünder heilig und ſelig zu machen, wenn er dem Chriſtenthum zur Schmach anrechnet, daß es zuerſt zu Sündern gekommen ſey, wenn er hier, um es recht beſchimpfen zu können, das Zeugniß des Apoſtels Paulus ſelbſt anführt, 1 Corinth. 6, 1. Freilich ſtatt nun die den Sünder rechtfertigende und heiligende Macht des Glaubens an Chriſtus, auf welche Paulus hinweiſet, zu ahnen, verdreht er den Sinn der Worte des Apoſtels, als ob dieſer eine magiſche, Sünden tilgende Kraft der Taufe gemeint habe. „Siehſt du, wie er ſagt, daß auch dieſe Leute ſolche waren, daß ſie aber geheiligt und abgewaſchen worden, weil ſie ein bis zur Seele dringendes Waſſer empfangen, durch das ſie gereinigt werden konnten. Und die Taufe kann den Ausſatz, das Podagra, Warzen und andere kleinere oder größere Mängel des Leibes nicht hinwegnehmen, aber alle Sünden der Seele vermag ſie zu tilgen“ [1]).

Da Julian das Eine Bild des Einen Gottes in der ganzen Menſchheit nicht anerkannte, — da er in den verſchiedenen Völkern nur den Abdruck der Eigenthümlichkeiten der ihnen vorſtehenden Götter zu ſehen glaubte, oder vielmehr, da er nach dem Standpunkte der Naturvergöt-

1) VII, f. 245. Freilich muß es einem Menſchen, der mit ſolchem Sinne dieſe Worte lieſet, ſo erſcheinen, weil ein ſolcher Sinn nur an das Aeußerliche ſich hält, und die Chriſten beförderten dies Mißverſtändniß durch ihre eigenen Vorſtellungen von den magiſchen Wirkungen der Taufe.

trung in den Göttern nur die verſchiedenen idealiſirten menſchlichen Eigenthümlichkeiten vergötterte, ſo erſchienen ihm die Volkscharaktere, wie ſie einmal beſtanden, als etwas Unwandelbares. Er führte die occidentaliſchen Völker als Beleg an, die, obgleich ſeit ſo langer Zeit unter römiſcher Herrſchaft ſtehend, doch größtentheils ungebildet geblieben wären [1]); aber die Geſchichte, auf deren Zeugniß er ſich berief, hat das, was er ſagt, widerlegt; denn das Chriſtenthum konnte, ohne die weſentlichen Volkseigenthümlichkeiten umzuſtoßen, doch die geiſtigen und ſittlichen Grundelemente der menſchlichen Natur in Allen zur Entwickelung bringen.

Julian ſucht zu zeigen, daß das ganze Chriſtenthum nur nach und nach durch das Zuſammenwürken verſchiedener Urſachen von außen her ſich gebildet habe, wie dies leicht dem oberflächlichen Beobachter und überhaupt demjenigen, welcher nicht von dem Mittelpunkte der chriſtlichen Anſchauung ſelbſt ausgeht, ſo erſcheinen muß, da er in dem Chriſtenthum ſelbſt das unwandelbare Weſen und die wandelbare Form, ſo wie was aus dem Weſen des Chriſtenthums hervorgegangen und was ſich Fremdartiges demſelben angeſchloſſen, nicht zu unterſcheiden weiß. Wenn gleich nun Julian wohl erkannte, worin ſich das chriſtliche Leben und die Kirchenlehre ſeiner Zeit von dem, was in dem Buchſtaben der heiligen Schrift enthalten war, unterſchied; ſo vermogte er doch nicht zu ſondern, was in der herrſchenden Kirchenlehre der Chriſten ſeiner Zeit würklich Fremdartiges zu der urſprünglichen Lehre des neuen Teſta-

1) IV, 131.

ments hinzugekommen und was nur eine, einem bestimmten Zeitalter angehörende Einkleidungsform der wesentlichen christlichen Wahrheit war, und so konnte er auch leicht Gegensätze in der Lehre des neuen Testaments zu finden glauben, weil er die Einheit des Wesens in der Mannigfaltigkeit der Darstellungsformen nicht zu erkennen wußte.

So meinte er dies z. B. hinsichtlich der Lehre von der Gottheit Christi wahrzunehmen — und hier stimmt er in dem, was er sagt, nicht einmal mit sich selbst überein. An einer Stelle sagt er von Christus zu den Christen seiner Zeit [1]): „Der, wie ihr aber wollt, Himmel und Erde geschaffen hat, — denn Keiner von seinen Jüngern hat dies von ihm ausgesagt, außer dem Johannes allein, und auch dieser nicht klar und deutlich," und an einer andern Stelle [2]) sagt er, daß weder Paulus noch irgend einer der Evangelisten Jesus Gott zu nennen gewagt habe; sondern Johannes habe zuerst, da er gehört, daß in den helleniſchen und italieniſchen Städten schon Viele von dieser Krankheit angesteckt worden, und daß die Gräber des Petrus und Paulus insgeheim verehrt würden, s. oben [3]), insgeheim auf eine künstliche Weise die Lehre von der Gottheit Christi einzuschwärzen gesucht [4]). Und doch findet er in einer andern Stelle [5]), wo er einen Widerspruch zwi-

1) VI, 213.

2) l. X. f. 317.

3) Man sieht, mit welcher Zuversicht hier Julian nach seiner Einbildung Thatsachen dichtete.

4) l. X. f. 327.

5) l. IX. f. 291.

schen dem alten und dem neuen Testamente [1]) beweisen will, schon in der Taufformel, welche er keinesweges für einen fremdartigen Zusatz zu den Evangelien erklärt, eine Aufforderung zur Anbetung Christi und die Lehre von drei göttlichen Wesen [2]). Er beschuldigt den Apostel Paulus eines Widerspruchs mit sich selbst, eines Schwankens zwischen dem Universalismus und dem Particularismus in der Lehre von Gott, bloß weil er, von Außen her die Sache ansehend und überall Gegensätze aufsuchend, den innern Zusammenhang des paulinischen Systems nicht auffassen konnte. „Wie ein Polyp — sagt er [3]) — verändert Paulus seine Lehren von Gott. Bald nennt er die Juden allein das Erbtheil Gottes, bald überredet er die Heiden, daß Gott nicht bloß Gott der Juden, sondern auch Gott der Heiden sey. Man muß billig Paulus fragen: Wenn Gott nicht allein der Gott der Juden, sondern auch der Gott der Heiden war, warum sandte er den Moses, das Gesetz, die Propheten und die Wunder der Mährchen [4])

1) Was die Verhältnisse der alttestamentlichen messianischen Ideen zu den neutestamentlichen betrifft, so gaben hier ihm die christlichen Lehrer Blößen, welche er wohl zu benutzen wußte, wenn sie die ganze Lehre von Christus, wie sie erst im neuen Testamente klar entwickelt worden, oder gar mit allen späteren kirchlichen Bestimmungen schon im alten Testamente finden wollten.

2) l. VIII, f. 262. sagt er, daß sich im alten Testamente keine solche Bezeichnung höherer Natur für den Messias, wie in den Worten πρωτοτοκος πασης κτισεως finde, und doch gehört dieser Ausdruck dem Paulus zu, welchen Julian dem Johannes von dieser Seite so ganz entgegengestellt hatte.

3) l. III. f. 106.

4) So spricht er, der das Mährchen vom Ancile oben als unbezweifelte Thatsache anführte.

den Juden allein?" Dieſe Frage ließ ſich doch wohl beantworten durch die Entwickelung der pauliniſchen Lehren von dem Geſetze Gottes im Inneren des Menſchen, von dem göttlichen Geſchlechte der Menſchheit, von dem Gott, in dem wir leben, weben und ſind, der ſich nirgend unbezeugt gelaſſen, von der Offenbarung Gottes in der Schöpfung und im Gewiſſen, von der Wechſelwürkung zwiſchen der ſittlichen Verderbniß und der geiſtigen Verblendung, von dem vorbereitenden Zweck der altteſtamentlichen Theokratie in Beziehung auf die Verbreitung des Reiches Gottes auf die ganze Menſchheit, von dem Ziele der Offenbarung der Gnade Gottes an Allen, nachdem Alle zum Bewußtſeyn der Schuld geführt worden. So beſchuldigt er den Apoſtel Paulus und die damaligen Chriſten eines Widerſpruchs gegen die Lehre Chriſti ſelbſt, wenn ſie, das moſaiſche Ceremonialgeſetz zu beobachten, nicht für nothwendig hielten, da doch Chriſtus in der Bergpredigt geſagt habe, daß er nicht gekommen ſey, das Geſetz aufzulöſen, ſondern es zu erfüllen, und da er auch das geringſte der Gebote für verbindlich erklärt habe [1]). Welche Schwierigkeit durch richtige Beſtimmung des Sinnes und der Beziehungen des Geſagten ſich wohl löſen ließ.

Unter der Regierung des Julianus ſchrieb wahrſcheinlich einer der heidniſchen Rhteoren den dem Lucian nachgebildeten Dialog Philopatris; dieſer enthält eine Verſpottung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre und der Mönche, als der heftigſten Feinde dieſes Kaiſers, welche von dem Ausgange ſeiner Unternehmungen nur Ungünſtiges

1) l. X, 351.

weissagten. Sie werden als Solche, die an dem öffentlichen Unglücke ihre Freude haben, als Feinde des Vaterlandes dargestellt, daher der Titel dieses Dialogs [1]). Um

1) Schon die Art, wie die Dreieinigkeitslehre in diesem Dialog bespottet wird (§. 12.), spricht für ein nachniceniſches Zeitalter der Entstehung dieſes Dialogs, und dies wird auch durch die Schilderung der Leute bestätigt (§. 20 und 26.), welche ganz so geschildert werden, wie von den Heiden dieſer Zeit die Mönche dargestellt zu werden pflegen. Der Ausdruck οἱ κεκαρμένοι τὴν γνώμην spielt offenbar auf die Tonſur der Mönche an. Die Mönche sagen, daß, wenn ſie zehn Tage gefastet und zehn Nächte unter geistlichem Singen gewacht hätten, ſie Offenbarungen der Zukunft durch Träume erhielten. Prophetiſche Träume kommen unter Heiden und Chriſten in dieſem Zeitalter oft vor. Nicht allein, was der Freund des Kaiſers von der gänzlichen Beſiegung der Perſer, ſondern auch, was er von dem Aufhören der Streifzüge der Scythen (ἐκδέχομαι τῶν Σκυθῶν) ſagt, paßt wohl für dieſe Zeit. Und es iſt dies Letztere mit Unrecht von Kelle, der die Schrift dem Lucian zueignet (ſ. deſſen Abhandlung über dieſen Dialog in den commentationes theol. von Roſenmüller, Fuldner und Maurer, Lips. 1826. T. I. P. II. pag. 246.), gegen Gesner's Hypotheſe, der wir beiſtimmen, angeführt worden, denn von den Schriftſtellern des vierten Jahrhunderts werden ja die Gothen zuweilen mit dem allgemeinen Namen der Scythen belegt (ſ. z. B. Eunapii excerpta c. 26. in Majus scriptorum veterum nova collectio, Tom. II. p. 272.). Aber darin hat Kelle allerdings Recht, daß, was von der Unterjochung Aegyptens, welches Land damals ſchon ſo lange römiſche Provinz war, geſagt wird, nicht ohne Zwang auf dieſe Zeit gedeutet werden kann. Doch fragt es ſich, ob alle einzelnen, die Zeit bezeichnenden Züge in dieſem Dialog hiſtoriſch zu verſtehen ſind; ob nicht der Verfaſſer abſichtlich das Zeitalter verlegen wollte und daher auch abſichtlich manches in dieſe Zeit gar nicht Gehörende beimiſchte. Aus Gieſeler's Kirchengeſchichte, I. Bd. 2te

die Beschuldigungen der Heiden gegen das Christenthum und die christliche Kirche kennen zu lernen, müssen wir nicht allein auf die polemischen Werke derselben sehen, deren Zahl aus den bemerkten Ursachen in dieser Periode nur sehr gering seyn konnte; sondern wir müssen auch die den Heiden im gewöhnlichen Verkehr des Lebens geläufigen Vorwürfe gegen das Christenthum kennen zu lernen suchen. Als Quelle dazu dienen theils mancherlei Schriften der Heiden, in denen sie nur gelegentlich auf das Christenthum oder die Christen anspielten, theils die apologetischen Schriften der Kirchenlehrer und die Homilien eines Chrysostomus und Augustinus.

Wenn gleich manche Vorwürfe der Heiden gegen das Christenthum, welche aus dem natürlichen Verhältnisse des Heidenthums oder des Menschen in seinem verderbten Naturzustande zum Christenthume hervorgehen, sich immer wiederholen mußten; so giebt es doch auch manche, welche insbesondere durch den Zustand der christlichen Kirche, wie er in dieser Periode statt fand, hervorgerufen wurden. Dies gilt von allen solchen Vorwürfen, welche von der Vermischung der Kirche und des Staats und von der Masse des Schlechten, das unter dem Schein des Christenthums sich an die Kirche angeschlossen hatte, herrührten. Wenn in der vorigen Periode die Ausbreitung der Kirche unter allen Ver-

---

Auflage, S. 131., sehe ich, daß Herr Staatsrath Niebuhr diesen Dialog unter dem Kaiser Nicephorus Phokas im Jahre 968 zu Constantinopel geschrieben werden läßt. Da ich aber die Gründe nicht kenne, durch welche diese Annahme vor der Gesnerschen empfohlen werden soll, so kann ich dies nur anführen.

Verfolgungen ein Zeugniß von demjenigen war, was allein die göttliche Kraft des Evangeliums zu würken vermogte, so konnten die Heiden hingegen jetzt, indem sie, wozu so leicht der Mensch geneigt ist, nur auf den Augenblick sahen und die Erfahrung der vorhergegangenen Jahrhunderte vergaßen, gegen das Göttliche der Sache dies einwenden, daß das Christenthum durch Fürstengunst fortgepflanzt werden mußte [1]). Theodoret mußte zur Widerlegung dieser Einwendung auf die Erfahrung der verflossenen Jahrhunderte und auf das, was, als er dies schrieb, im Anfange des fünften Jahrhunderts, in Persien vorging [2]), sich berufen.

In der vorigen Periode waren die Christen der irreligiositas in Caesares angeklagt worden, weil sie an Ehrenbezeugungen, welche abgöttische heidnische Schmeichelei den Kaisern erwies, keinen Theil nehmen wollten. Wenn jetzt aber Christen den Heiden den Vorwurf machten, daß sie vor den Götterbildern sich niederwürfen, so wurde ihnen zuweilen geantwortet, daß sie selbst ja doch kein Bedenken trügen, vor den Bildnissen der Kaiser sich niederzuwerfen, da dies ihnen doch um so weniger erlaubt sey, weil nach ihrer Lehre dieses eine Ehre sey, welche nur Gott gebühre [3]). Freilich antwortete der Christ, daß

1) ἐκ βασιλικῆς ἠνέχθαι δυνάμεως. Theodoret. Graec. Affect. curat. Disputat. IX. p. 935. T. IV. ed. Schulz.

2) S. unten die Verfolgungen in Persien.

3) Der Heide Apollonius in den Consultationes Zachaei Christiani et Apollonii philosophi L. I. c. 28: »Cur imagines hominum vel ceris pictas vel metallis depictas sub regum reverentia etiam publica adoratione veneramini et, ut ipsi

dieſer Mißbrauch aus dem Heidenthum herrühre und, durch die Länge der Zeit eingewurzelt, durch das Chri thum nicht habe vertilgt werden können, daß aber Kirche nicht aufhöre, ihn zu verdammen [1]).

Sodann, wie zuerſt der Wandel der Chriſten ſprechendſte Beweis von der göttlichen Kraft ihres G bens geweſen war, ſo wurde jetzt das viele Schle das ſich in den öffentlichen Verhältniſſen und unter großen Maſſe der Namenchriſten mit chriſtlichem Sch zeigte, von den Heiden als Zeugniß gegen das Chri thum und gegen die chriſtliche Zeit, welche Solches vorgebracht habe, benutzt. Sie bedachten dann nicht, das oben auf ſchwimmende Schlechte ſich immer l erkennen läßt, daß es aber tieferer Beobachtung bed um das Verborgenere, Anſpruchsloſere, wahrhaft G wahrzunehmen. Sie ſahen, wie Auguſtin mit A über Solche ſich ausdrückt, nur die auf der Oberfl ſchwimmenden Hefen, ſie bemerkten aber nicht das Oel, welches ſeine verborgenen Durchgänge hatte und ches im Verborgenen hindurchgehend in ſeiner Größe ſchien [2]).

---

praedicatis Deo tantum honorem debitum etiam homin datis.« D'Achery spicileg. T. I.

1) l. c. und ſ. die Schrift De promiss. et praedict. Dei l V. De dimidio temporis, wo c. VII gegen dieſe Uebertrag heidniſcher Schmeichelei geſprochen wird: Aeterna cum citur, quae temporalis est, utique nomen est blasphem cum mortales licet reges, in ea dicantur Divi eisque plices dicant: numini vestro, altaribus vestris, perennitati strae et caetera, quae vanitas, non veritas tradit atque e crabilia sunt.

2) Augustin. Sermo XV. §. 9. Amurca per publicum cu

So wurde dem Bischof Augustinus die Einwendung gegen das Christenthum zur Beantwortung vorgelegt, daß doch offenbar durch christliche Fürsten, welche die christliche Religion größtentheils beobachtet [1]), so große Uebel die Kirche betroffen hätten [2]). Augustin läßt sich in seiner Antwort zwar nicht darauf ein (wie es heilsam gewesen wäre), eben jene Voraussetzung, daß solche Fürsten das Christenthum größtentheils beobachtet hätten, zu bekämpfen; aber was er sagt, hängt wohl damit zusammen, daß er diese Voraussetzung selbst nicht zugab, und trifft die Sache einigermaßen; wenn gleich er nicht tief genug eingeht: „Es sey zu wünschen, daß man wenigstens von den früheren Kaisern Einiges angeführt hätte, so hätte man Aehnliches oder vielleicht sogar noch Schlechteres von den nichtchristlichen Kaisern anführen können, damit sie einsehen möchten, daß dieses Schuld der Menschen, nicht der Lehre, oder nicht der Kaiser selbst, sondern Anderer sey, ohne welche die Kaiser nichts thun könnten" [3]). Und diese Voraussetzung selbst bekämpft er, in seinem trefflichen apologetischen Werke vom Staate Gottes, wo er sagt: „Wenn zugleich alle Könige der Erde

oleum autem ad sedem suam occultos transitus habet; et cum occulte transeat, in magnitudine apparet.

1) Christianam religionem maxima de parte servantes, das war eben das Schlimme, daß die Heiden solche Fürsten als eifrige Christen preisen hörten, daß man sich von dem, was zur Beobachtung des Christenthums gehöre, so unrichtige, dürftige Begriffe machte, daß man Eifer für Glaubensformeln, für das äußerliche Interesse der Kirche, für die äußerlichen Kirchendinge mit dem lebendigen Christenthum verwechselte.

2) S. Augustin. ep. 136. ad Marcellin.

3) ep. 138. ad Marcellin.

und alle Völker, alle Große und alle Richter, Junge und Alte die Lehren Chriſti hörten und beobachteten, ſo würde ein ſolches Volk alles Bürgerglücks in dieſem irdiſchen Leben und der ewigen Seligkeit zugleich theilhaft werden. Aber — ſetzt er hinzu — weil der Eine jene Lehren hört, der Andere ſie verachtet, und weil die Meiſten den ihnen zum Verderben ſchmeichelnden Laſtern mehr, als der heilſamen Strenge der Tugenden freund ſind, ſo müſſen die Diener Chriſti, mögen ſie Könige oder Unterthanen, Reiche oder Arme, Freie oder Knechte ſeyn, auch, wenn es Noth thut, den ſchlechteſten Staat dulden und auch durch jene geduldige Tragen dazu mitwürken, in jener heiligſten und erhabenſten Gemeinde der Engel, in jenem himmliſchen Staate, wo Gottes Wille Geſetz iſt, ſich einen Platz zu bereiten [1]). Mit Recht macht auch Auguſtin darauf aufmerkſam, daß die Quelle jener Uebel, welche man unrecht dem Chriſtenthum Schuld gab, aus einer weit früheren Zeit abzuleiten ſey, — aus dem Verderbniß des römiſchen Staates, welches durch die irdiſche Wohlfahrt ſelbſt herbeigeführt worden, und gegen welches kein irdiſches Gegengewicht vorhanden war; mit Recht beruft er ſich hier auf die Zeugniſſe der älteren römiſchen Schriftſteller ſelbſt, und indem er in der chriſtlichen Religion das einzige gründliche Heilmittel jener Verderbniß ſieht, preiſet er Gott, daß er das Radikalmittel gerade in der Zeit des größten Verderbens, als die Menſchheit immer tiefer zu ſinken droht, verliehen habe, und er ruft aus: „Dank ſey es der

1) De civitate Dei l. II. c. 19.

unſerm Gott, der gegen jene Uebel uns ſeine beſon-
hülfe ſandte!" [1])

Ein anderer Vorwurf, der von dem politiſchen Stand-
aus dem Chriſtenthum gemacht wurde, rührte nicht
der Verwechſelung der Handlungsweiſe ſogenannter
n mit den Forderungen des Chriſtenthums, ſondern
von dem Mißverſtande dieſer letztern ſelbſt her, theils
m nothwendigen Gegenſatze, welchen die mehr poli-
Denkart des Alterthums gegen den theokratiſch-ſitt-
Geiſt des Chriſtenthums bilden mußte. Die Heiden
n nämlich, daß die chriſtliche Lehre mit den Grund-
des Staates unvereinbar ſey, und daß kein Staat
rſelben beſtehen könne, da die Vorſchriften der Berg-
t auch den gerechteſten Krieg unterſagten, und nach
ien der Staat allen Verwüſtungen durch die Barba-
ßte preis gegeben werden [2]). Auguſtinus antwor-
rauf, daß dieſe Vorſchriften vielmehr auf die innere
ung, welche bei dem Chriſten ſtets dieſelbe ſeyn
, als auf die äußerlichen Handlungen ſich bezögen, ſo
m Innern ſtets dieſelbe Geſinnung der Geduld und

---

chön ſagt Auguſtin in dem angeführten Briefe §. 171.,
dem er die Würkungen des Chriſtenthums mit der Bür-
rtugend des älteren römiſchen Staates vergleicht: „So
igte Gott an jenem blühenden Reiche der Römer, wie viel
e bürgerlichen Tugenden auch ohne die wahre Religion
rmögten, damit es erhellen ſollte, daß die Menſchen,
enn dieſe noch dazu käme, die Bürger eines andern Staa-
s werden, deſſen König die Wahrheit, deſſen Geſetze die
iebe, deſſen Dauer die Ewigkeit iſt."

ugustin. ep. 136.

des Wohlwollens vorhanden ſeyn, aber die äußerliche Handlungsweiſe dennoch verſchieden ſeyn müſſe, wie es das Beſte derer, gegen welche man ſo geſinnt ſey, erfordere [1]). Auguſtin ſagt zu denen, welche behaupteten, daß das Chriſtenthum mit dem Wohle der Staaten in nothwendigem Widerſpruch ſtehe: „Mögen ſie uns ſolche Krieger geben, wie die chriſtliche Lehre ſie fordert, ſolche Unterthanen, ſolche Gatten und Gattinnen, ſolche Väter, ſolche Söhne, ſolche Herren, ſolche Knechte, ſolche Könige, ſolche Richter, ſolche Entrichter und ſolche Einnehmer der Abgaben, wie ſie nach der Vorſchrift der chriſtlichen Lehre ſeyn müſſen, und mögen ſie es noch ferner wagen, zu behaupten, daß dieſe den Staaten zuwider ſey, ja vielmehr mögen ſie kein Bedenken tragen zu geſtehen, daß ſie, wenn ſie befolgt wird, das Heil des Staates ſey.“

Die Heiden bemühten ſich auch auf hiſtoriſchem Wege nachzuweiſen, daß durch den Abfall von den vaterländiſchen Göttern, welchen das römiſche Reich ſeine Blüthe verdanke, und durch die Verbreitung des Chriſtenthums der Staat zu Grunde gerichtet worden ſey; das war die Abſicht des Eunapius und des Zoſimus im fünften Jahrhundert in ihren geſchichtlichen Werken. Der ſpaniſche Presbyter Paulus Oroſius aus Tarraco in Spanien ſchrieb nach der Aufforderung des Auguſtinus ſein kurzes hiſtoriſches Werk im J. 417 [2]), um dieſe Beſchuldigung auf

1) Augustin. ep. 138. Ista praecepta magis ad praeparationem cordis quae intus est, pertinere, quam ad opus, quod in aperto fit, ut teneatur in secreto animi patientia cum benevolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videatur prodesse posse, quibus bene velle debemus.

2) Adversus Paganos historiarum libri VII.

geſchichtlichem Wege zu widerlegen, und Auguſtin wurde eben dadurch zuerſt veranlaßt, ſein tiefgedachtes Werk von dem Urſprung und der Beſchaffenheit, dem Fortgang und dem letzten Ziele des Staates Gottes zu ſchreiben [1]).

C. Von den verſchiedenen Hinderniſſen, welche der Ausbreitung des Chriſtenthums unter den Heiden entgegenſtanden, und den verſchiedenen Mitteln und Weiſen, wodurch dieſelbe befördert wurde, den verſchiedenen Arten der Bekehrung.

Was die Hinderniſſe betrifft, welche der Ausbreitung des Chriſtenthums unter den Heiden in dieſer Periode beſonders entgegenſtanden, ſo waren dieſe verſchieden bei den verſchiedenen Klaſſen derſelben, nach ihren verſchiedenen Geiſtes- und Gemüthsrichtungen. Die Einen verbanden heidniſchen Aberglauben mit allen Laſtern, und ſuchten in jenem eine Beſchwichtigung für ihr Gewiſſen. Sie wollten den Aberglauben, in dem ſie einmal eine bequeme Stütze zu finden gewohnt waren, nicht aufgeben, und eine Religion, welche ſittliche Anforderungen machte, hatte für ſie nichts Anziehendes, wenn nicht unwürdige Geiſtliche (ſ. unten), welche aus dem Chriſtenthum ſelbſt nur ein anderes Heidenthum machten, ihnen die ſittlichen Anforderungen möglichſt herabſetzten oder verbargen, um aus den offen erklärten Heiden Namenchriſten zu bilden. Andere, welche vor den Augen der Menſchen und nach ihrer eigenen oberflächlichen Schätzung ein tadelloſes Leben geführt hatten, glaubten daher, in ihrer eigenen Religion genug zu haben und insbeſondere keines Erlöſers zu be-

1) De civitate Dei, libri XXII.

dürfen. In diesem Wahne wurden sie noch bestärkt, wenn sie, statt nach den Forderungen des heiligen Gesetzes in ihrem Gewissen ihr Inneres zu prüfen, oder mit den lebendigen Christen, von denen ihnen vielleicht in ihren Kreisen Keiner begegnete, sich zu vergleichen, sich der größeren Zahl der Namenchristen an die Seite stellten. Von Solchen redet Augustin, wenn er sagt [1]): Du findest viele Heiden, welche deshalb keine Christen werden wollen, weil sie sich mit ihrem guten Leben genügen. Sie sagen: es sey nothwendig, gut zu leben. Was kann mir Christus weiter vorschreiben? Ich führe schon ein gutes Leben, wozu ist mir Christus nothwendig? Ich begehe keinen Mord, keinen Diebstahl, keinen Raub, ich begehre nicht nach fremdem Gute, ich bin mit keinem Ehebruche befleckt. Es werde an meinem Leben etwas tadelnswerthes gefunden und wer mir etwas der Art nachweisen kann, der mache mich zum Christen." Und mit den Namenchristen sich vergleichend, sagt ein Solcher: „Was willst du mich überreden, ein Christ zu werden? Ich bin von einem Christen betrogen worden und ich habe Keinen betrogen, der Christ hat mir falsch geschworen und ich habe Keinem den Eid gebrochen" [2]). Andere — und gerade die Menschen tieferen Gemüths, solche, welche von einem höheren sittlichen Ideale beseelt waren, und welche den Gegensatz zwischen diesem und ihrem eigenen Leben wahrnahmen, suchten ihre Ruhe in der, freilich aus dem allgemeinen religiösen Bewußtseyn der Menschheit hervorge-

1) In Ps. 21. Enarrat. II. §. 2.

2) In Psalmum 25. Enarrat. II. §. 14.

gangenen Lehre der Neoplatoniker von einem Gott, der die von ihm herſtammende, in den Banden der Sinnlichkeit gefangene, nach ihrem Urquell ſich ſehnende, kämpfende und leidende Seele von den ihr anklebenden Flecken reinigen und von ihren Feſſeln ſie befreien werde [1]). Damit verbanden ſie die Theorie von mancherlei myſteriöſen, äußerlichen Sühnungs- und Reinigungsmitteln, durch welche man die ſühnenden, heiligenden Kräfte der Gottheit an ſich ziehen und Leib und Seele heiligen und verwahren könne, wenn gleich allerdings dabei vorausgeſetzt werde, daß die rechte Geſinnung im Innern vorhanden ſey [2]).

Manchem wurde dann dieſe Ahnung von einem erlöſenden Gott, wenn er das Ungenügende jener äußeren

---

1) Ζευς ἁγνος, καθαρσιος, μειλιχιος, ſ. die Hymnen des Synesius.

2) Z. B. ſchreibt ein nordafrikaniſcher Heide, Longinianus, dem Auguſtin, der ihn nach ſeiner Meinung über den rechten Weg, der zu Gott führe, befragt hatte, ep. 234: »Via est in Deum melior, qua vir bonus piis, puris, justis, veris, castis dictis factisque probatus, et Deorum comitatu vallatus, in Deum intentione animi mentisque ire festinat. Via est, quae purgati antiquorum sacrorum piis praeceptis expiationibusque purissimis et abstemiis observationibus decocti, anima et corpore constantes deproperant. Auch Simplicius hält, neben der inneren geiſtigen Reinigung der Seele durch vernünftige Gotteserkenntniß und das naturgemäße Leben, die äußerlichen, von den Göttern überlieferten Reinigungsmittel, durch welche der Körper als das Organ der Seele geheiligt werde, für nothwendig, damit ſo der ganze Menſch der θεια ἀλλαμψις theilhaft werde. Simplicii in Epictet. enchiridion p. 218. Freilich läßt ſich hier manches Analoge mit der damaligen Kirchenlehre von den magiſchen heiligenden Würkungen der Sakramente auffinden.

Sühnungsmittel fühlte, ein Anschließungspunkt für das Christenthum.

Ferner sind unter den Heiden zu unterscheiden. die ganz Rohen und Ungebildeten, welche nur in blindem Aberglauben befangen waren, und die Gebildeten. Insbesondere waren damals in den großen Städten unter den Heiden die aus den Schulen der Rhetoren hervorgegangenen Halbgebildeten sehr häufig, bei welchen ein gewisser rhetorischer Prunk, eine Menge schöner Redensarten, die sie im Munde führten, die Stelle echter Geistes- und Herzensbildung vertrat, deren von Jugend auf durch die alle Scheinsucht nährende Erziehung in den Schulen der Rhetoren verzärtelter Geschmack gegen alle kräftige und gesunde Nahrung des Geistes und Herzens einen Widerwillen hatte. Bei solchen ließ sich desto schwerer ein Zugang gewinnen, je seichter und oberflächlicher ihre Denkweise war, je mehr sie alles tieferen sittlichen und religiösen Bedürfnisses ermangelten. Solchen konnte nichts behagen, was nicht in schönen Redensarten zu ihnen sprach. Die unattische Schreibart der heiligen Schrift und ihre Einfalt war ihnen schon Grund genug, sie zu verachten. Und wenn sie gleich auch von der Philosophie wenig wußten, so wollten sie doch eine philosophische Religion, und sie warfen den Christen den blinden Glauben vor. Theodoret sagt von Solchen: „Einige, welche die Dichter und Redner gelesen, Einige, welche auch Plato's Wohlredenheit gekostet haben, verachten die heilige Schrift, weil sie gar nicht mit schönen Redensarten aufgeputzt ist, und sie schämen sich von Fischern die Wahrheit zu lernen. Und diesen Hochmuth haben Solche, welche von der helle-

niſchen Philoſophie nur eine oberflächliche Kenntniß beſitzen, welche nur von hier und dorther Mancherlei zuſammengerafft haben" [1]). Von Solchen ſagt Auguſtinus in der ſchönen Anweiſung zum Unterricht der verſchiedenen Arten der heidniſchen Catechumenen, daß man ſie gewöhnen müſſe, die Schrift zu hören, und ſie wegen ihrer einfachen und unrhetoriſchen Sprache nicht zu verachten [2]). Zu Solchen ſagt Theodoret [3]): „Gott wollte, daß alle Menſchen, Hellenen und Barbaren, Gebildete und Ungebildete, Schuſter, Weber und andere Handwerker, überdies Sklaven, Bettler, Bauern, Frauen, und zwar ſolche, die im Ueberfluſſe des Reichthums leben, und ſolche, die von ihrer Hände Arbeit leben müſſen, aus der Quelle des Heils ſchöpfen ſollten; ſo gebrauchte er deshalb Fiſcher und einen Schuſter (ſollte heißen Zeltfabrikant, Paulus) zu ſeinen Werkzeugen, und er ließ ihre Sprache, wie ſie von Anfang war, aber die klaren Bäche der himmliſchen Weisheit ergoß er durch dieſelbe."

Chryſoſtomus hörte einen Chriſten in der Disputation mit einem ſolchen rhetoriſchgebildeten Heiden darüber ſtreiten, daß Paulus in helleniſcher Wohlredenheit den Plato übertroffen habe. Er tadelt den Chriſten, der ſeine Sache ſo ſchlecht zu vertheidigen gewußt, da er vielmehr

---

1) Theodoret. Graec. affect. curat. Disputat. I. p. 696. T. IV.

2) De catechizand. rudib. c. IX. Sunt quidam de scholis usitatissimis Grammaticorum Oratorumque venientes, quos neque inter idiotas numerare audeas neque inter illos doctissimos. Docendi sint scripturas audire divinas, ne sordeat eis solidum eloquium, quia non est inflatum.

3) Disputat. VIII. pag. 899.

gerade dies hätte recht feſt halten ſollen, daß die Apoſtel menſchlicher Gelehrſamkeit und Kunſt ermangelnde Menſchen waren, um zu zeigen, daß es nicht menſchliche Kraft, ſondern Kraft Gottes war, welche durch ſie würkte [1]).

Unter den gebildeten Heiden war die Religionsanſicht ziemlich verbreitet, daß mit der Verſchiedenheit der Völker und Menſchenarten auch die Verſchiedenheit der Religionen nothwendig zuſammenhänge, es ſey zwar nur Ein göttliches Urweſen, aber die Verbindung zwiſchen dieſem höchſten Einen und der vielfach getheilten Menſchheit könne nur vermittelt werden durch die von Jenem emanirten höheren Naturen (die Götter), unter deren Regierung die verſchiedenen Theile der Erde vertheilt ſeyen, oder auch, ſie dachten ſich unter allen verſchiedenen Religionen nur verſchiedene Offenbarungsformen Einer göttlichen Sache, Ein Weſen in mannigfaltigen Formen, und gerade durch dieſe Mannigfaltigkeit meinten ſie, werde Gott am meiſten verherrlicht. Es könne nicht Einen Weg geben, der ausſchließlich zu dem höchſten verborgenen Urweſen hinführe, nur auf verſchiedenen Wegen könne man zu dem Verborgenſten gelangen. So ſagt Simplicius [2]), Gott ſey überall gegenwärtig mit allen ſeinen göttlichen Kräften; aber die beſchränkten, an einen beſtimmten Punkt der Erde gebundenen Menſchen könnten nicht das Ganze faſſen. Die göttlichen Kräfte müßten, gleichwie die Naturgaben, verſchieden vertheilt ſeyn. So verehrte der neoplatoniſche heidniſche Philoſoph Proklus helleniſche und orientaliſche

1) Chrysostom. ep. ad Corinth. I. H. III.

2) In Epictet. enchiridion. p. 219. 20.

Gottheiten zugleich auf eigenthümlich helleniſche und orientaliſche Weiſe, indem er zu ſagen pflegte, der Philoſoph müſſe nicht bloß dieſen oder jenen vaterländiſchen Cultus beobachten, ſondern der gemeinſame Hierophant für die ganze Welt, in allen Religionsformen einheimiſch ſeyn [1]). „Der Wetteifer der verſchiedenen Religionen — ſagt Themiſtius zum Kaiſer Jovian [2]) — dient gerade dazu, den Eifer der Gottesverehrung anzuſpornen. Es ſind verſchiedene theils ſchwerere, theils leichtere, theils rauhere, theils ebenere Wege, welche zu demſelben Einen Ziele hinführen. Läßt du nur Einen Weg gelten und verſperrſt du die übrigen, ſo wird der Wettſtreit aufhören. Gott wollte keine ſolche Uebereinſtimmung unter den Menſchen. Wie Heraklit ſagt, liebt die Natur ſich zu verbergen, und noch mehr als die Natur der Schöpfer der Natur, den wir deshalb beſonders verehren, weil ſeine Erkenntniß nicht auf der Oberfläche liegt und nicht ohne Schweiß zu erlangen iſt. So wie ihr mannigfache Stände unter euren Unterthanen habt, die alle auf gleiche Weiſe von euch abhängen und auf euch hinblicken, ſo — wiſſet — freut ſich auch der Herr des Weltalls der Mannigfaltigkeit. Es iſt ſein Wille, daß auf andre Weiſe die Syrer, auf andre Weiſe die Hellenen, auf andre Weiſe die Egyptier ihn verehren, und wiederum auch die Syrer unter einander ſelbſt nicht auf dieſelbe Weiſe; ſondern auch ſie ſind in kleine Sekten getheilt. Keine hat mit der andern ganz dieſelben Vorſtellungen. Warum wollen wir alſo das Unmögliche er-

1) S. Marini vita Procli p. 47.

2) S. die oben angeführte Rede p. 67 et 68.

zwingen.“ So ſchreibt auch Symmachus in der oben angeführten relatio ad Valentinianum: „Billig muß man das, was Alle verehren, für Ein und daſſelbe halten, wir ſehen Alle dieſelben Sterne, es iſt ein gemeinſamer Himmel, es umſchließt uns dieſelbe Welt. Was kommt darauf an, auf welche Weiſe ein Jeder die Wahrheit finde. Auf Einem Wege kann man nicht zu einer ſo verborgenen Sache gelangen.“ Wenn man dasjenige nicht berückſichtigt, was zwiſchen chriſtlichem Theismus und dem Heidenthum den Gegenſatz bildet, ſo könnte es ſcheinen, daß ja auch das Chriſtenthum recht gut in dieſen Eklekticismus aufgenommen werden und als eine der mannigfaltigen Religionsformen neben den übrigen ſeinen Platz finden könnte. Aber nun ſträubte ſich dagegen das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums, und es mußte demſelben vielmehr leicht von dieſem Standpunkt aus eine ſchroffe, ſtarre Unduldſamkeit vorgeworfen werden. Es ſtellte ein objektives, feſtes Wort Gottes an die Stelle des unreinen, bloß ſubjektiven, Göttliches und Ungöttliches vermiſchenden menſchlichen Ahnens, Fühlens und Meinens, und es machte jenes göttliche Wort zum Richter der Gedanken und Gefühle. Mit Recht ſagt Ambroſius zu dem Symmachus: „Kommet und lernet auf Erden den Wandel des Himmels. Hier leben wir und dort iſt unſer Wandel. Der Gott, der mich geſchaffen hat, lehre mich ſelbſt die Geheimniſſe des Himmels, nicht der Menſch, der ſich ſelbſt nicht kennt.“

Freilich liegt jener religiöſen Denkart, die wir ſo eben dargeſtellt haben, auch etwas Wahres zum Grunde, welches Wahre aber nur das Chriſtenthum von dem hei-

geſtellten Falſchen ſondern lehrt. Jene freie Entwickelung der menſchlichen Eigenthümlichkeiten in der Religion findet im Chriſtenthum wie nirgends anders vor ihm Platz; aber ſie wird hier einem höheren, Alles umbildenden Princip untergeordnet, und durch dieſes ſollte ſie von der Beimiſchung des Ungöttlichen immer mehr gereinigt werden. Jener Gleichſtellung aller Religionsformen vom Standpunkte der Naturvergötterung ſtellte ſich allerdings damals ein Irrthum von entgegengeſetzter Art in der chriſtlichen Kirche entgegen, der aber nicht in dem Chriſtenthum ſelbſt, ſondern in einer Vermiſchung des Menſchlichen mit dem Chriſtenthum ſeinen Grund hatte. Ein beſchränkter Dogmatismus, der eine beſtimmte menſchliche Auffaſſungsform des Chriſtenthums, die ſo wenig als irgend etwas Menſchliches frei von Irrthum ſeyn und für alle menſchliche Geiſter und alle Entwickelungsſtufen chriſtlichen Glaubens und chriſtlicher Erkenntniß paſſen konnte, als die vollkommene und ewig gültige Auffaſſungsform des Chriſtenthums behaupten und alle Geiſter in dies Eine Joch hineinzwängen wollte. Im Gegenſatz gegen dieſes andere Extrem konnte jene irrige heidniſche Denkweiſe deſto leichter einen Schein von Wahrheit gewinnen.

Wie das Verhältniß der verſchiedenen Claſſen der Heiden zum Chriſtenthum ein verſchiedenes war, ſo waren auch verſchieden die Wege, auf welchen ſie zum Glauben an das Evangelium geführt wurden, und in der Mannigfaltigkeit dieſer Führungen offenbarte ſich die mannigfaltige Weisheit Gottes. Aber zuerſt müſſen wir in dieſer Periode wohl unterſcheiden zwiſchen dem, was eigentlich nur Bekehrung im chriſtlichen Sinne genannt werden kann, einer

durch das Chriſtenthum bewürkten inneren Sinnesänderung, und einer bloß äußerlichen Annahme des Chriſtenthums, das heißt des äußerlichen Bekenntniſſes und der äußerlichen Ceremonie oder einer Vertauſchung des offenen, unverhüllten Heidenthums mit einem heidniſche Denkart verdeckenden Namenchriſtenthum. Es erhellt ſchon aus dem, was wir vorhin über die Art der Ausbreitung des Chriſtenthums unter den chriſtlichen Kaiſern bemerkt haben, daß in dieſer Periode die Zahl der Bekehrungen von der letzteren Art weit größer ſeyn mußte, als die Zahl der Bekehrungen von der erſteren Art, und dies bezeugen auch die Ausſagen derjenigen Kirchenlehrer, denen es ein rechter Ernſt war, Bekehrungen von der erſten Art zu bewürken. Wie z. B. die Klagen des Auguſtinus bei den Worten Joh. 6, 26: „Wie Viele ſuchen Jeſus nur deshalb, damit er ihnen im Irdiſchen wohl thue. Der Eine hat einen Prozeß, ſo ſucht er die Verwendung der Geiſtlichen, der Andere wird von einem Mächtigen bedrängt, ſo nimmt er zur Kirche ſeine Zuflucht, der Andere ſucht eine Verwendung bei demjenigen, bei welchem er ſelbſt wenig vermag, der Eine ſo, der Andere ſo. Täglich wird die Kirche voll von Solchen. Selten wird Jeſus um Jeſu willen geſucht“ [1]).

Freilich konnte es wohl geſchehen, daß Manche, welche das Bekenntniß des Chriſtenthums nur erheucheln wollten, von einem Biſchof oder Katecheten, der ſeinen Beruf und

deſſen

1) In Joh. Tract. 25. c. 10. So auch führt Auguſtin S. 47. als die äußerlichen Gründe, welche zur Annahme des Chriſtenthums bewogen, an: »ut majorem amicum conciliet, ut ad concupitam uxorem perveniat, ut aliquam pressuram hujus seculi evadat.

deſſen Pflichten kannte, weiter geführt wurden, als ſie ſelbſt wollten. Ein ſolcher erkundigte ſich, wie Auguſtin in ſeiner vorzüglichen Katechetenanweiſung (ſeiner Schrift de catechizandis rudibus) es vorſchreibt, zuerſt nach den Beweggründen, welche den Heiden die Taufe ſuchen ließen. Gab er nun unreine Beweggründe zu erkennen, ſo wies ihn ein ſolcher erleuchteter Lehrer mit Liebe zurecht. Oder wenn er, was meiſtens der Fall war, auf die Fragen des Katecheten eine ſeiner heuchleriſchen Geſinnung entſprechende Antwort gab, ſo ſuchte doch dieſer ſeinen Vortrag ſo einzurichten, daß er das Herz des Heiden treffen konnte. „Oft — ſagt der Biſchof Auguſtinus, hier aus der Erfahrung redend, welche alle Männer ähnlichen Geiſtes machen mußten — oft hilft die Barmherzigkeit Gottes durch den Dienſt des Katecheten, daß der Heide, durch deſſen Vortrag bewegt, das zu werden ſich entſchließt, was zu erheucheln ſein Vorſatz war“ [1]). Aber kamen ſo geſinnte Heiden zu einem von der größeren Zahl derjenigen Geiſtlichen, welche ſich auf die Geiſterprüfung gar nicht verſtanden, oder denen es nur wichtig war, die Schaar der Namenchriſten zu vergrößern, ſo wurden auch ſie in die Zahl derſelben ohne Weiteres aufgenommen. Doch ſelbſt dieſe konnten, nachdem ſie einmal der äußerlichen Kirche einverleibt worden, durch das, was dieſe ihnen darbot, durch die Eindrücke, welche ſie in derſelben unwillkürlich empfingen, durch die Verbindungen mit Chriſten, die Theilnahme am Cultus, ein Wort der Predigt, die ſie einmal an einem ho-

1) De catechiz. rudib. c. 5. Saepe adest misericordia Dei, per ministerium catechizantis, ut sermone commotus jam fieri velit, quod decreverat fingere.

hen Festtage mit Andern anhörten; sie konnten dadurch ein Gut von höherer Art als das, was sie in der Kirche gesucht hatten, in ihr zu finden veranlaßt werden, daher Augustin sagt: Viele, die mit solchen unreinen Triebfedern zur Kirche kamen, werden doch gebessert, nachdem sie einmal in dieselbe gekommen sind [1]). Aber gewiß war Keiner berechtigt, solcher Heuchelei zu dienen, das Böse gut zu heißen, auf daß Gutes daraus komme. Und größer war doch sicher die Zahl derjenigen, welche in dem fleischlichen Sinn, mit dem sie von Anfang an das Heiligthum entweiht hatten, sich immer mehr verhärteten, und welche auf diese Weise eine große Masse des Verderbens in die Kirche brachten. Aus solchen bloß äußerlichen Bekehrungen gingen diejenigen hervor, welche man bald wieder bei den Altären der Götzen fand. Davon zeugen die Gesetze gegen die Apostaten, die von der Regierung des Kaisers Theodosius an erlassen wurden (s. oben) [2]).

Doch waren diese groben irdischen Triebfedern nicht die einzigen Quellen heuchlerischer Bekehrung, so wie es auch in den heuchlerischen Bekehrungen mancherlei Abstufungen gab, je nachdem das Bewußtseyn der Täuschung mehr oder weniger dabei vorhanden war, mehr oder weniger selbstbewußter Betrug oder unbewußte Selbsttäuschung vorherrschte. Manche wurden zuerst durch solche äußerliche Eindrücke erweckt, welche sie eben sowohl zu einem Aberglauben, der nur die Farbe wechselt, als vom Aberglauben

1) Augustin. S. 47. Multi etiam sic intrantes corriguntur ingressi.

2) S. den ganzen Titulus VII. des l. 16. Cod. Theodos., vergl. die Dekrete des Siricius ad Himerium v. J. 385. §. 4.

zum Glauben führen konnten. Mancher glaubte wunderbare Würkungen des Kreuzeszeichens, ähnlich, wenn gleich unter andern Umständen wie Constantinus, gesehn zu haben (s. oben); ein Anderer, der schon von der göttlichen Macht Christi gehört hatte, irgendwie in der Noth veranlaßt worden, bei dem unbekannten Gott Hülfe zu suchen, glaubte dessen Nähe augenscheinlich erfahren zu haben und dadurch gerettet worden zu seyn [1]). Einem Andern erschien im Traume wieder, was, ohne daß er selbst sich dessen erinnerte, in einer Zusammenkunft bei Tage auf seine Seele einen ihm selbst nicht zu klarem Bewußtseyn gekommenen Eindruck gemacht hatte, Christus oder ein Märtyrer erschien ihm mahnend, warnend, strafend im Traum. Es konnte nun doch seyn, daß ein Solcher im Christenthum bloß das Fleischliche suchte, wenn gleich er das Fleischliche nicht durch Menschen, wie jene erste Classe heuchlerischer Bekenner, sondern durch Gott erhalten wollte. Nicht die Liebe, sondern die Furcht, welche sich leicht Götzen schafft, oder nicht die auf das himmlische gerichtete Liebe, sondern ein fleischliches Verlangen nach sinnlichen Wunderdingen, die er im Christenthum zu finden hoffte, führte ihn zur Kirche. Es kam nun auch darauf an, ob er einen Lehrer fand, der ihn vom Sinnlichen zum Geistigen hinweisen konnte. Wie Augustin den Katecheten auffordert, er solle solche Mittheilungen benutzen, um den Heiden an's Herz zu legen, wie groß die Sorge Gottes für die Menschen sey, dann aber müsse er den Sinn derselben von solchen Wundern und Träumen zu dem festeren Wege und den

1) S. z. B. Paulin. Nolan. ep. 36. ad Macarium.

ſicherern Ausſprüchen der heiligen Schrift hinführen, ſolle ihm vorſtellen, daß Gott ihn nicht durch ſolche Zei oder Träume erwecken würde, wenn ihm nicht ſchon der heiligen Schrift ein ſicherer Weg bereitet wäre, er nicht ſichtbare Wunder ſuchen, ſondern das Unſicht zu hoffen ſich gewöhnen ſolle, wo er nicht im Schla ſondern im Wachen von Gott gemahnt werde Wenn aber ſolche Lehrer im Chriſtenthum fehlten, ko Einer leicht verleitet werden, nur einen Aberglauben in ch lichem Gewande an die Stelle des heidniſchen zu ſetzen

So geſchah es, daß Manche durch beſondere äu liche Eindrücke oder durch innere Anregungen in ih Gewiſſen aufgeſchreckt wurden [2]). Sie fühlten das dürfniß einer Sündenvergebung, aber ſie hatten von di ſelbſt und von dem, was der Menſch von ſeiner S thun müſſe, um derſelben theilhaftig zu werden, kei rechten Begriff. Sie meinten durch das opus operat der Taufe auf einmal eine magiſche Sündentilgung zu halten, wenn ſie auch in ihren Sünden fortlebten. Kam Solche nun zu einem Biſchof oder Katecheten, wie Auguſtin in dem angeführten Buche verlangt, ſo kon dieſer die Gewiſſensunruhen, durch welche ſie ihm zu führt wurden, benutzen, um ihnen Buße zu predigen ſie von dem Wege einer heuchleriſchen Bekehrung zu ei aufrichtigen zu führen. Aber es gab leider! Biſchöfe, we den Heiden die Bekehrung zum Chriſtenthum nur n

1) De catechis. rudib. c. VI.

2) Augustin. de catechizand. rudib. c. V. Rarissime qui accidit, immo vero nunquam, ut quisquam veniat volens f Christianus, qui non sit aliquo Dei timore perculsus.

leicht zu machen ſuchten, und welche ſie daher in dieſer unreinen Sinnesart vielmehr beſtärkten, als ſie von derſelben abzuziehen ſuchten. Sie ſagten ihnen nur, was ſie als Chriſten zu glauben hätten; ſie verſchwiegen ihnen aber die Verpflichtungen für das Leben, welche aus dem Glauben fließen, um dieſe dadurch nicht von der Taufe abzuſchrecken. Sie tauften daher auch ſolche, welche in offenbaren Sünden lebten und deutlich genug zu verſtehen gaben, daß ſie nicht entſchloſſen ſeyen, dieſelben zu verlaſſen. Sie meinten, wenn Dieſe einmal getauft wären und in der Gemeinſchaft mit der Kirche ſich befänden, dann ſey es Zeit genug, ſie von den Sünden abzumahnen. Dieſe verderbliche Verfahrungsweiſe hatte theils in dem Wahne von dem Werthe einer bloß äußerlichen Taufe und einer äußerlichen Kirchengemeinſchaft, theils in den falſchen Vorſtellungen von dem, was Glauben iſt, und von dem Verhältniſſe der Glaubens- und der Sittenlehre im Chriſtenthum zu einander ihren Grund [1]).

Gegen dieſe Verfahrungsweiſe und die Irrthümer, aus denen dieſelbe hervorging, ſchrieb Auguſtin ſein treffliches Buch de fide et operibus. Er ſagt hier §. 9.: „Welche gelegenere Zeit kann wohl gefunden werden, daß Einer höre, wie er gläubig werden und leben ſoll, als jene Zeit, wenn er mit einer Seele voll Sehnſucht das Sakrament des Glaubens, der zum Heil führt, verlangt.

1) Sie meinten, daß Solche, vermöge jener äußerlichen Taufe und der äußerlichen Kirchengemeinſchaft, vermöge deſſen, was ſie Glauben nannten, doch die Hoffnung der Seligkeit vor den Heiden voraus hätten, wenn ſie auch, ehe ſie zu dieſer gelangen könnten, durch ein läuterndes Feuer, ignis purgatorius, hindurch müßten.

Wann kann es sonst die rechte Zeit seyn, um zu lernen, welcher Wandel einem so großen Sakramente, das sie zu empfangen verlangen, gemäß sey? Etwa wenn sie es empfangen haben, wenn sie auch nach der Taufe in so großen Sünden verharren, wenn sie keine neue Menschen geworden, sondern in der alten Schuld geblieben sind? So daß mit wunderbarer Verkehrtheit zuerst zu ihnen gesagt werden soll: Ziehet den neuen Menschen an, und dann erst, wenn sie ihn angezogen haben: Ziehet den alten aus, da doch der Apostel, die rechte Ordnung beobachtend, sagt: „Ziehet den alten Menschen aus und ziehet den neuen an," Coloss. 3, 9. 10., und da der Herr selbst ruft: „Niemand flicket ein alt Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch, und Niemand faßt den neuen Wein in alte Schläuche," Matth. 9, 16. 17.

Die Vertheidiger jenes Verfahrens beriefen sich darauf, daß in den Briefen der Apostel die Glaubenslehre der Sittenlehre vorangehe. Darauf antwortet Augustinus: „es mögte dies gelten, wenn es besondere Briefe der Apostel an die Katechumenen und besondere an die Getauften gäbe, und wenn sie in jenen nur die Glaubens- und in diesen die Sittenlehre vortrügen. Nun sind aber alle ihre Briefe an schon getaufte Christen gerichtet, und warum finden wir doch Beides in denselben verbunden? Wir müssen also gestehen, daß Beides zur Vollständigkeit der christlichen Lehre gehört, daß sie aber deshalb die Glaubenslehre gewöhnlich den Vorschriften des Lebens vorangehen lassen, weil das heilige Leben den Glauben, aus dem es hervorgeht, voraussetzt." Sodann führten sie dies für ihr Verfahren an, daß der Apostel

Petrus zu den Dreitausenden, welche auf seine erste Verkündigung sich taufen ließen, nur den Glauben gepredigt, und da sie ihn gefragt: was sollen wir thun? er ihnen nur gesagt habe: thut Buße und lasse sich ein Jeder taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden," Apostelgesch. 2, 38. Darauf antwortet Augustin, daß in der Aufforderung, Buße zu thun, ja von selbst die Aufforderung enthalten sey, den alten Menschen aus- und den neuen Menschen anzuziehen, und wenn v. 40. gesagt werde, Petrus habe sie noch mit vielen andern Worten ermahnt, sich erlösen zu lassen aus diesem verderbten Geschlechte, so enthalte dies ja die Lossagung von allem Sündhaften, was zu dem Wesen des verderbten Geschlechtes gehöre.

Treffend bemerkt Augustin gegen die einseitige Berufung auf solche Stellen der Schrift, wo bloß von der Verkündigung des Glaubens an Christus oder Christus den Gekreuzigten die Rede ist, wie Apostelgesch. 8, 37. und 2 Corinth. 2, 2., 1 Cor. 3, 10.: „Dazu, daß man den Glauben an Christus verkündige, gehöre auch, daß man lehre, wie die Glieder beschaffen seyn müßten, die er suche, um ihr Haupt zu seyn, die er bilde, liebe, befreie und zum ewigen Leben führe, zur Verkündigung von Christus dem Gekreuzigten gehöre auch die Lehre davon, wie wir mit ihm der Welt gekreuzigt werden sollten, also alles, was sich auf die Selbstverläugnung beziehe. Unter dem Glauben an Christus, welchen Paulus zur Grundlage des ganzen christlichen Lebens mache, verstehe er nicht einen solchen Glauben, wie ihn auch die bösen Geister haben könnten, sondern den Glauben, durch welchen Christus in

den Herzen wohne, den durch die Liebe thätigen, lebendigen Glauben, der von ſelbſt alles Gute in ſich begreife.

Manche gebildete Heiden kamen nicht auf einmal nach plötzlichen Anregungen zum Glauben, ſondern, nachdem ſie durch beſondere Fügungen, durch die große Menge der Chriſten um ſie her an der durch ihre Familien ihnen überlieferten heidniſchen Religion waren irre geworden, fingen ſie eine ernſte Prüfung der verſchiedenen Religionsſyſteme, die ihnen nahe waren, an. Sie laſen die heilige Schrift, Schriften chriſtlicher Kirchenlehrer, ſie trugen ihren chriſtlichen Freunden ihre Zweifel, ihre Schwierigkeiten vor [1]), und zuletzt entſchloſſen ſie ſich, zum Biſchof zu gehen. Manche kamen nach und nach durch mancherlei Uebergänge zum Chriſtenthum, und insbeſondere war der neoplatoniſche religiöſe Idealismus eine Stufe, auf der ſie zuerſt chriſtlichen Ideen näher geführt wurden, wie ein Syneſius und ein Auguſtinus uns davon Beiſpiele zeigen. Dieſes Syſtem machte ſie mit der Lehre von einer Trias bekannt, wenn gleich dieſe ihrem ſpeculativen Inhalt und ihrer ſpeculativen Tendenz nach von der chriſtlichen, deren Weſen durchaus praktiſch iſt, ganz verſchieden war; ſie wurden doch dadurch auf chriſtliche Ideen aufmerkſam gemacht. Noch näher führte ſie dem praktiſchen Chriſtenthum die Lehre, daß der Menſch einer Erlöſung und Reinigung von der Macht der das gottverwandte Princip ſeiner Seele gefangen haltenden und hemmenden,

1) Augustin. de catechizand. rudib. §. 12. Tales non eadem hora, qua Christiani fient, sed antea solent omnia diligenter inquirere et motus animi sui cum quibus possunt communicare atque discutere.

tübenden ὕλη bedürfe. Zwar glaubten sie nur an eine allgemeine erlösende Gotteskraft, die jedem nach Verhältniß seiner Würdigkeit zu Theil werde, oder deren Mittheilung an verschiedene religiöse Institute unter verschiedenen Formen geknüpft sey. Aber es war doch Alles dies etwas, das für den speculativen Geist und für das Herz dem Christenthum nach und nach einen Anschließungspunkt gewähren konnte, wenn sie auch zuerst in dem Christenthum nur eine von den mannigfaltigen Offenbarungsformen des Göttlichen erblickten, wie wir dies an dem Beispiele eines Synesius sehen.

In die Ideen von einem göttlichen Logos oder Nus, als dem ewigen Offenbarer Gottes, konnten sich diese Platoniker wohl hineinfinden; aber nicht in den Glauben an den geschichtlichen gekreuzigten Christus. Sie wollten gern Christus in Eine Classe mit jenen erleuchteten Weisen setzen, durch welche der göttliche Logos in verschiedenen Formen sich geoffenbart habe, und die von der fleischlichen, an der Persönlichkeit zu sehr klebenden Menge seyen mißverstanden worden. Aber an diesen geschichtlichen Christus sich allein zu halten, bei ihm ihr Heil zu suchen, dazu konnte sich ihr speculativer Idealismus nicht verstehen [1]). Augustin sagt in seiner Confession (l. VII, §. 13.), nachdem er aus eige-

1) Manche unter diesen würden wohl, wenn sie sich selbst so klar, so aufrichtig und demüthig gewesen wären, gesagt haben, was der sehnsuchtsvolle, fromme, edle Jacobi an Lavater schreibt, daß ihnen das Christenthum zusage, so weit es Mysticismus sey, daß sie aber desto weniger mit dem historischen Glauben fortkommen könnten. S. Jacobi's auserlesenen Briefwechsel, II. B. S. 55.

ner Erfahrung, da er selbst von einem solchen Standpunkte zum einfachen Evangelium übergegangen war, denselben geschildert hat: Dies hast du den Weisen verborgen und es den Kindern geoffenbart, damit zu ihm, die sich mühselig und belastet fühlen, kommen sollten und er sie erquicken könnte, weil er sanftmüthig und von Herzen demüthig ist. Diejenigen aber, welche von dem Hochmuth einer sich für erhaben ausgebenden Lehre aufgeblasen sind, hören denjenigen nicht, der ihnen zuruft: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seele," Matth. 11, 29.

Doch wenn nun diejenigen, welchen zuerst das Christenthum nur als eine eigenthümlich gestaltete Offenbarung des Göttlichen neben andern Offenbarungsformen, nicht als die absolute Religion der Menschheit erschien, dadurch veranlaßt wurden, die heilige Schrift zu lesen, dem Gottesdienst in christlichen Kirchen, so weit dies den Ungetauften frei stand (d. h. dem Vorlesen der Schrift, der Predigt) beizuwohnen, so konnten sie durch das Studium der Schrift selbst und durch mancherlei unmittelbare Eindrücke des kirchlichen Lebens in das Christliche tiefer hineingeführt werden, als sie geahnet hatten, so daß sie zuletzt den erlösenden Gott nur in Christo fanden, der ideale Christus ihnen durch die eigene innere Erfahrung zu einem würklichen wurde. So kam ein Synesius von jenem Standpunkte dem Christenthum näher, da er in bedrängter Lage, von menschlicher Hülfe verlassen, als Abgeordneter seiner Vaterstadt Cyrene, im Jahre 399 die Kirche zu Constantinopel besuchte, in derselben viele Zeit im Gebet zubrachte, und hier die Nähe Gottes empfand. So ent-

stand in ihm die Sehnsucht nach der Taufe, und noch tiefer wurde er wahrscheinlich durch die Erfahrungen des bischöflichen Amtes selbst, das er nur ungern angenommen hatte, in das Innere des Christenthums eingeführt. So geschah es, daß Augustinus, der von diesem Standpunkte aus zum Studium des Apostels Paulus kam, in der Erwartung, hier dasselbe wie in seinen Platonikern, nur in einer andern Form, zu finden, statt dessen einen solchen Geist fand, der die große Gährung und Crisis in seinem innern Leben hervorbrachte.

---

2. Ausbreitung des Christenthums außerhalb des römischen Reichs.

Was die Mittel betrifft, durch welche die Ausbreitung des Christenthums unter den der römischen Herrschaft nicht unterworfenen Völkern befördert wurde, so sind hier die Wege des Handels zu nennen, welche mit den irdischen Gütern auch die höchsten Güter des Geistes den fernen Völkern mitzutheilen dienten. Sodann erwarben sich manche Mönche, die in den libyschen, syrischen Einöden an den Gränzen barbarischer Völker wohnten, durch das Göttliche, das aus ihrem Leben hervorleuchtete, und das auch über die rohen Gemüther eine mächtige Gewalt ausübte, die Verehrung und das Vertrauen der herumstreifenden Nomadenhorden, und sie konnten dieses benutzen, um dem Evangelium zu ihren Herzen Zugang zu verschaffen. Selbst das, was der Kirche Zerstörung zu bringen

ſchien, mußte ihr zur Förderung dienen. Manche Chriſten, welche durch die diokletianiſche Verfolgung aus Aegypten, Libyen, Syrien vertrieben wurden, flüchteten ſich zu benachbarten barbariſchen Völkerſchaften [1]), und erhielten dort die freie Ausübung ihres Cultus, welche ſie im römiſchen Reiche nicht finden konnten. Die Heiden murrten, da ſie die Abgötterei, welche ſie mit der urbs aeterna trieben, durch die Geſchichte in ihrem Nichts dargeſtellt, die koloſſale Schöpfung, welche von Rom ausgegangen war, immer weiter zuſammenſtürzen ſahen. Aber durch das Chriſtenthum, welchem ſie alles öffentliche Unglück zuſchrieben, ſollte aus dem Untergang der alten Schöpfung eine neue herrlichere hervorgerufen werden. Die feindſeligen und die friedlichen Verbindungen der Römer mit den rohen Völkerſchaften beſonders deutſcher Abſtammung, welche zuerſt nach der Völkerwanderung in die großen Begebenheiten der Weltgeſchichte eingriffen, dienten dazu, dieſen die erſte Bekanntſchaft mit dem Chriſtenthum zu verſchaffen. Schön redet davon ein Mann im erſten Zeitraum des fünften Jahrhunderts, der Augenzeuge dieſer Begebenheiten war, der Verfaſſer des Werkes de vocatione gentium (wahrſcheinlich Leo der Große, ſpäterhin römiſcher Biſchof, noch als Diakonus) [2]). „Selbſt die Waffen, durch welche die Welt aufgerieben wird, müſſen den Würkungen der chriſtlichen Gnade dienen. Manche Söhne der Kirche, welche von den Feinden gefangen genommen wurden, machten ihre Herren dem Evangelium Chriſti dienſtbar, und ſie

1) Euseb. vit. Const. L. II. c. 53.

2) L. II. c. 32.

wurden Lehrer des Glaubens für diejenigen, deren Knechte ſie nach dem Looſe des Krieges geworden waren. Andre Barbaren aber lernten, den Römern im Kriege Hülfe leiſtend, in unſern Wohnſitzen, was ſie in ihrer eigenen Heimath nicht kennen lernen konnten, und ſie kehrten zu ihren Wohnſitzen mit dem Unterrichte im Chriſtenthume zurück.“

Wir wenden zuerſt unſern Blick nach Aſien. Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Verbreitung des Chriſtenthums nach Perſien. Die Zahl der Chriſten hatte ſich bis zum Anfange dieſer Periode unter allen Ständen vermehrt. An der Spitze der chriſtlichen Kirche in Perſien ſtand der Biſchof der Reſidenz und Hauptſtadt des alten parthiſchen Reiches von Seleucia-Kteſiphon. Aber die Magier, die perſiſche Prieſterkaſte, wandten Alles an, um der Ausbreitung des Chriſtenthums entgegenzuwürken, und auch die im perſiſchen Reiche zahlreich verbreiteten Juden nahmen an dieſen feindſeligen Machinationen Theil.

Der Kaiſer Conſtantin empfahl die Chriſten dem Schutze des perſiſchen Kaiſers Schapur (Sapores) II. auf Veranlaſſung einer Geſandtſchaft, welche dieſer Fürſt an ihn ſchickte [1]), und in dieſem Briefe findet ſich noch gar keine Spur einer vorhandenen Verfolgung gegen die Chriſten im perſiſchen Reiche. Auf alle Fälle iſt es nach der genaueren Chronologie der orientaliſchen Quellen ſicher, daß der Anfang der heftigſten und langwierigſten Verfolgung nicht, wie die griechiſchen Kirchengeſchichtſchreiber behaupten, unter die Regierung des Conſtantinus, ſon-

1) Euseb. IV, 9.

dern unter die Regierung seines Nachfolgers gesetzt werden muß. Aber wenn einige orientalische Berichte [1]) ganz glaubwürdig wären, so würden dieser Verfolgung schon zwei andere von kürzerer Dauer, in welchen manche Christen als Märtyrer starben, vorangegangen seyn, die eine im Jahre 330 [2]), die andere im J. 342 [3]). Doch frägt es sich, ob jene Urkunden allen Glauben verdienen, und ob ihre Nachrichten chronologisch genau sind. In den zuverlässigen Urkunden von jener Hauptverfolgung findet sich keine Spur davon, daß eine andere vorangegangen sey. Auch die griechischen Kirchengeschichtschreiber reden bei dem bemerkten Anachronismus doch nur von Einer Verfolgung und von keiner früheren; sie erzählen, daß zur Zeit des Anfangs jener Hauptverfolgung die christliche Kirche sich in einem blühenden Zustande befunden habe.

Was nun die Hauptverfolgung betrifft, welche im J. 343 ausbrach [4]), so ist es offenbar, daß die feindseligen

---

1) S. die beiden chaldäischen Urkunden aus der persischen Märtyrergeschichte in Stephan. Euod. Assemani acta martyrum orientalium et occidentalium appendix. pag. 215.

2) Im 18ten Jahre der Regierung Schapurs, deren Anfang nach Idelers Chronologie, s. B. II. S. 558., in das Jahr 312 zu setzen wäre.

3) In dem dreißigsten Jahre seiner Regierung. — Die Stelle in den Akten von der zweiten Verfolgung, Assemani l. c. 227., wo Sapores zu den Christen sagt: „Welcher Gott ist besser als Hormuzd, oder mächtiger als der ergrimmte Ahriman," ist schwerlich den persischen Religionsideen ganz angemessen, denn nach diesen konnte Ahriman, der Gegenstand des Abscheues, schwerlich auf diese Weise neben Ormuzd genannt werden.

4) Die wichtigsten Urkunden ihrer Geschichte, von welcher wir

Verhältniſſe zwiſchen dem römiſchen und dem perſiſchen Reiche dazu Veranlaſſung gaben. Man ſuchte die Chriſten wegen ihrer Verbindung mit ihren Glaubensgenoſſen im römiſchen Reiche dem Kaiſer politiſch verdächtig zu machen. Dazu benutzte man z. B. die Verehrung, welche die Kaiſer dem erſten der perſiſchen Biſchöfe zu erweiſen pflegten. So ſagten z. B. die perſiſchen Juden dem Kaiſer Sapores, wenn der römiſche Kaiſer von ihm prachtvoll geſchriebene Briefe und koſtbare Geſchenke erhalte, ſo würden dieſe gering geſchätzt gegen einen elenden Zettel des Biſchofs von Seleucia-Kteſiphon, welchen der Kaiſer mit der größten Ehrfurcht aufnehme [1]). So wurden chriſtliche Geiſtliche beſchuldigt, daß ſie römiſche Kundſchafter bei ſich aufnähmen, daß ſie denſelben die Geheimniſſe des Reiches verriethen, daß ſie ſelbſt dem römiſchen Kaiſer Briefe ſchrieben, und ihn von Allem, was im Orient vorgehe, unterrichteten [2]).

Die Vorwürfe, welche dem Chriſtenthum von den perſiſchen Staatsbehörden gemacht wurden, charakteriſiren theils das eigenthümliche Verhältniß des Parſismus zum Chriſtenthum an und für ſich, theils zu der gerade unter den perſiſchen Chriſten vorherrſchenden Richtung des religiö-

---

unten mehr ſagen werden, findet man in der von dem Biſchof Maruthas veranſtalteten Sammlung der acta martyrum (ſ. Assemani bibliotheca oriental. T. III. P. I. S. 73.), aus der auch die ſchon von den griechiſchen Kirchengeſchichtſchreibern benutzten Nachrichten gefloſſen waren. Dieſe acta herausgegeben von Stephan. Euod. Assemani in dem ſchon angeführten Werke.

1) Acta martyrum l. c. p. 20.

2) l. c. f. 152.

ſen und ſittlichen Geiſtes. Von dem parſiſchen Dualismus aus, in welchem der Gegenſatz zwiſchen Ormuzd und Ahriman und ihren beiderſeitigen Schöpfungen, einer reinen und einer unreinen, überall feſtgehalten wurde, mußte die chriſtliche monotheiſtiſche Weltanſicht als Vermiſchung des Guten und Böſen, des Göttlichen und Ungöttlichen erſcheinen, als Entweihung des heiligen Weſens Gottes, indem Gott zum Schöpfer deſſen gemacht werde, was nur von dem böſen Princip herrühren könne. So heißt es in der Proklamation, welche der perſiſche Feldherr und Statthalter Mihr-Nerſeh um die Mitte des fünften Jahrhunderts an die Chriſten in Armenien erließ [1]): „Alles, was Gutes im Himmel iſt, hat Ormuzd geſchaffen, und alles Böſe iſt durch Ahriman hervorgebracht worden. Aller Haß, alles Unglück, das ſich ereignet, die unglücklichen Kriege, alles das iſt Würkung des böſen Princips; aber im Gegentheil alle glücklichen Dinge, die Herrſchaft, der Ruhm, die Geſundheit des Körpers, die Schönheit des Geſichts, die Wahrhaftigkeit in den Worten, die lange Lebensdauer, alles dies rührt vom guten Princip her; aber das Böſe iſt Allem beigemiſcht. Alle Menſchen, welche ſagen, daß Gott den Tod geſchaffen habe, und daß das Böſe und das Gute von ihm herrühre, ſind im Irrthum, wie z. B. die Chriſten, welche ſagen, daß Gott, erzürnt darüber, daß ſein Diener eine Feige [2]) gegeſſen hatte, den Tod ſchuf, und

1) In der franzöſiſchen Ueberſetzung in den Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie par St. Martin. T. II. Paris 1819. pag. 472.

2) Daß hier gerade eine Feige genannt wird, iſt daher zu er-

und den Menſchen dadurch geſtraft habe.“ So wird es den Chriſten zum Vorwurf gemacht, daß ſie lehrten, Inſekten, Schlangen, Skorpione ſeyen nicht vom Teufel, ſondern von Gott erſchaffen [1]). Wenn gleich die parſiſche Religion Ein Urweſen, von welchem alles Daſeyn ausgefloſſen, unter dem Namen Zervan (Κρονος = dem αἰων, βυθος der Gnoſtiker) anerkannte, ſo trat doch dieſe Idee des Einen verborgenen Urweſens, wie es die Natur der Sache mit ſich brachte, mehr in den Hintergrund, und überall vorherrſchend war nur die Idee des dies verborgene göttliche Urweſen offenbarenden, des ſchaffenden, ſiegreich mit dem Ahriman kämpfenden Ormuzd, und wenn gleich dieſer der höchſte Gegenſtand aller Anbetung und Verehrung war, ſo wurde doch auf mancherlei Genien und Kräfte der reinen heiligen Natur, welche von dem Ormuzd ausgefloſſen, inſofern ſie ihn darſtellten, eine gewiſſe Verehrung übertragen. Die Sonne, Feuer, Waſſer, Erde, als mit der Kraft des Ormuzd würkende Elemente der reinen Natur, waren Gegenſtände der Verehrung für die Perſer, und daher wurde den Chriſten der Vorwurf gemacht, daß ſie nur Einen Gott verehrten, nicht aber der Sonne, dem Feuer, dem Waſſer die gebührende Verehrung bewieſen, daß ſie insbeſondere das Waſſer zu obſcönen Waſchungen mißbrauchten. — In dem parſiſchen Religionsritual wurden aber Luſtrationen

klären, weil manche orientaliſche Kirchenväter, wie Theodorus von Mopſueſtia (ſ. deſſen Bemerkungen zu den erſten Capiteln der Geneſis in der Catena des Nicephorus über den Octoteuchus Lips. 1770.), dies aus Geneſ. 3. 7. glaubten ſchließen zu können.

1) Assemani l. c. fol. 181.

durch Waſſer als Heiligungsmittel häufig gebraucht. In der zuletzt angeführten Stelle wird nun entweder die chriſtliche Taufe ſelbſt als Profanation des heiligen Elements dargeſtellt, oder es bezieht ſich darauf, daß die Chriſten bei dem täglichen Gebrauch die Heiligkeit des Waſſers gar nicht berückſichtigten [1]). Eine Entweihung der heiligen Erde glaubte man vielleicht in dem Begraben der Todten zu finden, da man auch dies letzte den Chriſten zum Vorwurf machte [2]). Zu jener Naturverehrung der Perſer gehörte auch, daß ſie manche Thiere als beſonders dem Ormuzd geweiht und heilig betrachteten, wie andere als dem Ahriman geweiht, und daher wird an den Chriſten getadelt, daß ſie alle Thiere ohne Unterſchied ſchlachteten. Es hing nothwendig mit der Naturverehrung der Perſer, mit der das ganze Leben des Perſers durchdringenden Idee, Jeder ſey ein Diener des Ormuzd im Kampfe für deſſen heilige Schöpfung gegen die zerſtörenden

1) S. Herodot. L. I. c. 138.

2) Die Sitte des Begrabens der Todten contraſtirte gegen den damaligen Gebrauch der Perſer. Man warf die Leichname auf das freie Feld, den Hunden und den Raubvögeln zur Beute. Sie betrachteten es als ein ſchlimmes Zeichen, daß der Verſtorbene ein Ruchloſer geweſen und ſeine Seele den Dews angehöre, wenn der Leichnam von den Thieren unberührt blieb. Die übrig bleibenden Gebeine ließ man auf dem Felde zerſtreut verfaulen. S. Agathias. II. 22 und 23. pag. 113. ed. Niebuhr. Dieſer Geſchichtſchreiber ſagt ausdrücklich von den Perſern: θηκη τινι ἐμβαλειν ἢ λαφυσσαι τους τεθνεωτας, ἢ και τη γη καταχωννυναι ἡκιστα θεμις αὐτοις. Und den erſten Gebrauch erwähnt ſchon Herodot I, 140. Nur ſagt dieſer, daß ſie die übrig gebliebenen Gebeine, mit Wachs überzogen, begruben.

räfte Ahrimans, zuſammen, daß ihre Religion ein thä-
ges, arbeitſames, der Bildung der Natur geweihtes Le-
en verlangte. Alle Gewerbe, auch der Kriegsdienſt gegen
ie Feinde der Ormuzddiener, gehörten mit zum Kampf
ür Ormuzd gegen Ahriman. Die Gaben der Natur ſollte
an als heilige Gaben des Ormuzd genießen, alle Glücks-
üter ſollten dadurch geheiligt ſeyn, Reichthümer und be-
nders zahlreiche Nachkommenſchaft [1]), galten als Seg-
ungen des Ormuzd. Nun hatte ſich aber unter den orien-
aliſchen Chriſten ein aſcetiſcher Geiſt verbreitet, und es
rhellt, welchen Gegenſatz dieſer gegen die perſiſche Lebens-
nſicht bilden mußte. Es wird daher von den Chriſten
eſagt: Sie verbieten den Menſchen zu heirathen und Kin-
er zu zeugen, für den König Kriegsdienſte zu leiſten oder
emand zu ſchlagen [2]). Und in der oben angeführten
roklamation des Mihr-Nerſeh wird geſagt: „Glaubet
icht euren Führern, welche ihr Nazarener nennt [3]),
enn ſie ſind arge Schelme, ſie lehren euch mit Worten

---

1) S. Herodot. I, 136.

2) Assemani l. c. 181. So wird von einem chriſtlichen Geiſt-
lichen verlangt, wenn er ſein Leben retten wolle, er ſolle
die Sonne anbeten, Blut eſſen (da die orientaliſchen Chri-
ſten die Verordnung Apoſtelgeſch. 15, 29. noch für verbind-
lich hielten) und heirathen. Ass. l. c. 188.

3) St. Martin meint, dieſer Name ſey hier allgemeine Be-
zeichnung der Chriſten; aber dies paßt nicht, da hier von
den Häuptern und Lehrern der Gemeinde die Rede iſt, und
auch das Uebrige, was hier geſagt iſt, nicht auf alle Chri-
ſten bezogen werden kann. Es iſt wohl vielmehr daran zu
denken, daß dieſer Name (die Mönche verglichen mit den
Naſiräern des alten Teſtaments) im Orient eine Bezeich-

und thun in ihren Handlungen das Gegentheil. Sie sagen: Fleisch essen, ist keine Sünde, und doch essen sie kein Fleisch. Sie sagen: es ziemt, eine Frau zu nehmen, und doch wollen sie eine Frau nicht einmal ansehn. Nach ihnen begeht, wer Reichthümer sammelt, eine große Sünde. Sie preisen Armuth weit mehr als Reichthum, sie erheben die Armuth und sie beleidigen den Reichen. Sie verhöhnen den Namen des Glücks und verspotten diejenigen, die sich auf dem Gipfel des Ruhmes befinden. Sie lieben die groben Kleidungen, und sie ziehen die gemeinen Dinge den kostbaren vor. Sie preisen den Tod und sie verachten das Leben. Sie halten es für unwürdig, Menschen zu erzeugen, und sie preisen die Unfruchtbarkeit. Wenn ihr ihnen folgt, wird das Ende der Welt bald kommen."

Ein persischer Statthalter frägt die Christen, ob das die wahre Religion sey, zu der sich die Könige, die Herren des Weltalls, die Großen des Reiches, die vornehmen und reichen Männer bekennten, oder diejenige, welche sie, arme Leute, ihr vorgezogen hätten? Er wirft den Christen vor, daß sie zu den nützlichen Gewerben, durch die man Reichthümer erlange, zu träge wären, und deshalb die Armuth so sehr priesen [1]). Die Lehre von dem gekreuzigten Erlöser der Menschheit erschien auch den

---

nung der Mönche war, und damals in diesen Gegenden die Geistlichen besonders aus den Mönchen gewählt wurden. Vergl. z. B. Gregor Nazianz orat. p. 527. von den Mönchen: ναζαραιων χοροστασιαι. und οἱ καθ' ἡμας Ναζιραιοι orat. 19. p. 310.'

1) Assemani l. c. 186.

Perſern beſonders als eine Thorheit, wie es in jener angeführten perſiſchen Proklamation heißt: „Was ſie aber Abſcheulicheres, als alles bisher Angeführte, geſchrieben haben, iſt dies, daß Gott für die Menſchen gekreuzigt worden, daß er geſtorben, begraben, auferſtanden und ſodann zu dem Himmel emporgeſtiegen iſt. Verdienen ſo abſcheuliche Meinungen wohl eine Antwort? Die Dews (die Dämonen der Perſer, die Schöpfung Ahrimans), welche böſe ſind, können nicht von den Menſchen gefangen genommen und gequält werden, und es ſollte dies mit Gott, dem Schöpfer aller Dinge, geſchehen können?“

Wahrſcheinlich lautete die erſte Verordnung des Kaiſers: die Chriſten ſollten eine übermäßige Kopfſteuer entrichten, wenn ſie nicht die perſiſchen Götter anzubeten ſich verſtehen wollten. Dieſes Geſetz mogte wohl an den Biſchof von Seleucia gerichtet ſeyn, der die verlangte Summe von allen Chriſten eintreiben und ſie entrichten ſollte. Der ehrwürdige Greis Symeon [1]), der damals dies Amt verwaltete, gab eine hochherzige Antwort, welche gegen den knechtiſchen Sinn der Orientalen einen auffallenden Gegenſatz bildet, obgleich der Geiſt der chriſtlichen Demuth ſich nicht darin ausſpricht und die Begriffe von geiſtlicher und politiſcher Freiheit nicht genug aus einander gehalten erſcheinen. Man muß aber noch bedenken, daß der Kaiſer wahrſcheinlich von den Chriſten unerſchwingliche Summen forderte, um ſie dadurch zum Abfall von ihrer Religion zu nöthigen. Die Chriſten, erklärt Symeon, welche ihr Heiland von dem ſchmach-

1) Barſaboe, Sohn des Gerbers, ſein Vater war königlicher Purpurfärber.

vollsten Joch durch sein Blut freigemacht, und die er von den drückendsten Lasten befreit habe, könnten sich ein solches Joch nicht auflegen lassen. Fern sey von ihnen der Frevel, daß sie die Freiheit, die ihnen Christus geschenkt, mit Menschenknechtschaft vertauschen sollten. „Der Herr, dem wir zu gehorchen entschlossen sind, ist der Urheber und Leiter eurer Regierung. Einem ungerechten Befehl unseres Mitknechtes können wir uns nicht unterwerfen. „Da Gott der Schöpfer ihrer Gottheit (der Sonne) sey, so hielten sie es für ruchlos, Gottes Geschöpfe ihm selbst gleich zu setzen. Sie hätten weder Gold noch Silber, wie ihnen der Herr verboten, solches aufzusammeln, und Paulus sage ihnen: ihr seyd theuer erkauft, werdet keines Menschen Knechte [1]). Der Kaiser deutete diesen Brief so, als ob Symeon die Christen zur Empörung verleite, und er ließ ihm und seinem Volke schwere Strafe drohen. Symeon antwortete darauf, es sey fern von ihm, seine Heerde verrathen zu wollen, um dadurch sein Leben und seine Ruhe zu erkaufen. Er sey bereit, dem Vorbilde seines Heilandes nachfolgend, sein Leben für seine Heerde hinzugeben. Sapores erklärte darauf: Da Symeon meine Majestät verachtet, dem römischen Kaiser allein gehorsam ist, dessen Gott allein verehrt, meinen Gott aber ganz verachtet, so soll er vor mir erscheinen und gerichtet werden. Und er erließ zugleich ein anderes Edikt gegen die Christen: Die Geistlichen der drei ersten Grade sollten sogleich hingerichtet, die Kirchen der Christen zerstört, ihre Kirchengeräthe zu profanem Gebrauche verwandt werden.

1) l. c. IV.

Symeon wurde mit zweien Presbytern seiner Kirche in Fesseln nach der Stadt Ledan in der Provinz Huzitis geschleppt, wo damals der Kaiser sich aufhielt. Er hatte frühерhin kein Bedenken getragen, sich nach orientalischer Weise vor den Königen niederzuwerfen, da dies eine Landessitte war, welche an und für sich nichts Abgöttisches enthielt. Jetzt aber, da er aufgefordert wurde, der alleinigen Verehrung seines Gottes zu entsagen, weigerte er sich, dies zu thun, weil es ihm jetzt wichtig war, Alles zu vermeiden, was so ausgelegt werden konnte, als wenn er die allein Gott gebührende Ehre einem Geschöpfe beilege. Der Kaiser verlangte darauf von ihm, daß er vor der Sonne sich niederwerfe, so könne er sich und sein Volk retten. Symeon antwortete darauf, er könne noch viel weniger der Sonne, welche ein lebloses Wesen sey, die Verehrung erweisen, welche er dem Könige, der als vernünftiges Wesen viel mehr sey, zu erweisen sich geweigert habe. Da weder Versprechungen, noch Drohungen ihn wankend machen konnten, ließ der Kaiser ihn bis zum andern Tage in's Gefängniß werfen, um zu versuchen, ob er sich nicht besinnen werde.

Zu den Christen gehörte damals der Erste des kaiserlichen Hofes, der Angesehenste der Eunuchen, unter dessen Pflege Sapores als Kind aufgewachsen war, der Greis Guhsciatazades. Dieser hatte sich bewegen lassen, der Sonne seine Verehrung zu beweisen. Vor ihm wurde Symeon in seinen Fesseln vorbeigeführt, er fiel vor ihm auf die Kniee nach orientalischer Weise und grüßte ihn. Aber Symeon wandte seinen Blick von ihm hinweg, weil er seinen Glauben verleugnet hatte. Da nun

durch dieſen ſtillen Vorwurf ſein Gewiſſen aufgeregt wurde, und da er darauf ein muthiges Bekenntniß vor dem Kaiſer ablegte, ſo verurtheilte ihn dieſer zur Enthauptung. Schon wurde er zum Richtplatze geführt, als er ſich von dem Kaiſer zum Lohn für die der ganzen Familie deſſelben geleiſteten Dienſte die Gnade erbat: es ſollte öffentlich bekannt gemacht werden, Guhsciatazades ſterbe nicht, weil er die Geheimniſſe des Reichs verrathen oder ein anderes Verbrechen begangen, ſondern nur deshalb, weil er als Chriſt den Gott, zu dem er ſich bekenne, nicht habe verleugnen wollen. Er hoffte, daß das Beiſpiel ſeines Todes um des Glaubens willen, den er ſchon verleugnet hatte, grade deſto mehr würken werde. Sapores bewilligte dies, weil er die Kraft des Glaubens nicht kannte, in der Hoffnung, dadurch Vielen ein abſchreckendes Beiſpiel zu geben; aber bald erfuhr er das Gegentheil.

Der Greis Symeon hatte in ſeinem Kerker Gott gedankt für die Buße und den Märtyrertod dieſes Glaubenszeugen, er freute ſich, wenn ſein eigner Tod gerade auf den Tag fallen ſollte, den die perſiſchen Chriſten dem Andenken des Leidens Chriſti geweiht hatten. Dies geſchah. Da er am andern Tage nach ſeiner Verhaftung und nach dem Märtyrertode des Guhsciatazades vor dem Kaiſer erſchien und ſich ſtandhaft in ſeinem Bekenntniſſe zeigte, ſo wurde er gleichfalls zum Tode verurtheilt. Hundert andere Geiſtliche, welche zugleich verurtheilt worden, wurden mit ihm zum Richtplatze geführt. Symeon und ſeine beiden Begleiter ſollte zuletzt der Schlag treffen. Es kam dem Kaiſer Alles darauf an, ihn zum Abfall zu bewegen,

um durch sein Beispiel auf die Menge der Christen zu würken, und er hoffte, das vor dessen Augen fließende Blut so Vieler werde ihn wankend machen; aber er irrte sich. Symeon stärkte die Schaar der Glaubenszeugen durch seine Ermahnungen. Dann starb er zuletzt mit seinen beiden Gefährten. Es geschah, daß Einer dieser letzteren, Ananias, als er sich entkleiden und binden lassen mußte, um den Todesschlag zu empfangen, von der Gewalt der natürlichen Todesfurcht fortgerissen, am ganzen Körper zitterte, obgleich nur das Fleisch schwach, der Geist stark war, wie vorher. Da dies ein angesehener Hofbeamter, der Vorsteher aller im Dienste des Hofes stehenden Arbeiter, Namens Phusik, selbst ein Christ, sahe, sprach er zu ihm: „Sey getrost, schließe nur einen Augenblick deine Augen, bis du des Lichtes Christi wirst theilhaft werden.“ Dies wurde dem König sogleich angezeigt. Sapores war über den Ungehorsam des Phusik desto mehr erbittert, weil er erst vor Kurzem die neue Ehrenstelle ihm verliehen hatte. Phusik erklärte, er werde gern diese mühselige Ehre mit der Märtyrerkrone vertauschen. Auf grausame Weise wurde ihm die Zunge ausgerissen, so starb er [1]).

Noch heftiger wurde die Verfolgung in dem folgenden Jahre 344. Es erschien ein Edikt, welches gebot, daß alle Christen in Fesseln geworfen und hingerichtet werden sollten. Viele aus allen Ständen starben als Märtyrer. Unter diesen war auch ein Eunuch des Hofes, Namens Azades, der dem Könige besonders theuer war. Durch dessen

1) Assemani Tom. I, 35. Sozom. L. II. c. 11.

Tod wurde er so sehr bewegt, daß er verordnete, es sollten von nun an bloß die Häupter der christlichen Sekte hingerichtet werden, d. h. es sollte nur die Geistlichen die Todesstrafe treffen, und es starben von diesen eine große Zahl den Märtyrertod. Doch wurde in dem vierzigjährigen Zeitraum, während dessen diese Verfolgung dauerte, dieselbe zuweilen wieder allgemeiner und heftiger, wie zumal gegen das Ende derselben.

Nachtheilig war dem Interesse der Christen der Friedensschluß, welcher den unglücklichen Krieg der Römer mit den Persern unter dem Kaiser Jovianus beendigte, da die alte christliche Stadt Nisibis an der Gränze Mesopotamiens dem persischen Reiche abgetreten wurde. Doch erhielten die christlichen Bewohner die Erlaubniß auszuwandern.

In den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts wurde durch das weise und kluge Verfahren eines für die Verbreitung des Evangeliums eifrig würkenden Mannes in der Lage der Christen eine sehr günstige Veränderung hervorgebracht, welche für die Dauer wichtige Folgen hätte haben können, wenn nicht das Werk dieses Mannes durch den unbesonnenen Eifer eines andern Bischofs zerstört worden wäre. Der Bischof Maruthas von Tagrit in Mesopotamien [1]) ließ sich zu den Unterhandlungen zwischen den Kaisern Arkadius und Theodosius II. und dem persischen Kaiser Jezdegerdes II. gebrauchen, und unter diesen Unterhandlungen gelang es ihm, sich die Achtung und das Vertrauen des persischen Kaisers zu erwerben.

1) Maipheracta, Martyropolis.

Die Machinationen der Magier, um ihn zu ſtürzen, konnte er durch ſeine Klugheit vereiteln, und ſein Anſehen ſtieg nur um deſto höher. Er verſchaffte den Chriſten die Erlaubniß, wieder Kirchen aufzubauen und ihre gottesdienſtlichen Verſammlungen zu halten; aber Alles wurde verdorben durch die unbeſonnene Handlungsweiſe des Biſchofs Abdas von Suſa. Dieſer ließ einen der perſiſchen Tempel, in welchen das Feuer als Symbol des Ormuzd verehrt wurde (ein πυρειον), niederreißen. Es war wohl noch eine Nachwürkung von dem Einfluſſe des Biſchofs Maruthas, daß Jezdegerdes Anfangs mit einer bei einem orientaliſchen Fürſten in ſolchen Fällen ſeltenen Mäßigung handelte. Er ließ den Abdas zu ſich rufen, und machte ihm in mildem Tone Vorwürfe wegen dieſer Gewaltthat, er verlangte nur von demſelben die Wiederaufbauung des Tempels. Da er aber dieſes nach ſeinem Gewiſſen nicht thun zu können meinte, und ſich ſtandhaft weigerte, wurde der König höchſt erbittert; er ließ die chriſtlichen Kirchen zerſtören und den Abdas hinrichten (um d. J. 418) [1]). Dies war der Anfang einer dreißigjährigen Ver-

1) Merkwürdig iſt das Urtheil des milden Theodoret, der dies erzählt, über dieſe Handlung des Biſchofs (h. eccles. L. V. c. 39.): „Ich ſage zwar, daß die Zerſtörung des Feuertempels nicht zu rechter Zeit geſchehen, denn auch der Apoſtel Paulus zerſtörte, als er nach Athen kam und die Stadt dem Götzendienſte ergeben ſah, keinen der von ihnen verehrten Altäre, ſondern durch Unterricht widerlegte er die Unwiſſenheit und bewies er die Wahrheit. Daß der Biſchof aber lieber ſterben als den Tempel wieder aufbauen wollte, bewundere ich in der That, denn es ſcheint mir daſſelbe zu ſeyn, das Feuer anzubeten, oder den Tempel wieder aufzubauen.“

folgung gegen die Chriſten in Perſien, welche unter dem Nachfolger des Jezdegerdes, dem Varanes, vom J. 421 an, noch weit heftiger wurde. Orientaliſche Grauſamkeit ſann die martervollſten Todesarten gegen die Chriſten aus, und Männer aus allen Ständen, auch die vornehmſten, ſtarben den Märtyrertod. Ein Mann aus einer ſehr angeſehenen Familie, Namens Jakobus, der ſich ſchon durch ſeinen Wohlthäter, den König Jezdegerdes, zur Verleugnung hatte bewegen laſſen, wurde nach den Vorſtellungen ſeiner Mutter und ſeiner Frau von Reue durchdrungen, und er blieb darauf ſtandhaft unter langſamen Martern, durch die man ihn zur Verleugnung zu zwingen ſuchte, da man ihm ein Glied nach dem andern ablöſete. Nur einmal, als ihm die Schenkel abgelöſet wurden, hörte man einen Schmerzensruf von ihm: Herr Jeſus, hilf mir und rette mich, denn die Todesbande haben mich umfangen! [1]) Ein anderer vornehmer Perſer, Hormisdas, der von dem Könige zur Verleugnung aufgefordert wurde, antwortete: Ihr gebietet mir, was an und für ſich Sünde iſt und euch ſelbſt nicht frommen kann; denn wer den allmächtigen Gott verleugnen gelernt hat, wird noch leichter ſeinen König, der ein ſterblicher Menſch iſt, verleugnen. Der König entſetzte ihn darauf aller ſeiner Würden, zog alle ſeine Güter ein und verurtheilte ihn, daß er nackt, nur mit einem Gürtel umſchnallt, die Kameele im Gefolge des Heeres treiben ſollte. Als er ihn aber nach einigen Tagen in einem kläglichen Zuſtande von der Sonne verbrannt und voll Staub von

1) S. Assemanni acta Martyrum l. c. p. 243.

seinem Palaste aus erblickte, wurde er von Mitleid ergriffen. Er ließ ihn vor sich kommen, ein leinenes Gewand ihm anlegen, und er forderte ihn von Neuem zur Verleugnung auf. Aber Hormisdas zerriß das leinene Gewand, indem er sprach: Wenn ihr meint, daß ich deshalb meinen Glauben verleugnen werde, so behaltet euer Geschenk mit der Gottesverleugnung. Einen andern Christen, Namens Suenes, der Herr von tausend Knechten war, fragte Jezdegerdes, da er durchaus nicht verleugnen wollte, wer der Schlechteste unter denselben sey — und diesen machte er sodann zum Herrn über alle, den Herrn mitgerechnet.

Es traf sich unter andern, daß ein Diakonus Benjamin in den Kerker geworfen wurde. Er schmachtete zwei Jahre lang im Kerker, bis ein Gesandter des oströmischen Reiches anderer Angelegenheiten wegen ankam. Dieser erbat sich von dem Könige die Freilassung des Benjamin, und jener bewilligte dieselbe, unter der Bedingung, daß dieser keinem Anhänger der persischen Religionslehre das Christenthum vortragen werde. Der Gesandte ging diese Bedingung ein, ohne den Benjamin gefragt zu haben. Als er es diesem aber mittheilte, lehnte er es durchaus ab, indem er sprach: Unmöglich ist es mir, das Licht, welches mir zu Theil geworden, nicht Andern mitzutheilen, denn die evangelische Geschichte lehrt, wie schwerer Strafe sich schuldig macht, wer sein Talent verbirgt. Doch erhielt er unter der Voraussetzung, daß er die Bedingung würklich eingegangen, die Freiheit. Er fuhr fort, das Evangelium zu verkündigen, und nachdem er ein Jahr auf diese Weise gewürkt, wurde er deshalb bei dem Kö-

nige angeklagt, und dieſer verlangte von ihm, daß er verleugne. Er fragte den König darauf, zu welcher Strafe er einen Solchen, der von ſeinem Reiche zu einem andern überginge, verurtheilen würde. Da der König ſagte: er würde ihn zum Tode verurtheilen; antwortete Benjamin: und welche Strafe würde alſo nicht mit Recht erdulden, wer, von ſeinem Schöpfer abfallend, einem ſeiner Mitknechte die Gott gebührende Ehre giebt? Er wurde unter grauſamen Martern hingerichtet [1]). Der Biſchof Theodoret von Kyros, am Euphrat, ſchrieb bei dieſer Veranlaſſung an den Biſchof des perſiſchen Armeniens, Euſebius, einen ächt chriſtlichen Geiſt athmenden Ermahnungsbrief, durch welchen er ihn nicht allein zur Standhaftigkeit in dem eignen Kampf, ſondern auch zur Nachſicht und liebevollen Fürſorge für die Schwachen aufforderte, — eine Aufforderung, welche bei den, wie es ſcheint, zu ſchwärmeriſcher Ueberhebung wohl geneigten perſiſchen Chriſten nicht unnöthig ſeyn konnte. Laß uns — ſchreibt er ihm [2]) — wach ſeyn und für die Schafe des Herrn kämpfen, nahe iſt ihr Herr, er wird ſicher erſcheinen, die Wölfe zerſtreuen und die Hirten verherrlichen. „Denn der Herr iſt freundlich dem, der auf ihn harret, und der Seele, die nach ihm fraget," Klagelied. 3, 25. Laß uns nicht murren über dieſen Sturm, der ſich erhoben hat. Denn der Herr

1) Theodoret. V. c. 39. Derſelbe Theodoret redet von der Standhaftigkeit der perſiſchen Chriſten unter allen Martern de graec. affect. curat. Disput. IX. pag. 935. T. IV. Schön ſagt er: Sie verſtümmeln und zerſtören den Leib; aber den Schatz des Glaubens können ſie nicht rauben.

2) ep. 78.

riß, was das Beſte iſt. Deshalb bewilligte er auch dem poſtel, der ihn um die Befreiung von den Verſuchungen t, ſeine Bitte nicht, ſondern er ſprach zu ihm: Laß dir n meiner Gnade genügen, denn meine Kraft iſt in den chwachen mächtig. Aber ich bitte dich, laß uns nicht oß für uns ſelbſt ſorgen, ſondern noch größere Fürſorge r die Andern anwenden, denn es iſt ein von den poſteln herrührendes Geſetz: „Tröſtet die Kleinmüthigen, hmet euch der Schwachen an," 1 Theſſ. 5. 14. Laß s alſo den Gefallenen die Hand reichen, laß uns ihre unden heilen, daß wir auch ſie in die Schlachtordnung gen den böſen Geiſt hinſtellen. Der Herr iſt ein menenliebender, er nimmt die Reue der Sünder an, mögen ir ſeine eignen Worte hören: „So wahr als ich lebe, richt der Herr, ich habe keinen Gefallen am Tode des ottloſen, ſondern daß er ſich bekehre von ſeinem Weſen id lebe," Ezech. 33, 11. Deshalb hat er auch einen id zu den Worten hinzugefügt, obgleich er Andern den id verbietet, um uns zu überzeugen, daß er nach unſer Reue und unſerm Heil verlangt. Aber der Gott des iedens wird in Kurzem den Satan unter eure Füße zerten und eure Ohren erfreuen durch die Nachricht von rem Frieden, indem er zu dem tobenden Meere ſpricht: ytige [1]).

Da Viele aus dem perſiſchen Reiche ſich durch die acht in das römiſche Reich retten wollten, ſo erging der rfehl an alle Gränzwächter und die Häupter der Romahorden, welche im perſiſchen Dienſte die Gränzen des

) ep. 78.

Reiches hüteten, sie sollten alle Christen, welche über die Gränze hinaus wollten, gefangen nehmen [1]). Doch gelang es Vielen, zu entkommen, und sie suchten durch den Bischof Attikus von Constantinopel Hülfe bei dem römischen Kaiser. Der persische König verlangte dagegen die Auslieferung der Flüchtigen. Und da dies abgeschlagen wurde, so gab dies nebst manchem Andern eine Veranlassung zu dem Kriege zwischen beiden Reichen, welcher wiederum einen ungünstigen Einfluß auf die Lage der persischen Christen hatte. Doch durch die Wiederherstellung des Friedens wurde auch die Lage der persischen Christen wieder verbessert. Insbesondere mußte das Werk christlicher Liebe eines frommen Bischofs einen günstigen Eindruck auf die Gemüther der Perser machen. Die römischen Soldaten hatten siebentausend persische Gefangene fortgeschleppt, welche sie auf keine Weise frei lassen wollten, und welche sich, die nothwendigsten Lebensmittel entbehrend, in einer sehr traurigen Lage befanden. Da rief der Bischof Acacius von Amida in Mesopotamien seine Geistlichen zusammen, und er sprach zu ihnen: „Unser Gott bedarf weder der Schüsseln noch der Trinkgefäße, da er der Allgenugsame ist. Da nun die Kirche durch die Liebe ihrer Kinder viele Geräthe von Gold und Silber besitzt, so müssen wir diese verwenden, um die Gefangenen loszukaufen und sie zu ernähren.“ Das Wort wurde in's Werk gesetzt; die Gefangenen wurden nicht allein frei gekauft, sodann auch mit Nah-

1) Vit. Euthym. c. 18. Coteler. Ecclesiae Graecae Monumenta T. II. Wenn diese Nachricht ganz genau ist, so wäre dies schon unter dem Jezdegerdes geschehen, falls dieser nicht mit dem Varanes verwechselt worden.

hrungsmitteln und mit Reisegeld zu den Ihrigen zu- kgeschickt. Dieses Werk der Liebe soll das Herz des ge- n die Christen so feindselig gesinnten Kaisers doch so sehr rührt haben, daß er den Bischof zu sehen verlangte [1]).

Da die Lehrstreitigkeiten im römischen Reiche im Ver- f des fünften Jahrhunderts eine Spaltung zwischen der istlichen Kirche des persischen und des römischen Reichs rvorbrachten (wovon wir in dem vierten Abschnitte reden rden), so mußte dadurch der politische Grund der Ver- gungen in Persien wegfallen, und es mußte dies auf : Lage der persischen Christen vortheilhaft zurückwürken.

Durch die Verbindung mit Persien und Syrien und dern angränzenden Provinzen des römischen Reiches, nnte frühzeitig mancher Saame des Christenthums nach rmenien gekommen seyn, aber der Fanatismus für n persisch-parthischen Cultus stand hier lange Zeit der erbreitung des Evangeliums entgegen. Der Armenier regor, welcher von seiner apostolischen Würksamkeit den einamen des Erleuchters (ὁ φωτιζης) erhielt, bewürkte erst durch seinen thätigen Eifer die allgemeinere Verbrei- ng des Christenthums in seinem Vaterlande vom Anfang s vierten Jahrhunderts an, und durch ihn wurde auch r armenische König Tiridates bekehrt [2]). Doch er- elt sich die alte Religion noch in manchen armenischen rovinzen. Im Anfange des fünften Jahrhunderts ver- rittete Miesrob, welcher anfangs königlicher Sekretär wesen, nachdem er sich ganz dem Dienste der Religion

1) Sozom. l. VII. c. 21. 22.

2) S. Moses Chorenens. hist. Armen. L. II. c. 77 und c. 88.

gewidmet, das Christenthum noch weiter, in denjenigen Gegenden, wohin es bisher noch nicht gedrungen war, indem er sich dort als Einsiedler niederließ. Bisher wurde in der armenischen Kirche die in der persischen Kirche geltende syrische Bibelübersetzung gebraucht, und es bedurfte daher immer eines Hermeneuten, welcher das Vorgelesene bei dem öffentlichen Gottesdienst in die Landessprache übertrug. Miesrob gab erst seinem Volke ein Alphabet, und übersetzte die Bibel in dessen Sprache [1]). Dadurch wurde die Erhaltung des Christenthums unter diesem Volke sicher gestellt, auch während daß dies Land solchen Mächten unterworfen war, welche der zoroastrischen oder der mohamedanischen Religion ergeben waren, und welche das Christenthum zu unterdrücken suchten, und es bildete sich von dieser Zeit an in Armenien eine christliche Literatur. Auch um angränzende verwandte Völkerschaften machte sich Miesrob verdient.

Eine dem alten Cultus ergebene Parthei, welche sich in einigen Gegenden Armeniens erhielt, fand eine Stütze bei ihren Glaubensgenossen in Persien. Die persischen Könige strebten immerfort nach der Herrschaft über Armenien, sie verfolgten, wo sie siegreich waren, das Christenthum, und suchten die alte Religion wiederherzustellen. Der persische Feldherr und Statthalter Mihr-Nerseh erließ um die Mitte des fünften Jahrhunderts eine Aufforderung an alle Armenier, worin er erklärte, Jeder, der die Religion der Mazdejesnan (die zoroastrische) nicht annehme, müsse taub und blind, von den bösen Geistern (den Dews)

1) Moses Chorenens. L. III. c. 47. und 52.

betrogen ſeyn [1]). Die armeniſchen Statthalter und Großen ſollten die hier gegen das Chriſtenthum gemachten Einwendungen ſchriftlich beantworten, oder perſönlich vor einem großen Tribunal, das über die religiöſe Angelegenheit entſcheiden werde, erſcheinen. Damals erklärten die armeniſchen Großen, welche der Patriarch Joſeph im J. 450 in der Stadt Ardaſchad verſammelt hatte, ſie wollten lieber den Märtyrertod ſterben, als ihren Glauben verleugnen. Doch ließen ſie ſich, nachdem ſie der perſiſche König an ſeinen Hof berufen und ihnen grauſamen Tod gedroht hatte, zur Verleugnung bewegen. Aber der Verſuch der Perſer, mit Gewalt das Chriſtenthum zu vertilgen und die zoroaſtriſche Religion einzuführen, brachte eine allgemeine Volksbewegung und einen Religionskrieg hervor, wie ſich dies oft dort wiederholte [2]). Unter den Zerrüttungen, welchen damals die perſiſche Kirche wie das ganze Land ausgeſetzt war, ſchrieb der Armenier Moſes von Chorene die Geſchichte ſeines Vaterlandes, die er mit Klagen ſchließt.

Die Bekehrung des nördlich angränzenden Volkes der Iberier (in dem heutigen Georgien und Gruſinien) ging von einem merkwürdigen, unſcheinbaren Anfange aus [3]).

---

1) S. die ſchon oben angeführte Proklamation in den Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie par St. Martin. Paris 1819. T. II. p. 472.

2) S. die angeführten Mémoires sur l'Arménie, T. I. p. 323.

3) Auch unter dieſem Volke war wahrſcheinlich ein nach deſſen roher Weiſe ausgebildeter perſiſcher Cultus herrſchend. Sie verehrten ein Bildniß des Ormuzd, da doch die

Unter der Regierung des Kaisers **Constantinus** war eine Christin, vielleicht eine christliche Nonne, von den Iberiern als eine Gefangene fortgeschleppt, und sie wurde Sklavin bei Einem der Eingebornen. Hier machte sie durch ihr streng ascetisches frommes Leben die Menschen auf sich aufmerksam, und sie erwarb sich Vertrauen und Ansehen. Es traf sich, daß ein Kind, welches krank geworden, nach der Sitte des Volkes von einem Hause zum andern getragen wurde, damit Jeder, der ein Heilmittel gegen die Krankheit wüßte, es angeben sollte. Als das Kind, dem Keiner zu helfen wußte, zur Christin gebracht wurde, sagte sie, sie wisse kein Mittel, aber ihr Gott Christus könne auch da helfen, wo keine menschliche Hülfe zu finden sey. Sie betete für das Kind, und es wurde gesund. Man schrieb es ihrem Gebete zu; dies machte großen Eindruck, und die Sache kam auch zu den Ohren der Königin. Als diese nachher in eine schwere Krankheit verfiel, ließ sie die Christin zu sich rufen. Diese, die sich für keine Wunderthäterin ausgeben wollte, lehnte den Ruf ab. Darauf ließ sich die Königin selbst zu ihr hintragen — und auch sie verdankte dem Gebet der Christin ihre Heilung. Der König, der davon hörte, wollte ihr nun reiche Geschenke schicken, aber seine Gattin sagte ihm, daß die Christin alle irdischen Güter verschmähe, und daß sie nur das als ihren Lohn betrachten würde, wenn man mit ihr ihren Gott verehre. Dies machte damals weiter keinen Eindruck auf ihn. Da ihn aber nachher auf einer Jagd ein finsteres Nebelwetter überraschte, so daß

ächte zoroastrische Religion keine Bilder zuließ. S. Moses Chorenens. L. II. c. 83.

von ſeinem Gefolge getrennt wurde, und daß er keinen Ausweg finden konnte, erinnerte er ſich an das, was ihm von der Allmacht des Gottes der Chriſten war erzählt worden, und er rief ihn an, ihm gelobend, ſich ganz ſeiner Verehrung hinzugeben, wenn er ihm den Ausgang verſchaffen werde. Das Wetter klärte ſich nachher auf, und der König kam glücklich zurück. Nun war ſein Gemüth für die Verkündigungen der Chriſtin empfänglich. Er unterrichtete darauf die Männer, und die Königin die Frauen des Volkes. Sie ließen ſich nachher Lehrer des Evangeliums und Geiſtliche aus dem römiſchen Reiche kommen, und das war [1]) der Anfang des Chriſtenthums unter einem Volke, wo es ſich, wenn gleich mit Aberglauben vermiſcht, bis auf dieſen Augenblick erhalten hat [2]).

---

1) Zwiſchen den Jahren 320 und 330.

2) Die eine urſprüngliche Quelle dieſer Erzählung iſt Rufinus, aus welchem ſie die griechiſchen Kirchengeſchichtſchreiber entlehnt haben. Rufinus hatte ſie aus dem Munde des iberiſchen Häuptlings Bakurius, welcher die Würde eines Comes Domesticorum im römiſchen Reiche erlangt hatte, und, als Rufinus ihn kennen lernte, Dux über die Gränzen von Paläſtina geworden war (ſ. Rufin. h. e. c. 10.). Die einfache Erzählung trägt das Gepräge der Wahrheit an ſich, und auch oft iſt durch ähnliche Umſtände die Ausbreitung des Chriſtenthums unterſtützt worden. Die zweite, vielleicht unabhängige Quelle iſt in der Geſchichte des Moſes von Chorene (L. II. c. 83.). Es iſt freilich möglich, daß dieſer Geſchichtſchreiber mittelbar ſeine Nachricht von den griechiſchen Schriftſtellern hatte, welche ſie dem Rufinus verdankten. Aber bei der Nähe des Landes läßt ſich auch denken, daß er ſeine Nachricht unmittelbar von dort her hatte. Dafür können die einzelnen Verſchiedenheiten der Erzählung ſprechen, wenn gleich ſie ſich auch wohl ſchon aus der Verpflanzung auf

Von dieſer Völkerſchaft kann die Bekanntſchaft mit dem Chriſtenthum auch unter den benachbarten Völkern verbreitet worden ſeyn. Um das J. 520 [1]) reiſete der Fürſt einer Völkerſchaft dieſer Gegend, der Lazier (Kolchier), Namens Tzathus, zu dem Kaiſer Juſtinus, er ließ ſich taufen, und Juſtinus war ſein Pathe; er kehrte mit einer vornehmen Griechin, die ſeine Frau geworden, zu ſeinem Volke zurück, reichlich beſchenkt von dem Kaiſer, der ihn als König anerkannte. Da unter dem Kaiſer Juſtinian die Ermordung eines Fürſten dieſer Völkerſchaft durch einen römiſchen Feldherrn bei derſelben große Erbitterung erregt hatte, benutzten dies Einige, ſie zu überreden, ſie ſollten von ihrer Verbindung mit den Römern abſtehen und ſich an das perſiſche Reich anſchließen. Aber die Furcht, daß bei ihrer Verbindung mit den Perſern ihr chriſtlicher Glaube leicht in Gefahr kommen könnte, ſoll beſonders dazu beigetragen haben, ſie von der Befolgung dieſes Rathes abzuſchrecken [2]). Auch eine andere Völkerſchaft dieſer Gegend, die an den Kaukaſus gränzte, die Abasger, wurden unter der Regierung des

armeniſchen Boden erklären laſſen. Nach dieſem Schriftſteller hieß die Chriſtin Nunia, der Fürſt Mirans. Die Chriſtin war eine Armenierin, und man wandte ſich, um Lehrer des Chriſtenthums zu erhalten, nicht an die Kirche des römiſchen Reiches, ſondern an den genannten armeniſchen Biſchof Gregor; aber es fragt ſich, ob dieſe Modification der Erzählung nicht zu Gunſten der armeniſchen Kirche, an welche ſich nachher die iberiſche anſchloß, erſonnen iſt.

1) 512 nach der Aera des Theophanes.

2) S. Agathias III, 12. p. 165. ed. Niebuhr.

Kaiſers Juſtinian bekehrt. Bis zu dieſer Zeit waren Wälder, hohe Bäume (nach Art der alten Deutſchen) Gegenſtände ihrer Verehrung. Der Kaiſer Juſtinian ſandte ihnen Geiſtliche und gründete eine Kirche unter ihnen. Er machte das Volk dadurch dem Chriſtenthum geneigt, daß er ihrem Regenten den ſchändlichen Handel mit verſchnittenen Sklaven, dem viele Knaben des Volkes geopfert wurden, unterſagte [1]).

Was von der Unbeſtimmtheit der Nachrichten über die Verbreitung des Chriſtenthums in Indien in der vorigen Periode zu ſagen war, gilt auch von vielen Nachrichten in den erſten Zeiten dieſer Periode. Es dauert nämlich die gleiche Urſache dieſer Unbeſtimmtheit fort, der ſchwankende Gebrauch des Namens Indien, unter welchem man bald Aethiopien, bald Arabien, bald das eigentliche Oſtindien verſtand. Man muß aber freilich auch dabei bedenken, daß zwiſchen allen dieſen Gegenden durch Handelsverbindungen und Colonien damals viel Verkehr ſtatt fand, und daß dies auch Vehikel zur gegenſeitigen Mittheilung des Chriſtenthums werden konnte. Die mancherlei Stellen, in welchen Chryſoſtomus unter den verſchiedenen Sprachen, in welche die heilige Schrift übertragen worden, die indiſche nennt, können daher wenig ausmachen, und auch, wenn ſich aus den hinzugefügten Beſchreibungen wahrſcheinlich machen ließe, daß Chryſoſtomus an das eigentliche Oſtindien gedacht habe, würden ſolche rhetoriſche Schilderungen noch nicht als ſichere Zeugniſſe gelten können, zumal leicht er ſelbſt durch die Unbe-

1) S. Procop. de bello Gothico L. IV. c. 3.

ſtimmtheit des Namens ſich konnte haben täuſchen laſſen. Bedeutender iſt in dieſer Hinſicht das, was von dem Miſſionair Theophilus, welcher den Beinamen des Inders (ὁ ἰνδός) führte, der arianiſche Geſchichtſchreiber Philoſtorgius erzählt. Dieſer Theophilus war von ſeinen Landsleuten, den Bewohnern der Inſel Diu [1]), unter der Regierung des Kaiſers Conſtantinus als Geißel nach Conſtantinopel geſchickt worden. Er wurde dort unterrichtet und zum Geiſtlichen gebildet, nachher zum Diakonus geweiht und ſpäterhin zum Biſchof, um ſeinen Landsleuten und den Arabern das Evangelium zu verkündigen. Nach der Darſtellung des Philoſtorgius in den Auszügen des Photius ſollte man freilich auch hier nur an Arabien denken. Aber der Name Diu erinnert vielmehr an das eigentliche Oſtindien und insbeſondere an den Ort dieſes Namens am Eingange des perſiſchen Meerbuſens, was auch zu der Reiſe des Theophilus von Arabien dahin wohl paßt. Theophilus hätte ſich von Arabien nach ſeinem Vaterlande Diu, und von dort nach den übrigen indiſchen Ländern begeben. Er ſoll hier das Chriſtenthum, welches ſchon in älterer Zeit dort gegründet worden, vorgefunden haben [2]). Ganz ſichere und beſtimmte Nach-

1) Δίβους.

2) Wenn der Arianer Philoſtorgius ſagt: die Bewohner dieſer Gegend hätten keiner Berichtigung der Lehre bedurft, d. h. ihre Lehre ſey durchaus nicht übereinſtimmend mit dem niceniſchen Symbol geweſen, ſie hätten von Anfang an das ὑπερούσιον unverändert beibehalten, ſo iſt dies nur ſo zu verſtehen, daß ſie die ältere einfachere kirchliche Lehrweiſe, das noch nicht dialektiſch weiter ausgebildete Sub-

richten von der Verbreitung des Chriſtenthums nach Oſtindien finden wir zuerſt bei dem Kosmas, welcher von ſeinen Reiſen nach Indien den Beinamen des ἰνδικοπλευστης erhalten hat. Er fand Chriſten an dreien Orten Oſtindiens: auf der Inſel Taprobane, von den Eingebornen Sieledibu genannt (das heutige Ceylon); hier fand er eine Kirche, welche die ſich hier aufhaltenden perſiſchen Kaufleute angelegt hatten, und der ein in Perſien ordinirter Presbyter vorſtand. Dieſe Inſel ſtand in vielem Handelsverkehr mit Perſien und Aethiopien. Handelsſchifffahrt war das Vehikel, wodurch das Chriſtenthum von Perſien hierher gelangt war. Ferner fand er Chriſten mit Geiſtlichen zu Male, „wo der Pfeffer wächſt“ (vielleicht das heutige Malabar), ſodann zu Kalliana (vielleicht Calecut), wo ein perſiſcher Biſchof ſich befand [2]). Aus den Nachrichten des Kosmas geht keineswegs hervor, daß das Chriſtenthum unter den Eingebornen des Landes verbreitet war; es erhellt nur ſo viel, daß perſiſche Handelskolonien ihren chriſtlichen Cultus hier ausübten. Dieſe perſiſchen Chriſten ſind die Stammältern der noch

ordinationsſyſtem hatten, mit welchem der Arianer zufrieden ſeyn konnte. S. Philostorg. III, 14.

1) Er hatte zuerſt als Kaufmann dieſe Reiſen gemacht, und theilte die von ihm geſammelten geographiſchen und ethnographiſchen Nachrichten mit in der τοπογραφια χριστιανη, welche er als Mönch im J. 535 ſchrieb, herausgegeben von Montfaucon in der collectio nova patrum et scriptorum graec. Tom. II.

2) S. Cosmas. L. III. p. 178. bei Montfaucon, und L. XI. pag. 336.

jetzt auf der Küste von Malabar vorhandenen christlichen Colonie [1]).

Wir bemerkten zwar, daß vielleicht schon in der vorigen Periode einzelne Versuche zur Verbreitung des Christenthums auch in dem, der römischen Herrschaft nicht unterworfenen Theile von Arabien gemacht wurden, aber von dem Erfolge und den Folgen derselben haben wir keine genaue Nachricht. Das Nomadenleben in dem größten Theile Arabiens war immer ein bedeutendes Hinderniß, welches der Ausbreitung des Christenthums entgegenstand. Gewiß konnte dasselbe festen Boden nur dann gewinnen, wenn es bildend in das ganze Volksleben eingriff. Das große Handelsverkehr zwischen einem Theile von Arabien und dem römischen Reiche veranlaßte den Kaiser Constantius, eine Gesandtschaft mit vielen Geschenken an einen mächtigen arabischen Fürsten, den König des alten mächtigen Reiches der Hamyaren (Homeriten) oder Sabäer (in Yemen, dem glücklichen Arabien) abzuschicken. Er wählte zu dieser Gesandtschaft besonders den schon genannten Theophilus aus Diu, der vermöge der alten vielfachen Handelsverbindung zwischen seinem Vaterlande und Arabien, vielleicht gar der Abstammung aus einer alten arabischen Colonie [2]) den Arabern näher

1) Die Entzifferung der alten Dokumente dieser Christen wird über die Verbreitung des Christenthums nach Ostindien vielleicht noch mehr Aufschluß geben. S. Tychsens Abhandlung de inscriptionibus Indicis in den Commentationes Soc. Reg. Gotting. recentiores Tom. V.

2) S. Arabien in Ritters Geographie und insbesondere B. II. S. 292., und Hartmanns Aufklärungen über Asien B. II. S. 125. u. d. f.

ſtand und mit ihrer Sprache bekannt war. Dieſer ſollte von dem arabiſchen Fürſten die Erlaubniß zu erhalten ſuchen, daß für die römiſchen Kaufleute auf Koſten des Kaiſers eine Kirche angelegt und chriſtlicher Cultus in derſelben gehalten werden dürfe. Theophilus würkte mit glücklichem Erfolge, er bekehrte den Fürſten des Volks, und dieſer legte nun auf ſeine eignen Koſten drei Kirchen an, die eine an dem Hauptplatz des Volks, der Taphar hieß, die andere an dem römiſchen Hafen und Handelsplatz Aden, die dritte an dem perſiſchen Handelsplatz, an dem perſiſchen Meerbuſen, Hormuz [1]). Wie ſchon Theophilus mit den Juden, welche in dieſer Gegend großen Einfluß hatten, viel zu kämpfen gehabt haben ſoll, ſo gelang es nachher dem Einfluſſe derſelben, eine Unterdrückung der chriſtlichen Gemeinden, die ſich hier erhalten hatten, zu bewürken. S. unten.

Mönche, welche in den an Arabien gränzenden Wüſten wohnten, und welche mit den durchſtreifenden arabiſchen Nomadenhorden in Berührung kamen, erwarben ſich die Verehrung und das Vertrauen der rohen Menſchen, und konnten dies benutzen, um das Evangelium ihnen zu zu verkündigen. Euſebius von Cäſarea erzählt, daß zu ſeiner Zeit in den Wüſten der Saracenen chriſtliche Gemeinden gegründet wurden [2]). Dem Mönch Hilarion

1) S. Philostorg. II. §. 6. III. §. 4. Da Theophilus ein Arianer war, ſo kann es uns nicht befremden, daß die übrigen griechiſchen Kirchengeſchichtſchreiber, welche der orthodoxen Parthei zugehören, von dieſen Verdienſten eines Arianers nichts erzählen.

2) Commentar. in Jesaiam in Montfaucon collectio nova pa-

kamen Schaaren von Saracenen mit Weib und Kind entgegen, und baten ihn um seinen Segen. Er benutzte dies, sie zur Verehrung des wahren Gottes und zum Glauben an Christus zu ermahnen [1]). Späterhin um d. J. 372 geschah es, daß eine saracenische Königin, Mavia oder Maubia, welche im Kriege mit den Römern war, von einem saracenischen Mönch einer benachbarten Wüste, Namens Moses, viel hörte. Sie machte es zu einer der Friedensbedingungen, daß dieser Moses ihrem Volke zum Bischof gegeben werde, und dies wurde ihr bewilligt [2]).

In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts hatte der Mönch Symeon in Syrien, der Jahre lang auf einer sechs und dreißig Ellen hohen Säule stehend zubrachte (ein Stylit), durch das Außerordentliche einer solchen Erscheinung, durch die Gewalt, mit der er seinen Leib beherrschte, wie sich leicht erklären läßt, die Aufmerksamkeit der saracenischen Nomaden auf sich gezogen. Sie hielten ihn für ein überirdisches Wesen, setzten großes Vertrauen auf den von ihm ertheilten Segen, auf seine Fürbitte. Hunderte und Tausende kamen zu ihm, und wurden durch seine Ermahnungen bewogen, sich taufen zu lassen. Theodoret erzählt dies als Augenzeuge [3]).

Zu den merkwürdigsten Beispielen von Bekehrungen

---

trum Tom. II. f. 521. ἐκκλησιαν χριστου και ἐν ταις ἐρημοις των Σαρακηνων, καθ' ἡμας αὐτους ἰδρυμενων.

1) S. Hieronymi vita Hilarionis. T. IV. ed. Martianay P. II. f. 82.

2) Socrat. IV, 36. Sozom. VI, 38. Rufin. II, VI. Theodoret. IV, 23.

3) Hist. religios. c. 26. T. III. p. 1274.

dieſer Völkerſchaft gehört Folgendes: Ein Vorſteher eines ſaraceniſchen Stammes, den die Griechen Asbebethos nennen, ſtand im Anfang des fünften Jahrhunderts in Dienſten des perſiſchen Reiches, und es war ihm die Bewachung der Gränzen übertragen worden. Da nun die Chriſten im perſiſchen Reiche verfolgt wurden, und der ſaraceniſche Befehlshaber den Befehl erhielt, alle chriſtlichen Flüchtlinge, welche über die Gränze gehn wollten, gefangen zu nehmen, wurde er von Mitleid mit ihnen gerührt, und ließ ſie frei durchgehn. Dadurch zog er ſich ſelbſt Verfolgungen zu, und er entfloh zu den Römern. Er wurde Vorſteher eines mit denſelben in Bündniß ſtehenden arabiſchen Stammes. Er glaubte nachher die Heilung ſeines Sohnes Terebon dem Gebete des verehrten Mönches Euthymius zu verdanken, er ließ ſich und dieſen ſeinen Sohn von ihm taufen, und Viele ſeines Stammes folgten ſeinem Beiſpiele. Er ſchlug ſein Lager in der Nähe des Euthymius auf, und hier legten auch viele andere Saracenen ihre Zelte an; Euthymius hatte ſehr großen Einfluß auf ihre Gemüther. Endlich wurde der herangewachſene Terebon Haupt ſeines Stammes, und Asbebethos, welcher bei der Taufe den Namen Petrus empfangen hatte, Biſchof der verſchiedenen ſaraceniſchen Schaaren; er erhielt den Namen des erſten ſaraceniſchen Lagerbiſchofs [1]) in Paläſtina [2]). Etwas ſpäter, im Anfange des ſechsten Jahrhunderts, erfolgte die Bekehrung

1) ἐπίσκοπος τῶν παρεμβολῶν.

2) S. Vita Euthymii in Cotelerii monumenta ecclesiae graecae T. II. c. 18. 19. 38. 39.

eines saracenischen Stammfürsten (φυλαρχος) Almundar, vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit dem so eben Erzählten [1]).

Wir gehen von Asien nach Afrika über. Das Wichtigste, was für die Bekehrung dieses Welttheils in dieser Periode geschah, war die Gründung der christlichen Kirche unter den Abessyniern, in einer Völkerschaft, in welcher sich dieselbe als die herrschende mitten unter heidnischen und muhamedanischen Umgebungen bis auf diesen Augenblick erhalten hat, und die vielleicht zu einem Werkzeuge der Vorsehung für das Heil dieses ganzen Welttheils bestimmt ist. — Und auch hier ging das große Werk von einem unscheinbaren Anfange aus. Ein griechischer Gelehrter aus Tyrus, Namens Aedesius, hatte unter der Regierung des Kaisers Constantinus eine wissenschaftliche Entdeckungsreise unternommen. Schon war er auf der Rückreise begriffen, als er an der Küste von Aethiopien oder Abessynien landete, nur um frisches Wasser mitzunehmen, aber er wurde von den kriegerischen Eingebornen, welche gerade damals in feindseligem Verhältnisse zu dem römischen Reiche standen, überfallen, geplündert, er und seine Mannschaft ermordet, nur zwei ihn begleitende Jünglinge, Frumentius und Aedesius, ausgenommen, mit deren zartem Alter man Mitleid hatte. Diese beiden Jünglinge kamen in den Dienst des Fürsten der Völkerschaft, und sie machten sich beliebt. Aedesius wurde dessen Mundschenk, der durch seinen Verstand ausgezeichnete Frumentius dessen Secretair und Rechnungs-

1) S. Theodoret. lector. L. II. fol. 564. ed. Mogunt. 1679.

er. Nach dem Tode des Fürſten wurde ihnen die Er-
ung des hinterlaſſenen Prinzen, des Aeizanes, über-
n, und Frumentius erhielt großen Einfluß als Re-
ungsverweſer. Er benutzte denſelben ſchon damals für
Chriſtenthum, er erkundigte ſich nach den hierherkom-
den römiſchen Kaufleuten, welche Chriſten waren, un-
ßte dieſe in der Gründung einer chriſtlichen Kirche,
hielt mit ihnen chriſtlichen Gottesdienſt. Endlich er-
en ſie die Freiheit, in ihr Vaterland zurückzukehren.
eſius begab ſich nach Tyrus, und wurde dort Pres-
er. Hier lernte ihn Rufinus kennen, und hörte die
hlung der ganzen Sache aus ſeinem eignen Munde [1]).
: Frumentius fühlte einen höheren Beruf in ſich.
fühlte ſich gedrungen, dafür zu ſorgen, daß dem Volke,
r dem er einen großen Theil ſeiner Jugend verlebt,
r dem er ſo manches Gute genoſſen hatte, das höchſte
: der Menſchheit zu Theil werde. Er reiſete deshalb
) Alexandria, wo der große Athanaſius kürzlich
hof geworden war (J. 326). Athanaſius ging ſo-
ch mit eifriger Theilnahme in den Plan des Frumen-
s ein; er fand aber mit Recht keinen, der zur Aus-
ung deſſelben tüchtiger ſeyn konnte, als Frumentius
t, und er weihte ihn zum Biſchof von Auxuma
um), der Hauptſtadt der Abeſſynier, einer berühm-
Handelsſtadt. Frumentius kehrte dahin zurück,
wirkte dort mit ſehr glücklichem Erfolge. Nachher
auch der ſchon genannte Theophilus von Arabien
her, und er begab ſich nach der Hauptſtadt Auxuma

---

[1] Rufin. hist. eccles. I. c. 9.

(Axum). Da Theophilus Arianer war, und Frumentius als Freund des Athanasius wahrscheinlich der Lehre des nicenischen Concils ergeben, so konnte hier ein Streit in der Verkündigung der Lehre entstehen, der für die neu werdende Kirche nothwendig nachtheilige Folgen haben mußte; aber vielleicht ließ sich Frumentius, der keine theologische Bildung erhalten hatte, auf die theologischen Streitigkeiten so viel nicht ein. Doch hielt der Kaiser Constantius für nöthig, die Schüler des ihm verhaßten Athanasius auch hier zu verfolgen. Nachdem Athanasius im J. 356 aus Alexandria vertrieben worden, forderte Constantius die Fürsten des abessynischen Volks auf, den Frumentius nach Alexandrien zu senden, damit der an der Stelle des Athanasius eingesetzte arianische Bischof Georgius, dessen Rechtgläubigkeit und die Rechtmäßigkeit seiner Ordination untersuche [1]).

Die Schicksale der christlichen Kirche unter dem Volke

der

1) S. die Briefe des Constantius in der Apologia Athanasii ad Constantium §. 31. Die Fürsten der Abessynier werden hier Αἰζανας und Σαζανας genannt. Eine griechische Inschrift, welche von dem Ersteren noch als Heiden herrührt (er heißt hier ἀιζανας), ist in neueren Zeiten von den Engländern in Abessynien gefunden worden, abgedruckt in Salt voyage to Abessynia pag. 411. In dieser Inschrift heißt nur dieser König, Σαιζανας hingegen wird mit dem ἀφας als dessen Bruder genannt. Aber es konnte seyn, daß, als Constantius dies schrieb, der Erste Mitregent geworden. Auffallend ist es jedoch, daß sich Constantius so ausdrückt, als ob Frumentius damals erst nach Auxuma gereiset wäre. Dies könnte auf eine chronologische Ungenauigkeit in der Erzählung des Rufinus schließen lassen, da er die Ordination des Frumentius in den Anfang der bischöflichen Würde des Athanasius setzt.

er Homeriten in dem glücklichen Arabien, gaben den beſſyniern unter der Regierung der Kaiſer Juſtinus nd Juſtinianus Gelegenheit, ihren Eifer für die Sache er Chriſten zu zeigen. Der Fürſt jener arabiſchen Völerſchaft, Dunaan oder Dſunovas, war eifriger Anänger des Judenthums, und unter dem Vorgeben, daß die Bedrückungen rächen wolle, welche ſeine Glaubensoſſen im römiſchen Reiche erdulden müßten, ließ er die riſtlichen Kaufleute, welche von dorther kamen und des andels wegen Arabien beſuchten, oder nach Abeſſynien rchreiſeten, morden. Der chriſtliche König von Abeſſynien, Elesbaan [1]), bekriegte deshalb den arabiſchen Fürn, er beſiegte den Dſunovas, er nahm ihm die Re-

1) Theophanes iſt gewiß im Irrthum, wenn er zum J. 524 erzählt, daß erſt dieſe Begebenheiten den jüdiſchen König von Aethiopien veranlaßt hätten, zum Chriſtenthum überzutreten, und ſich von dem Kaiſer Juſtinian einen Biſchof geben zu laſſen. Auch hat man keinen Grund, der Autorität dieſes Geſchichtſchreibers zu Gefallen anzunehmen, daß das Chriſtenthum in Abeſſynien wieder unterdrückt und erſt auf Veranlaſſung dieſer Begebenheiten wiederhergeſtellt worden ſey. Vielmehr war der Eifer des abeſſyniſchen Königs für die Sache der Chriſten neben ſeinem Handelsintereſſe und ſeiner Verbindung mit dem römiſchen Reiche ein Grund, der ihn zur Theilnahme an der Sache der verfolgten Chriſten in dem benachbarten Lande beſtimmte. Es iſt auch nicht ſchwer zu erklären, daß das Streben, dem Eifer des Kaiſers Juſtinian für die chriſtliche Kirche recht Großes zuzuſchreiben, jene falſche Sage veranlaßte, wie auch die Unkenntniß des Zeitpunktes der abeſſyniſchen Bekehrungen und das natürliche Streben, durch Combinationen das Unbekannte zu erklären. Prokopius, der Zeitgenoſſe, nennt den äthiopiſchen König, der bei ihm ἀλλοθαιος heißt, einen eifrigen Chriſten, de bello Pers. L. I. c. 20.

gierung, und setzte einen Christen, Abraham, an dessen Stelle zum Könige ein. Aber nach dem bald erfolgten Tode des letzteren bemächtigte sich Dsunovas auf's Neue des Throns, und es war eine natürliche Folge dessen, was er erlitten hatte, daß er nun ein weit heftigerer und grausamerer Verfolger wurde. Gegen die eingebornen Christen wüthete er mit Feuer und Schwerdt, viele starben als Märtyrer, besonders in einer größtentheils von Christen bewohnten Stadt Negran. Elesbaan nahm sich darauf zum zweiten Male unter der Regierung des Kaisers Justinian, der ihn auch anfeuerte, der Sache an. Er zog zum zweiten Male nach dem glücklichen Arabien, er siegte auch jetzt, Dsunovas verlor sein Leben in diesem Kriege, der abessynische Fürst machte dem alten unabhängigen homeritischen Reiche ein Ende, und er setzte eine neue, den Christen günstige Regierung ein [1]).

Der schon genannte Cosmas, welcher unter dem Kaiser Justinian (s. oben) seine Erdbeschreibung verfaßte, wußte, daß sich damals in Homerien und dem Lande der Auxumiten oder Aethiopien christliche Gemeinden, Bischöfe und Mönche befanden [2]). Wir erfahren von ihm, daß sich auch auf der Insel Socotora (νησος Διοσκορίδους) viele Christen und Geistliche aufhielten. Diese waren in Persien ordinirt worden, und durch Handelsver-

1) Eine Zusammenstellung und Vergleichung der streitenden orientalischen und griechischen Berichte über diese Vorfälle, von denen nicht alles Einzelne sich mit Sicherheit genau bestimmen läßt, hat F. Walch unternommen in den beiden Abhandlungen über diesen Gegenstand in dem IV. B. der novi commentarii soc. reg. Gotting. 1774.

2) L. III. f. 179. l. c.

bindungen mit Perſien ſcheint das Chriſtenthum dorthin gekommen zu ſeyn [1]).

Wir wenden unſern Blick nun nach Europa. Doch werden wir vieles von dem Wichtigſten dieſes Abſchnitts, das Meiſte, was die Ausbreitung des Chriſtenthums und die Gründung der chriſtlichen Kirche unter den Völkerſchaften deutſcher Abkunft betrifft, welche nach der Völkerwanderung auf den Trümmern des römiſchen Reiches ſich niederließen, bis auf die folgende Periode verſparen, um, was genau zuſammenhängt, nicht von einander zu trennen und das ganze Miſſionswerk unter dieſen Völkerſchaften mit Einem Blick überſehen zu können. Wir erwähnen daher hier nur dasjenige, was ſich gut vereinzelt betrachten läßt, und was ſich an die Geſchichte der Kirche im römiſchen Reiche am beſten anſchließt.

Das Chriſtenthum hatte ſich, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, längſt unter den alten Bewohnern Englands, den Britten, verbreitet, als die Bewohner von Schottland und Irland, die Pikten und Skoten, von dem Evangelium noch gar nichts vernommen hatten. Häufig brachten ſie durch ihre Einfälle in das Gebiet der Britten Schrecken und Verwüſtung unter dieſelben, und unter dieſen Streifzügen ſchleppten ſie häufig Schaaren von Gefangenen in die Sklaverei mit ſich fort.

Durch ganz beſondere Umſtände wurde in der erſten Hälfte des fünften Jahrhunderts der Mann gebildet, von welchem die Gründung der chriſtlichen Kirche in Irland ausging, Patricius (oder nach ſeinem vaterländiſchen

1) S. l. c.

Namen Succath). Sein Geburtsort war das Dorf Bonnaven, welches zwiſchen den ſchottiſchen Städten Dumbritton und Glasgow liegt und damals zu Britannien gerechnet wurde, dieſes Dorf hat von dem Andenken des Patricius den Namen Kil Patrik oder Kirk Patrik erhalten [1]). Sein Vater, Diakonus an der Dorfkirche, gab ihm keine ſorgfältige Erziehung, er wurde zwar in den Lehren des Chriſtenthums unterrichtet, aber er erkannte nicht, was er an dieſem hatte, bis ihn die Erfahrungen der Noth zu dieſem Bewußtſeyn führten. Er war nämlich ſechszehn Jahre alt, als er durch ſkotiſche Seeräuber mit vielen andern ſeiner Landsleute nach dem Norden der Inſel Hibernia (Irland) fortgeſchleppt wurde. Er wurde einem Fürſten der Völkerſchaft verkauft, und dieſer übertrug ihm die Aufſicht über ſeine Heerden. Dieſes Geſchäft nöthigte ihn, viele Zeit im Freien zuzubringen, und die Einſamkeit wurde ihm lieb. Von Menſchenhülfe verlaſſen, fand er in Gott Schutz, Hülfe und Troſt, und er beſchäftigte ſich am liebſten mit Gebet und frommen Betrachtungen. Er ſelbſt ſpricht ſich darüber in ſeiner confessio [2]) aus: „Ich war ſechszehn Jahr alt, und ich kannte den wahren Gott nicht, aber in dem frem-

1) Die Sammlung der alten Ueberlieferungen bei Usser. Britannicarum ecclesiarum antiquitates f. 429.

2) Dieſe Schrift trägt in ihrer einfachen rauhen Sprache ein Gepräge, das der Bildungsſtufe des Patricius ganz entſpricht. Es findet ſich darin keine von den Ueberlieferungen, welche vielleicht nur von engliſchen Mönchen herrühren, nichts Wunderbares, außer was ſich ſehr gut pſychologiſch erklären läßt. Alles dieſes bürgt für die Aechtheit des Stückes.

den Lande öffnete der Herr den Sinn meines Unglaubens, daß ich, wenn gleich spät, meiner Sünden gedachte und mich von ganzem Herzen zu dem Herrn, meinem Gott, bekehrte, der auf meine Niedrigkeit herabblickte, meiner Jugend und meiner Unwissenheit sich erbarmte, der mich bewahrte, ehe ich ihn kannte und ehe ich zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden wußte, der mich schützte und tröstete, wie ein Vater seinen Sohn."

Er hatte sechs Jahre in dieser Gefangenschaft zugebracht, als er zwei Mal im Traum eine Stimme zu vernehmen glaubte, welche ihn aufforderte, nach dem Meere hin in einer gewissen Richtung zu entfliehen, dort werde er ein Schiff bereit finden, ihn aufzunehmen und nach seinem Vaterlande zu führen. Er folgte diesem Rufe, und nach mehreren merkwürdigen Erfahrungen von einer leitenden Vorsehung kehrte er zu den Seinigen zurück.

Nach zehn Jahren wurde er zum zweiten Male von skotischen Seeräubern gefangen genommen und nach Gallien geführt, wo er durch christliche Kaufleute die Freiheit erhielt. Er kehrte darauf nach seinem Vaterlande zurück, die Seinigen freuten sich sehr, ihn wieder in ihrer Mitte zu haben. Er konnte jetzt ruhig bei ihnen leben; aber er fühlte einen unwiderstehlichen inneren Beruf, den Heiden, unter denen er einen großen Theil seiner Jugend verlebt hatte, den Segen des Evangeliums zu bringen. Durch nächtliche Visionen glaubte er sich aufgefordert, nach Irland zu gehen, und dort dem sein Leben zu weihen, welcher für ihn sein Leben hingegeben habe. Die Vorstellungen und Bitten der Verwandten und Freunde konnten ihn nicht zurückhalten, diesem Rufe zu folgen. „Es ge-

ſchah nicht in meiner Kraft — ſagt Patricius — ſondern Gott war es, der in mir ſiegte und ihnen Allen widerſtand". Es ſcheint, daß er ſich nun zuerſt nach Frankreich hinüberbegab [1]), um dort durch den Umgang mit frommen Mönchen und Geiſtlichen ſich ſelbſt weiter zu bilden.

Wie die alten Ueberlieferungen erzählen, reiſete er ſodann nach Rom, um von dem römiſchen Biſchof Vollmacht und Weihe zu empfangen. Da gerade die Nachricht von dem Tode des Archidiakonus Palladius [2]),

---

1) Sein Lebensbeſchreiber, Jocelin, im zwölften Jahrhundert, läßt ſeine Reiſe nach Frankreich auf die Rückkehr nach Irland folgen, und dies paßt auch wohl zu der Darſtellung in den Confeſſionen des Patricius. Obgleich es möglich iſt, daß er gleich nach ſeiner Befreiung, da dieſe ja in Frankreich ſelbſt vorfiel, die Reiſe nach den berühmten Klöſtern dieſer Gegend antrat. Daß er mit den frommen Männern des ſüdlichen Frankreichs in beſonderer Verbindung ſtand, geht auch aus den Confeſſionen hervor, wo er ſagt, daß er gern nicht bloß ſein Vaterland, ſondern auch Gallien wieder beſucht hätte: »Eram usque Gallias visitare fratres et ut viderem faciem sanctorum Domini mei.«

2) Auch aus den Berichten des Prosper Aquitanicus erhellt, daß der Biſchof Cöleſtinus von Rom den Palladius zum Biſchof für die Scoten, unter welchen wohl die Irländer verſtanden werden können, ordinirt hatte, und nach dieſem Berichte müßte er viel gewürkt haben; aber Prosper konnte aus der Ferne wohl übertriebene Nachrichten haben. Er ſagt in ſeiner Chronik bei dem J. 431: »Ad Scotos in Christum credentes ordinatus a Papa Coelestino Palladius et primus episcopus mittitur« und in dem liber contra Collatorem c. 21. §. 2. ſogar: ordinato Scotis episcopo, fecit etiam barbaram (insulam) Christianam. Die Sage von der Sendung des Palladius nach Irland

t von Rom nach Irland als Miſſionär abgeſandt, we-
n der Unbekanntſchaft mit der Sprache aber wenig wür-
n gekonnt, dort angekommen war (im J. 432), ſo trug
r römiſche Biſchof Sixtus III. kein Bedenken, den Pa-
ricius an die Stelle deſſelben zu ſetzen. Wir können
war dieſe Ueberlieferung nicht geradezu für falſch erklären,
ch können manche Schwierigkeiten dabei uns auffallen.
enn Patricius als römiſcher Abgeordneter nach Ir-
nd kam, ſo ließ ſich natürlich erwarten, daß auch immer
ne gewiſſe Abhängigkeit von der römiſchen Mutterkirche
i der irländiſchen ſich erhalten hätte. Aber wir finden
n Gegentheil in der irländiſchen Kirche nachher einen
hnlichen kirchlichen Freiheitsgeiſt, wie in der altbrittiſchen,
elcher ſich gegen das Joch der römiſchen Satzungen
räubte. Wir finden nachher unter den Irländern viel-
ehr Uebereinſtimmung mit den altbrittiſchen als mit den
bmiſchen Kirchengebräuchen. Dies ſpricht für den von
om unabhängigen, nur von Britannien ausgehenden Ur-
prung dieſer Kirche. Auch konnte Patricius weder als
Britte noch nach den Grundſätzen der galliſchen Kirche es
ir ſo nothwendig halten, ſich erſt von dem römiſchen Bi-
hof die Vollmacht und Weihe zu einem ſolchen Werke
rtheilen zu laſſen. Es findet ſich ferner in ſeiner Be-
enntnißſchrift keine Spur ſeiner Verbindung mit der rö-
niſchen Kirche, vielmehr ſcheint Alles dafür zu ſprechen,
aß er in Britannien ſelbſt, und zwar in ſeinem fünf

ſcheint ſich nach den Anführungen des Jocelin noch lange dort erhalten zu haben; aber auch, daß nicht ihm, ſondern dem Patricius die Bekehrung des Volkes vorbehalten geweſen.

und vierzigsten Lebensjahre zum Bischof ordinirt wurde [1]). Und es läßt sich leicht erklären, wie die Tendenz späterer Mönche, die Stiftung der neuen Kirchen von Rom abzuleiten, unter so manchen andern falschen Sagen auch diese veranlassen konnte.

Als er in Irland ankam, zog er für seine Würksamkeit großen Vortheil aus der Kenntniß der Sitten und der Sprache des Landes. Er versammelte mit Paukenschlag auf freiem Felde die Volksschaaren um sich her, und er erzählte ihnen die Geschichte Christi, welche Erzählung an den rohen Gemüthern ihre göttliche Kraft bewies. Zwar wurde das Volk durch die einflußreichen Priester, die Druiden, gegen ihn aufgewiegelt, aber er ließ sich dadurch nicht schrecken. Da die Häuptlinge am meisten gegen ihn würken konnten, wenn sie von jenen Druiden be-

1) Patricius deutet in seiner Confessio c. 3. an, daß einige angesehene Geistliche in Britannien sich seiner bischöflichen Ordination widersetzt hätten, er deutet an, daß seine Feinde das Bekenntniß einer vor dreißig Jahren begangenen Sünde, welches er, ehe er zum Diakonus gewählt worden, abgelegt hatte, gegen ihn benutzten. Und aus dem Nachfolgenden erhellt es wohl, daß sich dieses auf etwas bezieht, was er als funfzehnjähriger Knabe begangen hatte. Daraus würde also folgen, daß er in seinem 45sten Jahre zum Bischof ordinirt worden, und also auch wahrscheinlich in demselben Altersjahre seine Würksamkeit in Irland begonnen. Könnten wir nun auch das Geburtsjahr des Patricius genau bestimmen, so wären wir darnach auch im Stande, das Jahr seiner bischöflichen Ordination und Missionsreise genau zu bestimmen. Darüber kann man aber wohl schwerlich irgend etwas Festes sagen, da das Chronologische in den Ueberlieferungen sowohl bei Uscher als bei Jocelin gewiß sehr unsicher ist.

herrſcht wurden, ſo ſuchte er zu ihnen beſonders Zugang zu gewinnen. Vielleicht war Mancher für den Glauben an das Evangelium ſchon vorbereitet, wie jener Cormac, ein irländiſcher Fürſt, aus den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts, der, als er ſich nach der Niederlegung ſeiner Regierung dem ſtillen Nachdenken und der religiöſen Betrachtung in der Einſamkeit überließ, zur Ueberzeugung von der Nichtigkeit der druidiſchen Götterlehre gekommen ſeyn ſoll [1]).

Einen Beweis von der Macht des Patricius über junge Gemüther giebt die Art, wie er ſeinen Nachfolger in der Leitung der irländiſchen Kirche ſich gebildet haben ſoll. Er kam in das Haus eines Vornehmen, lehrte dort, und taufte die Familie. Der junge Sohn des Hauſes wurde durch den Eindruck der Erſcheinung des Patricius und ſeiner Worte ſo angezogen, daß er ſich nicht wieder von ihm trennen wollte. Er folgte ihm nach unter allen Gefahren und Mühſeligkeiten, Patricius ſoll ihm wegen ſeines freundlichen Weſens den Namen Benignus gegeben haben. Er ſoll auch einen Hofbarden, der Dubrach Mac Valubair genannt wird, bekehrt haben, und dieſer, welcher früherhin in ſeinen Liedern die druidiſche Götterlehre beſungen hatte, ſang nun Lieder, in denen er das Chriſtenthum verherrlichte [2]), was auf ein poetiſches muſikaliſches Volk viel würken konnte.

Die Grundſtücke, welche er von bekehrten Häuptlingen zum Geſchenk empfing, gebrauchte er, um Klöſter an-

1) S. the history of Ireland by F. Warner. Vol. I. p. 247.

2) Jocelin. c. V. §. 38. Mensis Mart. d. XVII.

zulegen, wie er in Frankreich die Liebe zum Mönchsſt
gewonnen hatte. Die Klöſter ſollten Pflegſchulen für
rer des Volkes werden, und die Bildung des Landes ſ
von ihnen ausgehen. Obgleich Patricius nur we
Kenntniſſe ſeinen Mönchen mittheilen konnte, ſo theilt
ihnen doch die Wißbegierde mit, welche ſie nachher
trieb, ſich aus Britannien, Frankreich, mehr Belehr
und Bücher zu holen. Er gab ihnen doch das erſte
tel aller Bildung, da er ein Alphabet für die irländi
Sprache erfand [1]). Er hatte immerfort von heidniſ
Häuptlingen viel zu leiden; einſt wurde er mit den S
gen von einem ſolchen überfallen, geplündert, und er
eine vierzehntägige Gefangenſchaft zu dulden [2]). Oft ſu
er ſich und den Seinen durch Geſchenke Ruhe zu erkau
Und nicht bloß mit irländiſchen Heiden hatte er zu k
pfen. Ein räuberiſcher brittiſcher Fürſt aus der Ge
von Wallia (Wallis), Namens Corotik, überfiel
der von dem Patricius Neugetauften, und ſchleppte e
Theil derſelben als Gefangene fort, verkaufte ſie als S
ven an heidniſche Pikten und Scoten. Patricius ſch
dieſem Manne, der ſich äußerlich zum Chriſtenthum
kannte, einen uns erhaltenen, nachdrücklich drohenden B
und er ſchloß ihn von der Kirchengemeinſchaft aus.
gern er auch ſeine alten Freunde in Britannien und Fr
reich beſucht hätte, ſo glaubte er doch, die neue Kirche

1) Von dem Eifer für das Mönchsthum, welcher von ihm
ging, redet Patricius ſelbſt in ſeiner Confeſſion:
Scotorum et filiae regulorum monachi et virgines Ch
esse videntur. opuscula Patricii ed. J. Waraei. pag. 16.

2) l. c. Waraeus. p. 20.

verlaſſen zu dürfen. „Ich bitte Gott — ſprach er nach langem Aufenthalt unter dieſem Volke — daß er mir Beharrlichkeit gebe, daß ich mich bis an mein Ende als treuen Zeugen beweiſe um meines Gottes willen. Und wenn ich je etwas Gutes um meines Gottes willen, den ich liebe, erſtrebt habe, ſo gebe er mir, daß ich mit jenen meinen Bekehrten und Gefangenen mein Blut vergieße für Seinen Namen!“

Die zu den Stämmen deutſcher Völkerſchaften gehörenden Gothen erhielten zuerſt durch ihre Kriege mit dem römiſchen Reiche, wahrſcheinlich ſchon in der zweiten Hälfte der vorigen Periode, Gelegenheit, das Chriſtenthum kennen zu lernen. Bei den Streifzügen, welche ſie unter dem Kaiſer Valerianus nach Cappadocien und den angränzenden Ländern machten, ſollen ſie auch viele Chriſten, auch Geiſtliche, als Gefangene mit fortgeſchleppt haben. Dieſe blieben unter den Gothen, pflanzten ſich unter ihnen fort, und wirkten zur Ausbreitung des Chriſtenthums [1]). So finden wir ſchon unter den Biſchöfen, welche die Beſchlüſſe des niceniſchen Concils mit unterzeichneten, einen Theophilus, welcher Biſchof der Gothen genannt wird [2]).

Aus einer ſolchen römiſchen chriſtlichen Familie, welche ſich unter den Gothen fortgepflanzt hatte, ſoll der Mann entſproſſen ſeyn, der um die Verbreitung des Chriſtenthums und chriſtlicher Bildung unter den Gothen die größten Verdienſte ſich erwarb, Ulphilas [3]). Da Ulphilas bei

1) Philostorg. II, 5.

2) Socrat. hist. eccles. L. II. c. 41.

3) Da Philostorgius, ſelbſt ein Cappadocier, den Flecken, aus welchem die Familie des Ulphilas herſtammte, ganz

den Unterhandlungen mit den römischen Kaisern, zu denen er vermöge seiner Verwandtschaft mit beiden Völkern am besten geeignet war, den Gothen wichtige Dienste leistete, so gewann er dadurch ihre Liebe und ihr Vertrauen, und er konnte dies für die Ausbreitung des Christenthums benutzen. Er wurde zum Bischof für die Gothen geweiht, und sicherte die dauernde Fortpflanzung des Christenthums besonders dadurch unter ihnen, daß er ein Alphabet für sie erfand und die heilige Schrift in ihre Sprache übersetzte. Doch soll er die Bücher der Könige, zu welchen damals auch die Bücher Samuels gerechnet wurden, bei dieser Uebersetzung ausgelassen haben, um dem kriegerischen Sinne der Gothen keine Nahrung zu geben [1]).

So gewiß diese Sache im Allgemeinen ist, so schwer ist es doch, die Zeit genau zu bestimmen, in welcher Ulphilas zuerst als Lehrer unter seinem Volke auftrat, und in welcher er die Unterhandlungen mit dem römischen Reiche anknüpfte, denn in dieser Hinsicht herrscht zwischen den Berichten der Kirchengeschichtschreiber mancher Widerspruch [2]).

---

bestimmt angiebt, so hat man desto weniger Recht, seine Aussage in Zweifel zu ziehen. Der offenbar deutsche Name Wolf, Wölfel kann nichts dagegen beweisen, denn ihr Aufenthalt unter den Gothen könnte ja die Mitglieder jener römischen Familie bewogen haben, sich deutsche Namen zu geben. Auch sagt Basilius von Cäsarea ep. 165., daß die Gothen den ersten Samen des Christenthums aus Cappadocien empfangen hätten.

1) Philostorg. II, 5.

2) Nach Philostorgius knüpfte Ulphilas Unterhandlungen mit dem Kaiser Constantinus an, der ihn sehr hochachtete und ihn den Moses seiner Zeit zu nennen pflegte. Constantin erlaubte den Gothen, sich in der Gegend

s läßt ſich dieſer jedoch ſo auflöſen, daß Ulphilas ſeine Wirkſamkeit als Biſchof unter den Gothen zuerſt unter

---

von Möſien niederzulaſſen. Damals wurde Ulphilas durch Euſebius von Nikomedien zum Biſchof für die Gothen geweiht. Nach Sokrates, II, 41., unterzeichnete Ulphilas zuerſt das zu Conſtantinopel unter dem Kaiſer Conſtantius im J. 360 entworfene arianiſche Symbol; früher war er der niceniſchen Lehre ergeben geweſen, denn er war der Lehre des gothiſchen Biſchofs Theophilus gefolgt, welcher das niceniſche Symbol mit unterzeichnet hatte. Sodann erzählt derſelbe Geſchichtſchreiber IV, 33., daß der Beiſtand, welchen der Kaiſer Valens dem Theile der Gothen leiſtete, zu dem Ulphilas gehörte, viele derſelben bewog, damals zum Chriſtenthum, aber auch zugleich zu der damals im römiſchen Reiche herrſchenden arianiſchen Lehre überzutreten. Erſt in dieſer Zeit läßt er die Bibelüberſetzung des Ulphilas entſtehen. Sozomenus ſtimmt IV, 24. und VI, 37. mit dem Sokrates im Ganzen überein, und fügt nur das noch hinzu, Ulphilas ſey anfangs der Lehre des niceniſchen Concils ergeben geweſen, unter dem Kaiſer Conſtantius habe er ſich zwar mit den zu dem Arianismus ſich bekennenden Biſchöfen des römiſchen Reichs in viele Berührung unvorſichtiger Weiſe eingelaſſen, doch ſey er mit den niceniſch-rechtgläubigen Biſchöfen in der Kirchengemeinſchaft geblieben. Da er aber auf Veranlaſſung der Verhandlungen mit dem Kaiſer Valens nach Conſtantinopel gekommen, ſey er durch die Ueberredungen der herrſchenden arianiſchen Biſchöfe und durch ihre Verſprechungen, ihn durch ihren Einfluß bei dem Kaiſer zu unterſtützen, bewogen worden, zum Arianismus überzutreten. Theodoret berichtet IV, 37., die Gothen ſeyen bis auf den Kaiſer Valens der rechten Lehre zugethan geweſen; aber unter dieſem Kaiſer habe der arianiſche herrſchende Hofbiſchof Eudoxius ihnen vorgeſtellt, daß die Uebereinſtimmung in der Religionslehre die Verbindung zwiſchen ihnen und den Römern feſter machen werde. Doch habe er bei ihnen nichts durchgeſetzt, bis er

dem Conſtantinus begann, und daß er dieſe bis gegen das Ende der Regierung des Kaiſers Valens fortſetzte,

---

ſich an den bei ihnen viel vermögenden Ulphilas gewandt, dieſen durch Ueberredungen und durch Geld gewonnen; er habe ihnen die Sache ſo vorgeſtellt, daß der Streit zwiſchen beiden Partheien nur unbedeutende Differenzen betreffe, und nur durch deren Eigenſinn und Streitſucht ſo wichtig gemacht werde.

Vergleichen wir dieſe Berichte unter einander, ſo entfernt ſich Philoſtorgius dadurch von allen übrigen Kirchengeſchichtſchreibern, daß er die ganze Würkſamkeit des Ulphilas unter den Kaiſer Conſtantinus ſetzt, und von den Unterhandlungen unter Valens, welche die wichtigſten waren, nichts erwähnt. Da aber auch die Berichte der Uebrigen vorausſetzen, daß die Gothen ſchon lange Chriſten waren, da Sokrates und Sozomenus vorausſetzen, daß Ulphilas unter dem Conſtantius ſchon Biſchof war; ſo kann die Nachricht des Philoſtorgius wohl mit dieſen Berichten in Uebereinſtimmung gebracht werden. Wenn es ſich nur annehmen läßt (gegen welche Annahme es keinen vernünftigen Grund geben kann), daß Ulphilas ein hohes Alter erreicht habe, ſo kann es wohl ſeyn, daß er ſeine Würkſamkeit als Biſchof unter den Gothen ſchon unter dem Conſtantinus begann, denn es iſt ja recht gut möglich, daß er die biſchöfliche Würde funfzig Jahre hindurch verwaltete.

Sodann iſt zu bemerken, daß Philoſtorgius als Arianer das Intereſſe hatte, den Ulphilas von Anfang an als Arianer erſcheinen zu laſſen, hingegen die übrigen Kirchengeſchichtſchreiber hatten als Gegner des Arianismus das Intereſſe, Ulphilas als anfangs rechtgläubig darzuſtellen, und ſeinen Abfall zur Irrlehre aus äußerlichen Einflüſſen und Urſachen abzuleiten, dieſen Abfall daher erſt unter den zelotiſch-arianiſchen Kaiſer zu ſetzen. Es iſt wohl möglich, daß Ulphilas von der älteren römiſchen Kirche die einfache Lehrweiſe von der Gottheit Chriſti empfangen hatte, daß er ſich anfangs nur an dieſe hielt, ohne an den

daß er mehrere Male die Unterhandlungen zwischen den Gothen und dem römischen Reiche leitete, und sich dadurch auch immer größeres Vertrauen bei den ersteren erwarb.

Athanasius redet in einem Buche, welches er als Diakonus vor der Zeit des nicenischen Concils geschrieben, von der Verbreitung des Christenthums unter den Gothen, und er weiset darauf hin, daß sich der bildende Einfluß dieser Religion schon bei ihnen gezeigt hatte [1]). Er sagt von den Würkungen des Christenthums unter diesen rohen Völkern: „Wer ist es, der dies würkte, der die einander Hassenden zum Frieden verband, wer anders als der geliebte Sohn des Vaters, der gemeinsame Heiland Aller, Jesus Christus, der aus Liebe zu uns Alles für unser Heil duldete? denn es war schon von Alters her geweissagt worden von dem Frieden, der von ihm ausgehn sollte, da die heilige Schrift sagt, Jes. 2, 4: „Da werden sie ihre Schwerdter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen, denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwerdt aufheben, und werden fort nicht mehr kriegen lernen," und es ist dies nichts Unglaubliches, da auch jetzt die Barbaren, welchen die Wildheit der Sitten angeboren ist, so lange sie bei den Götzen opfern, gegen einander wüthen und ohne Schwerdt keinen Augenblick bleiben können, wenn sie aber die Lehre Christi vernehmen, sogleich von dem Kriege zum Landbau sich hinwenden, statt ihre Hände mit dem Schwerdte zu waffnen, sie zum Gebet em-

---

dialektischen Lehrstreitigkeiten Theil zu nehmen, bis er durch die vielfachen Berührungen mit den arianischen Bischöfen zum Arianismus überzutreten bewogen wurde.

1) Athanas. de incarnatione verbi §. 51 et 52.

porheben und überhaupt von jetzt an, ſtatt gegen einander Krieg zu führen, gegen den Satan ſich waffnen, durch die Tugend der Seele ihn zu beſiegen ſtrebend. — Und das Wunderbare iſt, daß ſie auch den Tod verachten und um Chriſti willen Märtyrer werden.“

Der Theil der Gothen, unter welchen Ulphilas auftrat, waren die Thervinger unter dem Könige Fritiger (Weſtgothen), welche mit den Greuthingern, deren König Athanarich war (Oſtgothen), ſich im Kriege befanden [1]). Da nun Ulphilas auch zur Ausbreitung des Chriſtenthums unter den Greuthingern würkte, ſo wurde von dieſen das Chriſtenthum verfolgt, und Viele ſtarben als Märtyrer [2]). Die Märtyrer trugen auch gewiß unter den Gothen zur Ausbreitung des Chriſtenthums viel bei [3]).

Der Geſchichtſchreiber Eunapius erzählt, daß die Gothen unter dem Kaiſer Valens, während ſie ihre alterthümlichen Volksheiligthümer ſehr geheim zu halten wußten, ſich oft nur den Schein gaben, als wenn ſie Chriſten wären, Scheinbiſchöfe auf ihren Wagen mit ſich führten, um

1) S. die oben angeführten Stellen des Sokrates und Sozomenus und Ammian. Marcellin. 31, 4. u. d. f.

2) Schön iſt es, daß doch Sokrates IV, 33. bei den Gothen, obgleich ſie Arianer waren, ein ächtes Märtyrerthum anerkannte, indem er ſagt, daß, obgleich die Barbaren aus Einfalt irrten, ſie doch wegen des Glaubens an Chriſtus das irdiſche Leben verachteten: „ἀπλοτητι του χριστιανισμου δεξαμενοι, ὑπερ της εις χριστον πιστεως της ἐντευθα ζωης καταφρονησαν.

3) Vergl. Basil. Caesareens. ep. 155. 164. 165., in welchen Briefen um d. J. 374 von den Märtyrern unter den Gothen die Rede iſt. Baſilius ließ ſich Reliquien der dortigen Märtyrer kommen.

um dadurch die Gunst und das Vertrauen des byzantinischen Hofes zu gewinnen, und diesen dann desto leichter täuschen zu können, daß sie auch deshalb Leute mit mönchsartiger Kleidung unter sich hatten, welche sie für Mönche ausgaben, weil sie wußten, in welchem Ansehen die Mönche unter den Christen standen [1]). Zwar ist die Aussage des heftigen Christenfeindes keine genügende Autorität in dieser Sache, und auf jeden Fall drückt er sich zu allgemein aus. Doch ist es wohl möglich, daß die Gothen schlau genug waren, um zu erkennen, daß sie auf diese Weise den byzantinischen Hof am leichtesten täuschen konnten, und möglich, daß sie hin und wieder von diesem Täuschungsmittel Gebrauch machten, obgleich an dem Ernste der christlichen Bekehrung der Gothen im Ganzen nicht gezweifelt werden kann.

Der große Chrysostomus suchte als Patriarch von Constantinopel, und noch, als er von Constantinopel vertrieben worden, in seinem Exil eifrig für Missionsanstalten unter den Gothen zu würken. Er bestimmte eine Kirche zu Constantinopel besonders für den Gottesdienst der Gothen, wo die Bibel in der gothischen Uebersetzung vorgelesen und durch gothische Geistliche in ihrer Landessprache gepredigt wurde. Er hatte den weisen Plan, hier

1) S. Eunapii Excerpta in Maji scriptorum veterum nova collectio Tom. II. Romae 1827. p. 277 und 78. ἦν δε και των καλουμενων μοναχων παρ' αὐτοις γενος κατα μιμησιν των παρα τοις πολεμιοις ἐπιτετηδευμενων, οὐδεν ἐχουσης της μιμησεως πραγματωδες και δυσκολον, ἀλλ' ἐξηρκει φαια ἱματια συρουσι χιτωνια, πονηροις τε ἐιναι και πιστευεσθαι, was der heftige Feind des christlichen Mönchthums hinzuzusetzen nicht umhin konnte.

Miſſionäre für das Volk aus dem Volke ſelbſt zu bilden. Nachdem er an einem Sonntage um's Jahr 398 oder 399 in einer Hauptkirche zu Conſtantinopel, ohne Zweifel zum großen Erſtaunen der verſammelten feinen Byzantiner, welche die Gothen als Barbaren verachteten, den Gottesdienſt durch gothiſche Geiſtliche in gothiſcher Sprache hatte halten, die Bibel vorleſen und predigen laſſen, benutzte er dieſe merkwürdige Erſcheinung, um ihnen an einem ſo anſchaulichen Beiſpiele die umbildende und bildende Kraft des Chriſtenthums für die ganze menſchliche Natur nachzuweiſen, und ihnen Theilnahme an der Miſſionsſache einzuflößen. Er hielt eine auf uns gekommene Predigt voll Kraft der Begeiſterung über die Macht des Evangeliums und den Gang der göttlichen Menſchenerziehung [1]). Er ſagt hier unter andern, die Stelle Jeſ. 65, 25. anführend: „Wolf und Lamm ſollen weiden zugleich, der Löwe wird Stroh eſſen wie ein Rind." Der Prophet ſpricht hier nicht von Löwen und Lämmern, ſondern er ſagt uns voraus, daß, durch die Kraft der göttlichen Lehre beſiegt, der thieriſche Sinn der rohen Menſchen zu einer ſolchen Sanftmuth wird umgebildet werden, daß ſie ſich zu Einer Gemeinde mit den Mildeſten vereinigen. Und das habt ihr heute geſehen, die Wildeſten unter allen Menſchen zuſammenſtehend mit den Lämmern der Kirche, Eine Weide, Eine Hürde für Alle, Ein Tiſch Allen vorgeſetzt. (Was ſich entweder bezieht auf die gemeinſame Theilnahme an dem göttlichen

1) Die VIII. Hom. unter den zuerſt von Montfaucon herausgegebenen, Tom. XII. opp. Chrysostom.

Wort, das in gothiſcher und dann in griechiſcher Sprache vorgetragen worden, oder auf gemeinſame Communion.)

Schon beſchäftigten ſich gothiſche Geiſtliche mit Bibelſtudien. Es überraſchte den gelehrten Hieronymus zu Bethlehem (im J. 403), einen Brief von zweien Gothen, Sunnia und Fretela, zu empfangen, in welchem ſie ihn über mehrere in den Pſalmen ihnen auffallende Differenzen zwiſchen der gewöhnlichen lateiniſchen Ueberſetzung und der alexandriniſchen befragten, und Hieronymus beginnt ſeine Antwort [1]) mit den Worten: „Wer hätte es glauben, daß die barbariſche Zunge der Gothen nach dem reinen Sinn der hebräiſchen Urſchrift forſchen würde, und daß, während die Griechen ſchlafen oder vielmehr mit einander ſtreiten (nach einer andern Leſeart, es erachten), Deutſchland ſelbſt das göttliche Wort erforſchen würde [2])." Hieronymus konnte ſagen, daß die roth- und gelbhaarigen Gothen Kirchenzelte mit ſich führten, und deshalb vielleicht mit gleichem Glücke gegen die Römer kämpften, weil ſie auf dieſelbe Religion vertrauten [3]).

Es zeigte ſich der Einfluß des Chriſtenthums vielleicht auch auf Diejenigen, welche ſich ſelbſt noch nicht zum Chriſtenthum bekannten, als der weſtgothiſche Heer-

1) ep. 106. nach der Ausgabe von Vallarſi, nach andern Ausgaben ep. 98.

2) Quis hoc crederet, ut barbara Getarum lingua Hebraicam quaereret veritatem; et dormitantibus, immo contendentibus (oder contemnentibus) Graecis, ipsa Germania Spiritus sancti eloquia scrutaretur?«

3) ep. 107. ad Letam §. 2. Getarum rutilus et flavus exercitus ecclesiarum circumfert tentoria.

führer Alarich im J. 410 Rom einnahm und Todesschrecken überall verbreitete. Die Peters- und Paulskirche und die Märtyrerkapellen wurden allgemeine Zufluchtsstätten, und sie blieben mit allen ihren Schätzen und allen Menschen, welche dahin sich geflüchtet hatten, verschont mitten unter allen Greueln der Verwüstung. Keiner der Barbaren berührte diese Orte, ja sie selbst führten viele Unglückliche, mit denen sie Mitleid hatten, hierher, um dieselben in Sicherheit zu bringen. Heiden, welche alles Unglück der Zeit vom Christenthum abgeleitet hatten, und Christen, vereinigten sich hier zum Dank gegen Gott. „Wer nicht sieht — ruft Augustin darüber aus [1]) — daß dies dem Namen Christi, daß dies der christlichen Zeit verdankt werden muß, der ist blind, wer es sieht, und Gott nicht preiset, der ist undankbar, wer den Gott Preisenden hindern will, ist wahnsinnig. Fern sey es, daß ein Verständiger der Roheit der Barbaren dies verdanken sollte. Die wilden Gemüther der Barbaren zügelte, mäßigte Der auf wunderbare Weise, welcher lange vorher gesprochen: „So will ich ihre Sünde mit der Ruthe heimsuchen, und ihre Missethat mit Plagen, aber meine Gnade will ich nicht von ihnen wenden," Ps. 89, 33. 34.

1) De civitate Dei L. I. c. 7.

Zweiter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Kirchenverfaſſung, der Kirchenzucht und der Kirchenſpaltungen.

I. Die Geſchichte der Kirchenverfaſſung.

1. Das Verhältniß der Kirche zum Staate.

In dem Verhältniſſe der Kirche zum Staate ging mit dem Anfang dieſer Periode die bedeutendſte Veränderung vor, deren Folgen ſich auf alle Theile der Kirchenverfaſſung verbreiteten, und welche auf den ganzen kirchlichen Entwickelungsgang vielfach einwürkte. In der vorigen Periode ſtand die Kirche dem Staate als ein in ſich abgeſchloſſenes, unabhängiges Ganze gegenüber, gröſtentheils von dem Staate bekämpft. Auf alle Fälle war das Höchſte, was ſie vom Staate erwarten konnte, nur Duldung. Davon war die vortheilhafte Folge, daß die Kirche frei war in ihrer eigenen Entwickelung von innen heraus, daß ſich in dieſelbe keine fremdartige Macht ſtörend einmiſchen, und daß ſie ſelbſt nicht in die Verſuchung kommen konnte, ſich eine fremdartige Gewalt zur Vollziehung ihrer Zwecke anzueignen und in ein ihr fremdes Gebiet dadurch einzugreifen. Dagegen hatte nun aber auch die Kirche keinen unmittelbaren Einfluß auf die bürgerliche Geſellſchaft und die verſchiedenen Verhältniſſe derſelben. In dieſen war Vieles, was mit dem Geiſte, der die Kirche beſeelte, in Widerſpruch ſtand, der umbildende Einfluß, welchen das

Christenthum nothwendig auf Alles ausübt, was mit demselben in Berührung kommt, konnte sich hier noch nicht offenbaren. Nur mittelbar — und von dieser Seite freilich, wenn gleich sehr langsam, doch auf die sicherste und reinste Weise — konnte die Kirche auf den Staat einwürken, indem sie immer mehrere der Mitglieder desselben in sich herüberzog, und ihnen den Geist mittheilte, von dem aus alles besser werden mußte. Jedoch konnte dies freilich auch nicht einmal durch alle Mitglieder der Kirche geschehen, sondern nur durch diejenigen, welche der sichtbaren Kirche angehörend, zugleich durch ihre Gesinnung der unsichtbaren Kirche angehörten. Nur von diesen konnte die neue Schöpfung, welche der Geist des Christenthums hervorbringt, ausgehn, wie sie selbst allein diese Schöpfung in ihrem Inwendigen erfahren hatten. Mit dem Anfange dieser Periode trat aber die Kirche in ein ganz anderes Verhältniß zum Staate ein. Sie wurde nicht nur ein vom Staate als gesetzmäßig anerkanntes und geduldetes Ganze, was sie schon seit der Regierung Galliens bis auf die Diokletianische Verfolgung gewesen war, sondern der Staat selbst erklärte ihre Grundsätze für diejenigen, welchen sich Alles unterordnen sollte. Das Christenthum wurde nach und nach die herrschende Staatsreligion, wenn auch nicht ganz in demselben Sinne, in welchem es das Heidenthum gewesen war. Kirche und Staat bildeten von nun an zwei gegenseitig in einander eingreifende und in Wechselwürkung mit einander stehende Ganze. Der vortheilhafte Einfluß hiervon war, daß die Kirche nun auch ihre umbildende Einwürkung auf die Staatsverhältnisse ausüben konnte; aber das Maaß und die Beschaffenheit

ieſer Einwürkung war bedingt durch den Zuſtand des in-
ern Lebens in der Kirche ſelbſt. Die heilſame Einwür-
ung der Kirche läßt ſich auch in manchem Einzelnen
icht ganz verkennen, wenn gleich viel daran fehlt, daß
ieſe Einwürkung ſo mächtig geweſen wäre, als ſie hätte
yn müſſen, wenn hier Alles von dem Geiſte des ächten
hriſtenthums ausgegangen wäre, und der Staat ſich die-
m würklich untergeordnet hätte. Dagegen war aber
uch der große Nachtheil vorhanden, daß die bisher in
hrem Entwickelungsgang freie Kirche nun dem Einfluſſe
iner fremdartigen weltlichen Macht, der auf eine mannig-
ache Weiſe ſtörend und hemmend in denſelben eingreifen
onnte, ausgeſetzt war, und dieſe Gefahr mußte hier deſto
rößer ſeyn, je verderbter das Staatsleben, mit welchem
ie Kirche in dieſe Berührung eintrat, je mehr in dem-
elben geſetzloſe, despotiſche Willkühr vorherrſchte, welche
eine Schranken anzuerkennen wußte, und leicht alſo auch
n ihrer Einmiſchung in die kirchliche Entwickelung auf
ieſelbe Weiſe walten konnte, wie dies in dem oſtrömi-
chen Reiche würklich geſchah. Es liegt allerdings in dem
Weſen des Chriſtenthums, daß es ſich auch unter den
rückendſten irdiſchen Verhältniſſen fortpflanzen und durch
ie überwiegende Macht ſeines Geiſtes alle irdiſchen Schran-
en durchbrechen kann. So zeigte es ſich in dem heidni-
chen römiſchen und in dem perſiſchen Reiche. Der in of-
ener Feindſeligkeit dem Chriſtenthum entgegentretende Des-
otismus konnte das über alle irdiſche Gewalt erhabene
hriſtliche Freiheitsgefühl nur deſto mächtiger hervorrufen.
lber der Kirche gefährlicher wurde der Despotismus, nach-
em er in eine äußerlich freundſchaftliche Berührung mit

derſelben eingetreten war. Nun mußte einer von beiden Fällen eintreten, entweder mußte der ſich verbreitende Geiſt des Chriſtenthums — nicht durch eine plötzliche, in die Augen fallende Umwälzung —, ſondern durch ſeine Macht in der Geſinnung, welche weit mehr iſt, als jeder fleiſchliche Arm, nach und nach geſetzliche Ordnung an die Stelle despotiſcher Willkühr einführen — oder das Verderben des Staats miſchte ſich auch in die Kirche ein, wie dies in dem byzantiniſchen Reiche erfolgte. Ferner war nun auch für die Kirche die Verſuchung da, ſich eine fremdartige Macht zur Vollziehung ihrer Zwecke anzueignen. Dieſe Verſuchung liegt dem Menſchen nahe, ſobald nicht der Geiſt allein in ihm waltet, ſondern das Fleiſch in das Werk des Geiſtes ſich einmiſcht. Er ſieht nur auf den heiligen Zweck, den er zu verfolgen meint, und alle Mittel, welche dazu dienen, heißen ihm gut. Er bedenkt nicht, daß die Wahrheit ſelbſt, wenn ſie durch eine andre, als durch ihre eigne innere Macht, zu dem Menſchen gelangen ſoll, zur Lüge wird. Wie leicht konnten die Biſchöfe, in einem mehr oder weniger unweiſen oder durch Selbſtſucht geleiteten Eifer, verſucht werden, die Kaiſer, welche ſich zur katholiſchen Kirche bekannten, um Hülfe zum Siege deſſen, was ſie als reine Lehre anerkannten, und zur Unterdrückung ihrer Gegner anzuſprechen, da ja die ſyriſchen Biſchöfe in der vorigen Periode ſchon die Hülfe eines heidniſchen Kaiſers, des Aurelianus (ſ. oben Bd. I. Abth. III. S. 1014.), in einem ähnlichen Falle nachgeſucht hatten! Und hier wie immer ſtraft das Unrecht ſich ſelbſt. Indem die Kirche ihr eignes Weſen, auf deſſen Reinerhaltung ihre wahre Macht beruhet, vergißt und ver-

zwet; indem ſie eine fremdartige Macht für ihre Zwecke
rauchen will, macht ſie ſich ſelbſt dieſer dienſtbar. Das
t die Geſchichte der Kirche des oſtrömiſchen Reiches.

Jene große Veränderung in dem Verhältniſſe der
che zum Staate hatte ihren Grund in dem Uebertritt
r römiſchen Kaiſer zum Chriſtenthume. Da
Regenten ſich jetzt ſelbſt als Mitglieder der Kirche be-
chteten, und an den Angelegenheiten derſelben eigenen
theil nahmen, ſo war es ſchwer, daß ſie die rechten
änzen dieſes Antheils ſollten finden und dabei ihr Ver-
ltniß als Kaiſer zu ihren Unterthanen verleugnen kön-
n. Sie konnten verſucht werden, das Verhältniß, in
chem ſie als Heiden zu der heidniſchen Staatsreligion
landen, auf ihr Verhältniß zur chriſtlichen Kirche über-
ragen. Doch trat ihnen hier ein ſelbſtſtändiger Geiſt
: Kirche, wie er ſich in dem Laufe von dreien Jahrhun-
ten entwickelt und feſt geſtaltet hatte, entgegen, der ſie
dem Bewußtſeyn führen mußte, daß das Chriſtenthum
cht auf die Weiſe, wie das Heidenthum dem Politiſchen
tergeordnet werden könne. Es hatte ſich ja ſogar in
: Kirche, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, ein
ht aus dem Weſen des Evangeliums, ſondern aus der
rwechſelung der alt- und der neuteſtamentlichen Reli-
nsverfaſſung hervorgehender falſchtheokratiſcher Geſichts-
nkt ausgebildet, der von der Idee eines ſichtbaren, zum
eſen der Kirche gehörenden und ſie beherrſchenden Prie-
rthums aus, eine unchriſtliche Entgegenſetzung des Geiſt-
hen und des Weltlichen mit ſich führte, und der auch
cht dazu führen konnte, einen das Weltliche auf eine
lſche äußerliche Weiſe ſich unterordnenden Prieſterſtaat zu

bilden. Die Kaiser faßten ja eben den Gesichtspunkt von der Kirche auf, der ihnen durch die Ueberlieferung gegeben wurde, oder vielmehr, da sie, wenn man einen Valentinian I., der consequent Einen bestimmten Gesichtspunkt verfolgt zu haben scheint, ausnimmt, hier kein eigenes Urtheil hatten, so wurden sie unwillkührlich von dem herrschenden Geiste fortgerissen. Die ganze Kirchenverfassung, wie sie damals bestand, erschien ihnen gleich wie das Christenthum, selbst als ein göttliches, von der Stiftung durch Christus und die Apostel ausgegangenes Institut, an dem menschliche Willkühr nichts ändern durfte. Dazu kam nun noch, daß diese Kirchenverfassung sich gebildet hatte in einer Zeit, da die Kirche ein in sich abgeschlossenes Ganze war, das durch die Bischöfe regiert wurde.

Jener theokratische Gesichtspunkt herrschte auch bei dem Constantinus anfangs vor, und falls die Bischöfe sich nicht selbst durch ihre Streitigkeiten, und dadurch, daß sie die Macht des Staates für ihre Zwecke gebrauchen wollten, von ihm abhängig gemacht hätten, so hätten sie durch consequente Benutzung dieses Gesichtspunktes viel von ihm erlangen können, wie er in einem Rescript vom Jahre 314 auf Veranlassung einer Appellation von einem bischöflichen Gerichte an seinen kaiserlichen Ausspruch erklärte: Das Gericht der Bischöfe müsse so angesehen werden, als wenn Christus selbst richte [1]). Aber von der andern Seite schmeichelte es auch dem Constantinus, sich so anzusehen, als ob ihn Gott zum Herrn über das ganze römi-

1) »Sacerdotum judicium ita debet haberi, ut si ipse Dominus residens judicet.« S. Optat. Milev. de schismate Donatistar. f. 184.

je Reich gemacht habe, um Seine Verehrung durch ihn erall auszubreiten und zu fördern. Da er einſt in ſcherz-ſtem Tone bei einem Gaſtmahle zu den Biſchöfen ſagte, ch er ſey auf ſeine Weiſe ein Biſchof, nämlich ein Bi-hof über das, was außerhalb der Kirche liege; ſo wollte eben damit ſagen, daß ihn Gott zum Aufſeher über die ßerhalb der Kirche liegenden, d. h. die politiſchen Ver-ltniſſe gemacht habe, um dieſe nach dem Willen Gottes ordnen, Alles ſo einzurichten, daß ſeine Unterthanen zu em frommen Leben hingeleitet würden [1]). Die Strei-gkeiten der Biſchöfe über dogmatiſche Gegenſtände unter nander veranlaßten ihn, in Beziehung auf ſein Verhältniß

---

1) Dieſe Worte des Conſtantinus, welche Euſebius de vita Constantini IV, 24. anführt, wie er ſie aus dem Munde des Kaiſers bei der Tafel vernommen hatte, haben an und für ſich ſo große Bedeutung nicht, denn es iſt ja nur ein Wortſpiel des Scherzes, aus dem ſich keine kirchenrechtliche Theorie ableiten läßt, eine ſcherzhafte Benutzung der Doppelſinnigkeit des griechiſchen Wortes ἐπισκοπος, da dies insbeſondere ein Kirchenamt und überhaupt einen Aufſeher bezeichnen kann: »ὡς ἀρα εἰη και αὐτος ἐπισκοπος, ἀλλ' ὑμεις μεν των ἐισω της ἐκκλησιας, ἐγω δε των ἐκτος ὑπο θεου καθεσταμενος ἐπισκοπος ἀν ειην.« Euſebius, der am beſten wiſſen konnte, in welchem Sinne Conſtantinus dies gemeint hatte, verſteht unter dem ἐκτος της ἐκκλησιας nur den Staat, inſofern Conſtantin eine ſolche Aufſicht über ſeine Unterthanen führte, daß er ſie, ſo viel in ſeinen Kräften ſtand, zu einem frommen Leben antrieb: ἀκολουθα δ' ὁυν τῳ λογῳ διανοουμενος, τους ἀρχομενους ἀπαντας ἐπισκοπει, προυτρεπε τι ὁση πιρ ἀν δυναμις τον ἐυσεβη μεταδιωκειν βιον. Und nach dieſem Sinne ſpricht er ſich ja auch über den von Gott ihm anvertrauten Beruf in ſeinen andern öffentlichen Erklärungen aus. S. den erſten Abſchnitt.

zur Kirche, aus dieſem Berufe manche Folgen abzuleiten, an die er urſprünglich nicht gedacht hatte. Er ermahnte ſie zur Eintracht, und da ſeine Ermahnungen keinen Eingang fanden, wandte er zur Vereinigung der ſtreitenden Partheien das Mittel an, welches ihm die Herrſchaft über das ganze römiſche Reich in die Hand gab. Er berief eine Verſammlung von Biſchöfen aus allen Theilen deſſelben zuſammen, um für alle Chriſten ſeines Reiches eine Entſcheidung zu geben [1]). Die Beſchlüſſe dieſer Synoden wurden unter kaiſerlicher Autorität bekannt gemacht, und erhielten dadurch eine politiſche Bedeutung; nur diejenigen, welche dieſelben annahmen, konnten alle Vorrechte der vom Staate begünſtigten katholiſchen Chriſten genießen, und endlich kamen ſogar bürgerliche Strafen gegen diejenigen, welche ſich denſelben nicht unterwerfen wollten, hinzu.

Da nun die Kaiſer zur Verſammlung dieſer Concilien und zur Vollziehung ihrer Beſchlüſſe ſo viel mitwürken mußten, ſo konnte es ihnen natürlich nicht gleichgültig ſeyn, welche der ſtreitenden Partheien ſie durch ihre Macht unterſtützen ſollten. Mogten ſie es auch in der Theorie noch ſo ſtark ausſprechen, daß nur die Biſchöfe über die Lehre

1) Euſebius von Cäſarea, der Hofbiſchof, deſſen Anſicht aber nicht als die damals allgemein herrſchende dargeſtellt werden kann, leitet die Befugniß dazu daraus ab, daß dem Kaiſer von Gott eine allgemeine Aufſicht über die ganze Kirche anvertraut worden, wie die Biſchöfe die Aufſicht über die beſondern Kirchenſprengel, ein gewiſſes allgemeines Epiſkopat im Verhältniß zu den einzelnen Bisthümern: *νόμῳ τις κοινος ἐπισκοπος ἐκ θεου καθεσταμενος, συνοδους των του θεου λειτουργων συνεχοντι.* De vita Constantini L. I. c. 44.

zu entscheiden hätten, so waren doch die menschlichen Leidenschaften mächtiger als theoretische Formeln. Wenn gleich jene Concilien das Organ der Entscheidung für die Stimme des göttlichen Geistes seyn sollten, so hatte doch der byzantinische Hof schon im voraus darüber entschieden, welche Parthei als fromm und welche als gottlos anzusehen sey, mogte es nun gelungen seyn, für irgend ein dogmatisches Interesse den Hof zu gewinnen [1]), oder sey es, daß derselbe eine von den streitenden dogmatischen Partheien nur aus Haß gegen den an ihrer Spitze stehenden Mann verfolgte, daß das Dogmatische zum Mittel dienen mußte, um persönliche Leidenschaften zu befriedigen [2]). Es brauchten die Kaiser keine Gewalt gegen die Bischöfe anzuwenden; sie konnten doch durch mittelbaren Einfluß stark genug einwürken auf die Gemüther aller Derjenigen, welchen das weltliche Interesse mehr galt, als die Sache der Wahrheit, oder welche von menschlichen Rücksichten noch nicht frei waren. War es doch nur der Einfluß des Kaisers Constantinus, welcher die orientalischen Bischöfe auf dem Concil zu Nicea bewog, sich eine dogmatische Formel aufdringen zu lassen, die ihnen verhaßt war, und der sie sich freilich auch bald

1) Wie man vor der Versammlung des Concils zu Nicea den Kaiser Constantin zu überreden gewußt hatte, daß die arianische Lehre eine Lästerung gegen die Gottheit Christi enthalte, und daß das ὁμοούσιον durchaus erfordert werde, um die Würde der letzteren zu behaupten.

2) Wie auf dem ersten ephesinischen Concil die Rachsucht einer den kaiserlichen Hof beherrschenden Pulcheria die dogmatischen Streitigkeiten als Mittel gebrauchte, um den Patriarchen Nestorius von Constantinopel zu stürzen.

wieder zu entledigen suchten. Der Kaiser Theodosius II. erklärte dem ersten ephesinischen Concil, daß, wer nicht zu den Bischöfen gehöre, sich in die kirchlichen Verhandlungen nicht mischen dürfe [1]), und es mogte ihm selbst Ernst seyn mit dieser Erklärung; aber er wurde von einer mächtigen Hofparthei, welche wieder mit einer Parthei der Bischöfe in Verbindung stand, fortgerissen, und er mußte ihr Werkzeug werden. Der fromme und freimüthige Abt Isidorus von Pelusium schrieb dem Kaiser, daß keine Heilung für die Uebel der Kirche da sey, wenn er nicht dem Dogmatisiren seiner Hofleute steuere [2]) — und der Erfolg bewies, wie sehr er Recht hatte.

Zwar erklärten sich einzelne kräftige Stimmen gegen diese Vermischung des Politischen und Geistlichen [3]), wie Hilarius von Poitiers schön sprach zu dem Kaiser Constantius: „Deshalb regiert und wacht ihr, auf daß Alle der süßen Freiheit genießen. Die Ruhe der Kirche kann auf keine andere Weise wieder hergestellt, ihre Zerrissenheit auf keine andere Weise geheilt werden, als wenn Alle, frei von aller Knechtschaft, ganz nach ihrer Ueberzeugung leben können. Wenn auch für den wahren Glauben solche Gewalt angewandt würde, so würden euch die Bischöfe entgegen treten und sprechen: Gott ist der Herr des

---

1) ἀθεμιτον, τον μη του καταλογου των ἁγιωτατων ἐπισκοπων τυγχανοντα τοις ἐκκλησιαστικοις σκεμμασιν ἐπιμιγνυσθαι. S. die sacra Theodos. II. in den Akten dieses Concils.

2) Isidor. Pelusiot. L. I. ep. 311. παρεξειας τουτοις θεραπειαν, ἐι παυσειας των δογματισμων τους σους διακονους.

3) Vergl. die S. 69. in dem ersten Abschnitte angeführten Beispiele.

Weltalls, er bedarf keines erzwungenen Gehorſams, er verlangt kein erzwungenes Bekenntniß. Er will keine Heuchelei, ſondern aufrichtige Verehrung [1]).“ Aber dieſe einzelnen Stimmen konnten doch gegen die Menge nichts ausmachen, und ſie kamen gröſtentheils von denjenigen, welche gerade unter dem Drucke ſich befanden. Da nun ſo viel davon abhing, daß eine Parthei die Stimme des Kaiſers für ſich hatte, ſo geſchah es daher, daß alle Künſte angewandt wurden, um dieſe zu gewinnen, und alles Verderben des byzantiniſchen Hofes in das Innere der Kirche ſich einmiſchte, daß Hofpartheien dogmatiſche Partheien wurden und umgekehrt. Kaiſerliche Kammerherren (cubicularii), Eunuchen, Hofküchenmeiſter [2]) disputirten über Glaubensformeln, und wollten ſich zu Richtern in theologiſchen Streitigkeiten aufwerfen. Und demſelben Wechſel, welchem die Hofpartheien unterworfen waren, wurde das, was als Lehre in der Kirche gelten ſollte, unterworfen. Endlich gab der nur kurze Zeit regierende Uſurpator Baſiliskus, im J. 476, das dem Geiſte des byzantiniſchen Hofes ganz entſprechende Beiſpiel, Veränderungen in den herrſchenden Kirchenlehren durch kaiſerliche Edikte hervorbringen, dogmatiſche Streitigkeiten dadurch entſcheiden zu wollen, und dieſes Beiſpiel wurde bald durch andere Kaiſer, durch einen Zeno, einen Juſtinian, nur zu begierig

1) Ad Constantium L. I.

2) Wie jener ἀρχιμαγειρος, welcher vom Hofe des Kaiſers Valens abgeſandt wurde, um den Baſilius von Cäſarea zu überreden, daß er ſich gegen die Hofdogmatik nicht auflehnen ſollte. S. Gregor. Naz. orat. XX. f. 348. Theodoret. hist. eccles. L. IV. c. 19.

befolgt. Dieſe Verſuche, durch kaiſerliche Befehle die Gewiſſen zu beherrſchen, wurden neue Quellen vielfacher Zerrüttung für die griechiſche Kirche. Freilich konnte das von außenher Aufgedrungene, was dem dermaligen Entwicklungsgang der Kirche ganz fremd war, keinen Beſtand gewinnen, aber es konnte doch immer nicht ohne gewaltſame Criſis wieder ausgeſtoßen werden. Belege zu dem Geſagten wird uns die Geſchichte der Lehrſtreitigkeiten geben. Die griechiſche Kirche giebt hier ein abſchreckendes Beiſpiel für alle Jahrhunderte; unabhängiger entwickelte ſich im Ganzen die abendländiſche Kirche, da jenes theokratiſche Princip in derſelben mehr Macht erhielt, da das vorherrſchende Anſehn der römiſchen Biſchöfe ein gewiſſes Gegengewicht gegen die Einmiſchung des Staates bildete, und da der mehr ſtarre und feſte, weniger bewegliche Geiſt der abendländiſchen Kirche auch zur Einmiſchung einer fremden Macht nicht ſo viele Veranlaſſung gab.

Wir verfolgen nun das Verhältniß der Kirche zum Staate mehr in's Einzelne.

Der Staat theilte jetzt auch die Sorge für den Unterhalt der Kirchen. Mehr als durch alles andere wurde in dieſer Hinſicht dadurch gewürkt, daß Conſtantin den Kirchen ein Recht, das ſie wohl ſchon hin und wieder ſtillſchweigend ausgeübt hatten [1]), durch beſtimmte Geſetze

1) Denn wir finden ja unter den Verfolgungen im dritten Jahrhundert Spuren davon, daß man der Kirche ihre Grundſtücke, die ſie wohl nur auf ſolche Weiſe erlangt haben konnte, zu entreißen ſuchte. Vergl. das Edikt des Gallien. Und Alexander Severus hatte ſchon den Chriſten zu Rom einen öffentlichen Platz als ihnen rechtmäßig gehörend zuerkannt, ſ. Aelii Lampridii vita c. 49.

te ausdrücklich zusicherte; das Recht, Erbschaften anzu-
hmen, welches im römischen Reiche nur ein vom Staate
sdrücklich dazu befugtes Gemeinwesen ausüben konnte.
in solches Gesetz erließ Constantin im J. 321; er gab
ier nicht einmal das Interesse der Kirche, sondern die
unverletzbare Heiligkeit des letzten Willens als
rund an [1]).

Theils der Eifer für die Sache der Kirche, theils der
ahn, daß solche Schenkungen als opus operatum etwas
r Gott besonders Verdienstliches seyen, und daß man
durch manche Sünden wieder gut machen könne — bei-
es zusammen genommen verschaffte den Kirchen besonders
großen Städten [2]) sehr bedeutende und zahlreiche Schen-

1) Cod. Theodos. L. XVI. Tit. II. §. 4.

2) Ammianus Marcellinus spricht L. XXVII. c. 3. von den großen Reichthümern, welche die römischen Bischöfe den Schenkungen der Matronen verdankten. Seine Schilderung zeigt, wie sehr schon die Bischöfe der Welthauptstadt unter den Reichthümern und in dem Glanze ihrer Kirche ihren geistlichen Charakter vergaßen und verleugneten. Er sagt, man dürfe sich nicht darüber wundern, daß die Bewerber um das römische Bisthum Alles aufböten, um dasselbe zu erlangen, »cum id adepti futuri sint ita securi, ut ditentur oblationibus matronarum procedantque vehiculis insidentes, circumspecte vestiti, epulas curantes profusas, adeo ut eorum convivia regales superent mensas« Er sagt, sie könnten glücklich seyn, wenn sie dem Beispiele mancher Provinzial-bischöfe nachfolgten, welche durch ihre sparsame, dürftige Lebensweise sich Gott und allen seinen wahren Verehrern als reine Menschen empföhlen. So spricht der Heide. — Aehnlich schildert Gregor. von Nazianz den Staat, welchen die Bischöfe zu Constantinopel zu machen pflegten, wie sie in ihrer Tafel, in der Pracht und dem Gefolge, mit dem sie einherfuhren, mit den Ersten des Staats wett-

kungen. Die Reichthümer der Kirche ließen aber freilich auch oft die Biſchöfe der großen Städte, was das Weſen ihres Berufs ſey, vergeſſen, und oft wurden unwürdige Mittel von weltlich geſinnten Geiſtlichen angewandt, um die Vermächtniſſe zum Beſten der Kirchen zu vermehren. Weshalb der Kaiſer Valentinianus I. manche Beſchränkungen zu dieſem Rechte hinzufügte, und ausgezeichnete Kirchenlehrer klagten nicht ſowohl über dieſe Beſchränkungen, ſondern darüber, daß die Geiſtlichen ſie verdient hätten [1]).

Aber auch hier muß man, wie in den Erſcheinungen der Kirche dieſer Zeit überhaupt, Licht und Schatten wohl mit einander vergleichen. Wir ſehen von der andern Seite fromme Biſchöfe aus chriſtlichem Antriebe auf Vermächtniſſe Verzicht leiſten, welche ſie nach allen bürgerlichen Rechten hätten annehmen können. Ein Bürger zu Kar-

---

eiferten (orat. XXXII. f. 526.). Daher denn auch Männer, welche, wie es Biſchöfen ziemt, leben wollten, ein Gregor von Nazianz, ein Chryſoſtomus dem Geſchmack Vieler zu Conſtantinopel nicht zuſagten.

1) S. Hieronym. in dem berühmten Briefe an den Nepotianus ep. 52., in welchem er das Verderben der Geiſtlichen der Beſtimmung ihres Berufs entgegenſetzt, »nec de lege conqueror; sed doleo cur meruerimus hanc legem.« Dem Hieronymus ſchwebte, wenn er von dem Verderben der Geiſtlichen ſprach, wohl beſonders, was er in Rom geſehen hatte, vor Augen (ſ. ep. 22. ad Eustochium §. 28.), wo er von den in den Häuſern der reichen Matronen herumlaufenden und nur Geſchenke von ihnen zu erpreſſen ſuchenden Geiſtlichen eine traurige Schilderung macht. Si pulvillum viderit, si mantile elegans, si aliquid domesticae suppellectilis, laudat, miratur, attrectat et se his indigere conquerens, non tam impetrat quam extorquet, quia singulae metuunt, veredarium urbis offendere.

thago vermachte, da er keine Kinder zu erhalten erwartete, alle seine Güter, indem er sich nur den Nießbrauch vorbehielt, der Kirche. Da er aber Kinder erhielt, so gab ihm Aurelius wider sein Erwarten Alles zurück, „denn er konnte es behalten — sagt Augustin, der dies erzählt [1]) — nach bürgerlichem Rechte, aber nicht nach dem Himmelsrechte.“ Und Augustinus selbst, der freilich von Manchem deshalb getadelt wurde, daß er die Kirche so wenig bereichere, erklärte: „Wer mit Enterbung seines Sohnes die Kirche zur Erbin einsetzen will, möge einen Andern suchen, der die Erbschaft annehme, nicht den Augustinus, ja vielmehr gebe es Gott, daß er Keinen finde [2]).“

1) Sermo 356. §. 5.

2) So hatte ein Bonifacius aus der Zunft der naviculariі, welche die Verpflichtung hatten, auf ihren Schiffen das Getreide nach Rom, Constantinopel, Alexandria zu fahren, die Kirche zu Hippo zur Erbin eingesetzt; Augustin aber wies die Erbschaft zurück, weil sonst im Fall eines Schiffbruchs die Kirche entweder durch eine gerichtliche Untersuchung mit Anwendung der Folter gegen die Schiffsknechte hätte beweisen müssen, daß das Unglück unverschuldet sey, oder sie hätte den Schaden der Staatskasse ersetzen müssen. Was das Erste betrifft, so ziemte es nach Augustins Meinung der Kirche nicht, die aus den Wellen Geretteten der Folter Preis zu geben. Was das Zweite betrifft, so konnte die Kirche das Geld dazu nicht haben: „denn es ziemt dem Bischof nicht — sagt Augustinus — Geld aufzusammeln und die Hand des Bettlers zurückzuweisen. Possidius erzählt in dem Leben des Augustinus c. 24., daß dieser keine Vermächtnisse annahm, welche irgendwie den Verwandten dessen, der das Vermächtniß gemacht hatte, zum Nachtheil gereichten. Ein angesehener Bürger aus Hippo hatte der Kirche ein Grundstück vermacht, sich nur den Nießbrauch vorbehaltend. Nachher reute es ihn, er

Und wenn es beſonders in den größeren Hauptſtädten manche Biſchöfe gab, welche die großen Einkünfte ihrer Kirchen nur gebrauchten, um Staat und Glanz um ſich her zu verbreiten, ſo leuchten dagegen andere Biſchöfe hervor, welche, ſelbſt nur dürftig lebend, Alles, was ſie erübrigen konnten, für Wohlthätigkeitsanſtalten verwandten. Allerdings konnten die Biſchöfe große Einkünfte wohl zu guten Zwecken gebrauchen, denn nicht allein hatten ſie die Koſten für die Erhaltung der Kirchen, des Gottesdienſtes, den Unterhalt der Geiſtlichen, die Ernährung der in den großen Städten, wie Conſtantinopel, ſehr zahlreichen und wohl oft nur zu ſehr in der Trägheit begünſtigten Armen zu tragen, ſondern auch überhaupt die Anſtalten zur Aufnahme der Fremden (ξενωνες) [1], die Armenanſtalten (πτωχοτροφια) [2], die Verſorgungsanſtalten für hülfloſe Greiſe (γηροκομεια), die Kranken- und Waiſenhäuſer (die νοσοκομεια und ὀρφανοτροφια) gingen von

erbat ſich die Schenkungsurkunde zurück, und ſchickte dafür eine Summe Geldes. Aber Auguſtinus ſchickte beides zurück, indem er erklärte, daß die Kirche nicht erzwungene, ſondern nur aus freier Geſinnung kommende Gaben haben wolle.

1) Von ξενων: ἐστι κοινον οἰκημα, ὑπο της ἐκκλησιας ἀφωρισμενον. Chrysost. in act. ap. hom. 45. am Schluß. Von denſelben als einer alten Einrichtung in der Kirche, obgleich der Name neu. Augustin. Tractat. 97. in Joh. §. 4. Xenodochia postea sunt appellata novis nominibus, res tamen ipsae et ante nomina sua erant et religionis veritate firmantur.

2) Dieſe Armenanſtalten unter der Aufſicht von Geiſtlichen, auch Mönchen, οἱ κληρικοι των πτωχειων. Conc. Chalc. canon. 8.

den Kirchen aus, und ſie mußten die Koſten für die Erhaltung derſelben beſtreiten. Berühmt war die große Anſtalt des Biſchofs Baſilius von Cäſarea, die Baſilias, im vierten und fünften Jahrhundert, eine Anſtalt zur Aufnahme von Fremden und zur Heilung und Pflege von Kranken aller Art, in welcher alles zum Nutzen und zur Erleichterung und Bequemlichkeit derſelben Erforderliche zuſammen zu finden war, in welcher die Aerzte für die Anſtalt wohnten, mit welcher Werkſtätten für alle Handwerker, deren Gewerbe in derſelben gebraucht wurden, verbunden waren [1]), ſo daß Gregor von Nazianz in ſeiner Leichenrede auf den Baſilius [2]) dieſe Anſtalt eine Stadt im Kleinen nennen konnte. Auch auf dem Lande hatte Baſilius ſolche Armenhäuſer anlegen laſſen, immer eins für jeden Landkirchenſprengel (die συμμοριαι), welcher unter einem Landbiſchof ſtand, und dieſer führte die Aufſicht über eine ſolche Armenanſtalt [3]). Der Biſchof Theodoret von Kyros, der einen vermöge ſeiner Lage armen Kirchenſprengel hatte, konnte doch ſoviel erübrigen, daß er zum Beſten der Stadt Säulengänge, zwei große Brücken erbauen, einen Canal aus dem Euphrat in die Stadt, welche bisher des Waſſers ermangelte, leiten ließ, daß er die öffentliche Badeanſtalt, welche für die Geſundheit in dieſen heißen Gegenden ſo wichtig war, verbeſſerte [4]).

Zu den Begünſtigungen, welche der Staat, um die

1) S. Basil. Caesareens. ep. 94. und Sozom. VI, 34.

2) S. deſſen orat. 30. und 27.

3) Basil. ep. 142. 43.

4) S. Theodoret. ep. 81.

Zwecke der Kirche zu fördern, ihr ertheilte, gehört die Befreiung der Geiſtlichkeit von gewiſſen Staatslaſten (munera publica, λειτουργιαι). Solche trafen theils gewiſſe Claſſen der Bürger, theils waren ſie an einen gewiſſen Güterbeſitz geknüpft. Mit dieſen Staatslaſten ſtand nun großentheils die Uebernahme ſolcher Geſchäfte und Verrichtungen in Verbindung, welche mit dem Weſen des geiſtlichen Berufs unvereinbar waren. Deshalb hatte man in der vorigen Periode, da man auf eine Begünſtigung der Geiſtlichkeit von Seiten des Staats nicht rechnen konnte, das Geſetz gegeben, daß kein zu irgend einer Art von Staatslaſten Verpflichteter (kein seculo obstrictus) zum Geiſtlichen ordinirt werden dürfe [1]). Da nun aber die Kirche durch Conſtantin von ihren bisherigen Beſchränkungen befreiet wurde, ſo konnte man hoffen, auch für die Geiſtlichen eine ſolche Begünſtigung erhalten zu können, wie ſie den heidniſchen Prieſtern, Aerzten, Rhetoren bewilligt wurde. Würklich verordnete Conſtantin durch ein Geſetz vom J. 319, nachdem er zum Theil ſchon vor dem J. 313 den Geiſtlichen eine gewiſſe Exemtion bewilligt hatte, daß ſie von allen Staatslaſten frei ſeyn ſollten [2]). Dieſe unbedingte Befreiung der Geiſtlichen von jenen Staatslaſten mußte aber für Kirche und Staat die Quelle vieler Uebel werden, denn es war davon die natürliche Folge, daß nun Viele ohne irgend einen inneren Beruf für das geiſtliche

1) Da nämlich Tertullian, praescript. c. 41., den Häretikern zum Vorwurf macht, daß ſie seculo obstrictos anſtellten, ſo läßt ſich daraus ſchließen, daß dies in der herrſchenden Kirche verboten war.

2) Cod. Theodos. L. 16. Tit. II. l. 2.

Amt und ohne irgend eine Tüchtigkeit für ein ſolches, blos um dieſe Exemtion zu erlangen, zu Geiſtlichen ſich ordiniren ließen, wodurch viele der Schlechteſten zur Verwaltung des heiligſten Berufs kamen [1]), — ſo wie dem Staatsdienſte dadurch viele Brauchbare entzogen wurden. Der Kaiſer Conſtantin ſuchte bei dieſer Colliſion nur das Intereſſe des Staats ſicher zu ſtellen, an das wahre Beſte der Kirche konnte er hier um ſo weniger denken, da er dieſes, wie er in dieſem Geſetze ſelbſt an den Tag legt, ſo wenig kannte. Durch ein Geſetz vom J. 320, welches ſchon ein früheres vorausſetzt, verordnet er, daß in's künftige Keiner aus einer Decurionenfamilie, kein mit hinreichendem Vermögen Verſehener, Keiner, der zur Erfüllung jener Staatspflichten geeignet ſey, zu dem geiſtlichen Stande ſeine Zuflucht nehmen, daß überhaupt nur an die Stelle der verſtorbenen Geiſtlichen neue gewählt werden ſollten [2]), und zwar Solche,

1) Vergl. was Athanaſius hist. Arianorum ad Monachos §. 78. von den Heiden ſagt, welche aus den erſten ſenatoriſchen Familien zum Chriſtenthum übertraten, um als Geiſtliche die »ταλαιπωρος λειτουργια« zu erhalten. Basil. Caesar. ep. 54. Von Solchen, welche zu niederen geiſtlichen Stellen auf dem Lande ſich ordiniren ließen, um nur der Verpflichtung zum Kriegsdienſte zu entgehen, »των πλειστων φοβῳ της στρατολογιας ἐιςπεσοντων ἑαυτους τῃ ὑπηρεσιᾳ.« Vergl. auch die Akten des Prozeſſes gegen den Biſchof Antoninus von Epheſus in Palladius Lebensgeſchichte des Chryſoſtomus, opp. Ed. Montfauc. T. XIII., wo es vorkommt, daß jener Metropolit biſchöfliche Stellen an ſolche verkaufte, welche durch die biſchöfliche Ordination nur Befreiung von den läſtigen Curialgeſchäften zu erhalten ſuchten.

2) Was aber dieſe allerdings zu zahlreiche Vervielfältigung der Geiſtlichen beförderte, war theils die Menge und Größe der äußerlichen Vortheile, durch welche jetzt der geiſtliche

welche nur ein geringes Vermögen besäßen, und zur Uebernahme jener Staatslasten nicht verpflichtet wären. Es sollten diejenigen, welchen solche Verpflichtungen oblägen, wenn sie in den geistlichen Stand sich eingeschlichen hätten, mit Gewalt zu ihrem vorigen Stande zurückgebracht werden, wofür Constantin diesen sonderbaren Grund anführt: „denn die Reichen müßten die Lasten der Welt tragen, die Armen durch die Reichthümer der Kirchen erhalten werden“ [1]), als ob das die Bestimmung der Kirchengüter und der Kirchenämter wäre! Diese Beschränkung war aber auch eine unbillige, wie der Grund, der für dieselbe angeführt wurde, ein falscher, denn es konnte ja gerade auch unter den höheren Ständen der Provinzen zu dem geistlichen Amte innerlich berufene und geeignete Männer geben, und diese wurden durch ein solches Gesetz ausgeschlossen. Doch es mußte von selbst bei dem mächtigen Einflusse der Geistlichen am Hofe unter den christlichen Kaisern oft geschehen, daß solche Gesetze umgangen wurden, oft zum Nachtheile der Kirche. Auch fand hier bald in den Gesetzen ein Schwanken statt, man suchte Auskunftsmittel, um weder das Interesse des Staats noch das Interesse der Kirche zu verletzen — und es wurde endlich das Gesetz gegeben, daß diejenigen, welche solche Staatslasten zu tragen hätten, bei dem Eintritt in den geistlichen Stand

Stand für so viele durchaus nicht geistlich Gesinnte anziehend wurde, theils das Vorhandenseyn so mancher Kirchenämter, zu deren Erfüllung es nur der äußerlichen liturgischen Verrichtungen bedurfte.

1) S. Cod. Theodos. L. 16. Tit. II. l. 6. opulentos enim saeculi subire necessitates oportet, pauperes ecclesiarum divitiis sustentari.

ihre Güter an Andere abtreten sollten, welche die Verpflichtungen statt ihrer erfüllen könnten. Es wurde mit Recht dabei als Grund angegeben, daß, wenn es ihnen wirklich mit demjenigen, was sie vorgeben, Ernst sey, sie das Irdische verachten müßten. Es fehlte aber gewiß viel daran, daß dieses Gesetz strenge beobachtet worden wäre [1]).

Der Staat räumte der Kirche eine besondere Gerichtsbarkeit ein, indem er das, was schon vorher in derselben bestand, in gesetzlicher Form anerkannte. Es war von Anfang in den christlichen Gemeinden üblich gewesen, daß die Streitigkeiten der Mitglieder nicht vor heidnische Tribunale gebracht, sondern in ihrer Mitte selbst ausgemacht wurden. Das paßte zu dem gegenseitigen brüderlichen Verhältnisse der Christen, und schon in den jüdischen Synagogen war dies beobachtet worden. Paulus hatte dies Verfahren ja ausdrücklich gefordert, indem er sein Bedauern darüber äußerte, daß überhaupt solche Streitigkeiten unter den Christen statt fänden. Als die bischöfliche Kirchenregierung sich ausgebildet hatte, wurde es ein Theil der bischöflichen Amtsverwaltung, diese Streitigkeiten zu entscheiden. Doch bisher galt der Ausspruch der Bischöfe nur in so weit beide Partheien sich freiwillig demselben unterwarfen. Constantin machte den Ausspruch der Bischöfe, wenn beide Partheien einmal übereingekommen wären, sich an ihren Richterstuhl zu wenden, rechtskräftig, so daß von demselben keine Appellation statt finden sollte [2]). Dadurch kamen viele fremdartige Geschäfte zu dem bischöflichen Amte. Bischöfe

1) S. die Gesetze v. J. 383. in dem Titulus de Decurionibus.

2) Sozom. L. I. c. 9.

von geistlicher Gesinnung klagten darüber, daß sie den Beschäftigungen mit den göttlichen Dingen, denen sie sich nach ihrer Herzensneigung am liebsten hingäben, so viele Zeit entziehen müßten, um sich in die Untersuchung weltlicher Händel zu versenken [1]). Sie hatten auch dabei manchen Verdruß, denn wenn sie auch noch so unpartheiisch richteten, so setzten sie sich doch manchen Beschuldigungen von Seiten derjenigen aus, denen es nur um ihren Vortheil zu thun war, und welche, wenn die Entscheidung des Bischofs gegen ihr Interesse ausfiel, es ihnen nicht verzeihen konnten, daß sie sich, ohne appelliren zu dürfen, einem

1) Da dem schon alten Bischof Augustinus von zweien afrikanischen Concilien einige theologische Arbeiten aufgetragen worden, machte er mit seiner Gemeinde aus, daß er, um diese vollenden zu können, fünf Tage in der Woche von ihnen mit Geschäften verschont bliebe. Es wurde ein förmliches Protokoll (gesta ecclesiastica) über das, was ihm die Gemeinde zugestanden, aufgenommen; aber bald wurde er wieder bestürmt, so daß er sagen mußte: »ante meridiem et post meridiem occupationibus hominum implicor.« (S. die gesta ecclesiastica Augusti. ep. 213.) In der griechischen Kirche mag es doch wohl geschehen seyn, daß Bischöfe, sey es, um durch andere Arten der Thätigkeit mehr Segen zu stiften, oder aus Trägheit, diese Geschäfte Bevollmächtigten aus ihrer Geistlichkeit übertrugen. Wenigstens führt dieses Sokrates beiläufig von einem zu ascetischer Zurückgezogenheit geneigten Bischof Silvanus von Troas aus den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts an, ohne zu sagen, daß dies etwas Ungewöhnliches gewesen sey. Da dieser fromme Bischof aber wahrnahm, daß die Geistlichen, denen er diese Geschäfte übertragen hatte, Gewinn dadurch zu machen suchten auf Kosten des Rechts, so übertrug er einem gerechtigkeitsliebenden Laien die Untersuchung. Socrat. VII, 37.

ungünſtigen Urtheilsſpruche unterwerfen mußten [1]). Doch trugen ſie, ſo ſchwer es ihnen wurde, dieſe unter den damaligen Verhältniſſen mit ihrem Berufe verbundene Laſt aus Liebe zu ihrer Gemeinde mit der Selbſtverleugnung, welche ein Auguſtinus offenbart, indem er aus vollem Herzen die Worte des 119. Pſ. v. 115. (wie ſie nach der alexandriniſchen Ueberſetzung lauten) ausruft: „Weichet von mir, ihr Boshaftigen, ich will erforſchen die Gebote meines Gottes," und indem er ſodann ſagt: „Die Schlechtgeſinnten üben uns, die Gebote Gottes zu beobachten; aber ſie rufen uns ab von der Erforſchung derſelben (von dem Studium der heiligen Schrift), nicht allein, wenn ſie verfolgen oder mit uns ſtreiten wollen, ſondern auch, wenn ſie uns gehorchen und uns ehren, und ſie doch uns nöthigen, mit der Unterſtützung ihrer ſündhaften und ſtreitſüchtigen Begierden uns zu beſchäftigen, und wenn ſie von uns fordern, daß wir unſere Zeit ihnen opfern, oder wenn ſie wenigſtens die Schwachen drücken und ſie nöthigen, ihre Angelegenheiten zu uns zu bringen. Zu welchen wir nicht zu ſagen wagen: Sag', Menſch, wer hat mich zum Richter oder Erbſchlichter über euch gemacht? denn der Apoſtel hat für ſolche Angelegenheiten kirchliche Richter eingeſetzt, indem er den Chriſten vor dem bürgerlichen Gerichte zu prozeſſiren verbot." Solche Biſchöfe konnten freilich auch dieſe Gelegenheit benutzen, um die Gemeindeglieder genau kennen zu lernen, den Geiſt der Eintracht

1) S. Augustin. in ψ. 25. §. 13. T. IV. f. 115. »Etsi jam effringi non potest, quia tenetur jure forte non ecclesiastico, sed principum seculi, qui tantum detulerunt ecclesiae, ut quidquid in ea judicatum fuerit, dissolvi non possit.«

unter ihnen zu verbreiten und mancherlei praktiſche Ermahnungen zu rechter Zeit unter ihnen auszuſtreuen. Aber den weltlich geſinnten Biſchöfen war es eine willkommene Gelegenheit, ſich mehr allen fremdartigen weltlichen Händeln als den Angelegenheiten ihres geiſtlichen Berufs hinzugeben, und dieſe konnten auch durch unreine Triebfedern bei der Entſcheidung dieſer Streitigkeiten ſich leiten laſſen.

In manchen Fällen zeigte es ſich, daß die ſich bildende Hierarchie gegen den politiſchen Despotismus ein heilſames Gegengewicht leiſten konnte. Manchen Einfluß erhielten die Biſchöfe in dieſer Hinſicht von dem Geſichtspunkte aus, von welchem die äußere Kirche und deren Repräſentanten den Menſchen dieſer Zeit erſchienen, nach und nach durch die Sitte, indem die herrſchenden Ideen in's Leben übergingen, ehe durch Geſetze etwas darüber beſtimmt wurde. Dahin gehört der Einfluß, welchen die Biſchöfe durch ihre Verwendungen (intercessiones) erhielten. Es war damals nicht ungewöhnlich, daß Männer, welche als Gelehrte, Rhetoren in Anſehn ſtanden, dies benutzten, um ſich bei den Großen, welche Gönner der Wiſſenſchaften ſeyn wollten, für Unglückliche zu verwenden. Daß dies aber beſonders auf die Biſchöfe überging, war eine natürliche Folge von der neuen Richtung, welche das Chriſtenthum der Betrachtungsweiſe der bürgerlichen Berufsarten gab. Neue Ideen von der Gleichheit aller Menſchen vor Gott, von der gleichen Verantwortlichkeit Aller, von Gnade, Liebe und Barmherzigkeit, wurden durch das Chriſtenthum in Umlauf geſetzt, chriſtliche Richter und Statthalter wurden ungewiß, wie ſie die Erfüllung ihrer Amtspflichten mit dem, was die chriſtliche Lehre von ihnen

forderte, vereinigen ſollten; in der vorigen Periode hielt ja eine Parthei der Chriſten die Verwaltung ſolcher Aemter mit dem Weſen des Chriſtenberufs unvereinbar. Das Concil zu Elvira (im J. 305) verordnete noch, daß die höchſten Magiſtratsperſonen in den Municipien, die Duumviri (obgleich dieſe kein Todesurtheil zu fällen hatten), in dem Jahre ihrer Amtsverwaltung die Kirche nicht betreten ſollten [1]). Das Concil zu Arles im J. 314 verordnete zwar, daß die Präſides in den Provinzen und Andere, welche in Staatsämter eintraten, in der Kirchengemeinſchaft verharren ſollten [2]), doch trug es den Biſchöfen an den Orten, wo ſie ihr Amt verwalteten, eine beſondere Aufſicht über ſie auf, und dann erſt, wenn ſie anfingen, den Chriſtenpflichten zuwider zu handeln [3]), ſollten ſie von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen werden. So geſchah es denn, daß gewiſſenhafte Chriſten, welche in obrigkeitlichen Aemtern ſtanden, wo ihnen aus den bemerkten Urſachen Zweifel aufſtießen, bei ihren Biſchöfen Belehrung und Beruhigung ſuchten. Zum Beiſpiel wandte ſich in einem ſolchen Falle ein Staatsbeamter, Namens Studicus, an den Biſchof Ambroſius von Mailand. Dieſer ſagte ihm zwar, daß er nach Röm. 13. berechtigt ſey, das Schwerdt zur Beſtrafung des Böſen zu gebrauchen, doch ſtellt er ihm das Vorbild Chriſti in dem Verfahren gegen die Ehebrecherin (Joh. c. 8.) zur Nachahmung dar [4]).

1) c. 56. Magistratum uno anno, quo agit duumviratum, prohibendum placuit, ut se ab ecclesia cohibeat.

2) Litteras accipiant ecclesiasticas communicatorias. c. 7.

3) Cum coeperint contra disciplinam agere.

4) Was freilich nicht ganz hierher gehörte, da es ſich in dem

Wenn jener Verbrecher noch nicht getauft sey, könne er sich noch bekehren und der Sündenvergebung theilhaft werden, wenn er schon getauft sey, könne er doch Buße thun und sich bessern. Ambrosius sagt bei dieser Gelegenheit, daß diejenigen, welche ein Todesurtheil fällten, zwar nicht von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen würden, da sie durch jenen Ausspruch des Apostels berechtigt seyen, ein solches Urtheil zu fällen, daß aber doch die Meisten sich freiwillig der Communion enthielten, und sie seyen deshalb zu loben [1]).

Auf solche Weise geschah es, daß die Bischöfe nach und nach das Recht erhielten, über die Amtsverwaltung der Statthalter, Richter, Gutsherren, welche zu ihren Gemeinden gehörten, eine Art von sittlicher Aufsicht zu führen [2]), welche freilich nicht immer auf gleiche Weise geach-

letztern Falle nicht von dem juridischen, sondern von dem religiössittlichen Standpunkte handelte. Aber Ambrosius wollte eben den juridischen Standpunkt durch den religiössittlichen verklären.

1) Nach den alten Ausgaben ep. ad Studium L. VII. ep. 58.

2) Durch ein Gesetz vom Jahre 409, welches den Richtern gebot, an allen Sonntagen die Gefangenen darüber zu befragen, ob ihnen menschliche Behandlung widerfahre, wurde zugleich vorausgesetzt, daß die Bischöfe es sich angelegen seyn ließen, zu menschlicher Behandlung der Gefangenen die Richter zu ermahnen: »Nec deerit antistitum christianae religiouis cura laudabilis, quae ad observationem constituti judicis hanc ingerat monitionem. Cod. Theodos. L. XI. Tit. III. L. 7. Durch ein Gesetz des Kaisers Justinianus v. J. 529 wurde den Bischöfen aufgetragen, am Mittwoch und Freitag (wohl gerade an diesen Tagen wegen des Andenkens an das Leiden Christi) die Gefängnisse zu besuchen, sich nach den Verbrechen, wegen welcher ein Jeder im Ge-

tet wurde, daß ſie im Namen der Religion für Unglückliche, Verfolgte, Unterdrückte, für Einzelne, ganze Städte und Provinzen, welche unter ſchweren, von rückſichtsloſer Willkür ihnen auferlegten Staatslaſten ſeufzten, oder unter bürgerlichen Unruhen ſchwere Strafe zu fürchten hatten, bei Statthaltern, Großen des Reichs, und ſelbſt bei den Kaiſern ſich verwenden konnten. Wo Menſchenfurcht alle Andere verſtummen ließ, wagten oft nur diejenigen, welche im Namen der Religion und der Kirche ſprachen, frei zu reden, und ihre Stimme konnte zuweilen zu dem Gewiſſen derjenigen dringen, welche von dem Gefühle ihrer Herrſchermacht berauſcht und von knechtiſchen Schmeichlern umgeben waren.

Einige Beiſpiele mögen dies anſchaulich machen. Als die Theilung der Provinz Cappadocien in zwei Provinzen (Cappadocia prima et secunda), unter dem Kaiſer Valens im J. 371, die Bewohner derſelben, welche dadurch viel von ihrem Erwerbe verloren und von doppelten Staatslaſten bedrückt wurden, in große Noth verſetzt hatte, war es der Biſchof Baſilius von Cäſarea, der ſich für die ganze Provinz, freilich ohne etwas auszurichten, bei den Großen und durch ſie bei dem Kaiſer verwandte. So ſchrieb er unter anderem einem der Großen [1]): „er möge

---

fängniſſe ſey, und nach der ihm widerfahrenden Behandlung genau zu erkundigen, und Alles, was der rechten Ordnung zuwider geſchehen, bei den höheren Behörden anzuzeigen. Sie ſollten auch dafür ſorgen, daß Keiner anderswo als in den öffentlichen Gefängniſſen gefangen gehalten werde. S. Codex Justinian. L. I. Tit. IV. l. 22 et 23.

1) ep. 74. ad Martinian.

freimüthig dem Hofe vorſtellen, daß man nicht glauben ſolle, zwei Provinzen ſtatt einer erhalten zu haben; denn ſie hätten nicht aus einer andern Welt noch eine andere Provinz erhalten, ſondern ſie hätten es gerade ſo gemacht, als wenn Einer, der ein Pferd oder einen Ochſen beſäße, und ihn in zwei Hälften zerſchneide, dadurch meine, zwei für einen erhalten zu haben." Als im J. 387 ein Aufruhr zu Antiochia, welcher durch den Druck ſchwerer Abgaben hervorgebracht worden, von dem Kaiſer Theodoſius, der durch augenblickliche Aufwallung leicht zu dem Aergſten fortgeriſſen werden konnte, ſchwere Rache befürchten ließ, und Alles in der größten Beſtürzung war, reiſete der alte, kranke Biſchof Flavianus ſelbſt nach Conſtantinopel. Er ſprach zu dem Kaiſer: Ich komme als der Geſandte unſeres gemeinſamen Herrn, euch jene Worte an's Herz zu legen: „Wenn ihr den Menſchen ihre Schulden vergebt, wird auch der himmliſche Vater euch eure Schulden vergeben." Dieſe Worte, denen er durch die Hinweiſung auf die Bedeutung des nahe bevorſtehenden Oſterfeſtes noch mehr Nachdruck gab, würkten auf das Gemüth des für religiöſe Eindrücke leicht empfänglichen Kaiſers ſo tief ein, daß er ausrief: „Wie könnte es doch etwas Großes ſeyn, wenn ich, der ich auch nur ein Menſch bin, von meinem Zorn gegen Menſchen ablaſſe, da der Herr des Weltalls ſelbſt, der um unſertwillen Knechtsgeſtalt angenommen, und von denen, welchen er Gutes erwies, gekreuzigt wurde, für diejenigen, welche ihn kreuzigten, ſeinen Vater anrief, indem er ſprach: Vergieb ihnen, denn ſie wiſſen nicht, was ſie thun." Alles Geſchehene ſollte vergeſſen ſeyn, und Flavian

ian sollte eilen, noch vor dem Anfange des Osterfestes ie frohe Nachricht der Gemeinde zu überbringen [1]).

Man kann freilich nicht leugnen, daß, wenn fromme nd weise Bischöfe durch einen besonnenen Gebrauch dieser Intercessionen großen Nutzen stifteten, andere durch übermüthigen Mißbrauch, durch hierarchische Anmaßung, durch die Verwechselung des christlichen und des juridischen Gesichtspunktes, welche sie hartnäckig fest hielten, der bürgerlichen Ordnung sehr nachtheilig werden konnten [2]). Doch kann

1) S. Chrysostom. orat. 20. de statuis am Ende. So verwendete sich Theodoret für die am Hofe verleumdeten und durch schwere Abgaben bedrückten Bewohner seines armen Kirchensprengels bei Großen und bei der kaiserlichen Prinzessin Pulcheria (s. ep. 42. u. d. f.). So machte Augustin einem angesehenen Gutsherrn, Namens Romulus, der sich ungerechte Bedrückungen gegen die armen Landleute erlaubte, und der den Augustin selbst zu sprechen gemieden hatte, die nachdrücklichsten Vorstellungen, und er schließt mit den Worten: „Fürchtet Gott, wenn ihr euch nicht täuschen wollt, ihn rufe ich zum Zeugen über eure Seele an, daß ich, indem ich dies sage, mehr für euch fürchte, als für diejenigen, für welche ich mich zu verwenden scheine, Wenn ihr glaubt, so sey Gott dafür gedankt. Wenn ihr aber nicht glaubt, so tröstet mich, was der Herr sagt Matth. 10, 13." Augustin. ep. 247.

2) Ueber solchen Uebermuth der Bischöfe klagt ein Richter, Namens Macedonius, in einem Briefe an Augustin (ep. 152.), dem er seine Zweifel gegen die Vernunftmäßigkeit der intercessiones vorträgt. Er spricht gegen Solche, welche über Unrecht klagten, wenn ihre auch noch so unvernünftigen Verwendungen kein Gehör fanden, von welchen er aber Männer wie Augustinus durchaus unterscheidet. Augustin entwickelt darauf sein besonnenes Urtheil über den Zweck, den rechten und den falschen Gebrauch der bischöflichen intercessiones, ep. 153. Gegen ähnliche Miß-

der Schaden, der im Einzelnen daraus hervorging, gewiß nicht verglichen werden mit dem Guten, was durch die Verwendung der Biſchöfe für bedrückte Unſchuld, für die der Leidenſchaft und Willkühr preisgegebenen Schwachen vielfältig geſtiftet wurde [1]). Die Biſchöfe wurden beſonders als die Beſchützer der Wittwen und Waiſen betrachtet; Sterbende, welche verwaiſete Kinder hinterließen, empfahlen ſie in jener Zeit despotiſcher Willkühr dem Schutze des Biſchofs. Güter der Wittwen und Waiſen, für welche man die Raubſucht der Mächtigen zu fürchten Urſache hatte, wurden den Kirchen und den Biſchöfen zur Verwahrung übergeben [2]). Der Biſchof Ambroſius von Mailand erinnert ſeine Geiſtlichen daran, wie oft er, um die Güter der Wittwen, ja Aller zu vertheidigen, den Angriffen der Kaiſermacht widerſtanden habe, und er ſagt zu jenen Geiſtlichen, dadurch

---

bräuche wurde durch ein Geſetz v. J. 398. verordnet, daß es den Mönchen und Geiſtlichen nicht geſtattet ſeyn ſolle, die verurtheilten Verbrecher der verdienten Strafe zu entreißen, doch wurde ihnen eine geſetzmäßige Verwendung, damit dem etwa geſchehenen Unrecht abgeholfen werde, auch durch dies Geſetz erlaubt. Cod. Theodos. L. IX. Tit. 40. l. 16.

1) Wie gewöhnlich es war, daß diejenigen ſelbſt, deren Leben oder deren Freiheit durch mächtige Feinde plötzliche Gefahr drohte, oder ihre Verwandte und Freunde in die Kirche zum Biſchof eintraten, um deſſen ſchleunige Hülfe anzurufen, ſieht man aus Augustin. S. 161. §. 4. S. 368. §. 3. Videtis, si cujus vita praesentis seculi periclitetur, quomodo amici ejus currunt pro eo, quomodo curritur ad ecclesiam, rogatur episcopus, ut intermittat, si quas habet actiones, currat, festinet.

2) S. Augustin. ep. 252., nach andern Ausgaben 217. Sermo 176. §. 2.

ie ihr Amt verherrlichen, wenn der Angriff des
, denen Wittwen und Waisen unterliegen müß-
h den Schutz der Kirche abgewehrt werde, wenn
, daß das Gebot des Herrn mehr als die Gunst
en ihnen gelte [1]).

lich ist es auch mit einem andern Rechte, welches
n durch das Herkommen nach und nach erhielten.
n die heidnischen Tempel Asyle für die dahin
en gewesen, wie die kaiserlichen Büsten solche
aren, so ging dies auch auf die christlichen Kir-
. Es erhellt aus dem schon Gesagten, wie heil-
unter diesen Zeitverhältnissen werden konnte, in-
Zuflucht zu dem Asyle der Kirche, insbesondere
r, den Bischöfen die Zeit verschaffte, sich für die
hen zu verwenden, ehe etwas gegen sie vorgenom-
den konnte. Die unter bürgerlichen Unruhen von
nden Parthei Verfolgten konnten hier zuerst Schutz
s Schwerdt finden, und die Bischöfe unterdessen
nnen, die Verzeihung der Mächtigen für sie anzu-
wie die Würksamkeit des Ambrosius unter den
ischen Revolutionen seiner Zeit davon manche Bei-
bt. Sklaven konnten hier für den ersten Augen-
n die grausame Wuth ihrer Herren geschützt wer-
nachher durch die Fürsprache der Bischöfe ihre
n Herren besänftigen. Solche, welche durch Un-
Schulden gerathen waren und von ihren Gläubi-
folgt wurden, konnten hier für den ersten Augen-
herheit gewinnen, und fromme Bischöfe konnten

---

[1]) Cicero de officiis L. II. c. 29.

unterdeß Mittel finden, durch eine Collekte bei ihren Gemeinden, oder durch einen Vorschuß aus der Kirchenkasse ihre Schuld zu tilgen, oder einen Vergleich zwischen ihnen und ihren Gläubigern zu stiften [1]). Freilich konnte auch dieses Recht der Kirchen, welches unter den damaligen Verhältnissen auf eine so heilsame Weise sich anwenden ließ, von dem hierarchischen Uebermuthe mancher Bischöfe gemißbraucht werden [2]). Dies Recht war den Kirchen zuerst nicht durch ein Gesetz zugestanden, sondern es hatte seine Grundlage nur in dem allgemeinen Glauben, und daher geschah es auch, daß es von rohen tyrannischen Menschen häufig verletzt wurde. Fromme Bischöfe konnten hier ihren standhaften Muth beweisen, indem sie gegen die Wuth mächtiger Feinde, welche sich durch die Achtung vor dem Asyl nicht zurückhalten ließen, die geflüchteten Unglücklichen beschützten [3]). Das erste kaiserliche Gesetz, welches in Beziehung auf

1) S. Augustin. ep. 268. ad plebem, nach andern Ausgaben 215.

2) Ein Beispiel bei Augustin ep. 250. Da Meineidige sich in die Kirche geflüchtet hatten, ging der comes Classicianus von Wenigen begleitet dahin, um dem Bischof Auxilius Vorstellungen zu machen, damit er sich ihrer nicht annehme. Aber obgleich die Schuldigen freiwillig die Kirche verließen, sprach doch der übermüthige Bischof über die ganze Familie des Comes die Excommunication aus. Augustinus hingegen nahm sich des Comes an, dem er erklärte, daß er die ungerechte Excommunication nicht zu fürchten brauche, und er schrieb dem Bischof: „Glaube ja nicht, daß uns deshalb kein ungerechter Zorn fortreißen könne, weil wir Bischöfe sind, sondern laß uns vielmehr denken, daß wir am gefährlichsten unter den Schlingen der Versuchungen leben, weil wir Menschen sind."

3) Hier zwei Beispiele: Ein Mann, der durch seine Verbindung mit dem Vicarius des Pontus, dessen Gerichtsassess

das Asyl erschien, war sogar gegen dasselbe gerichtet. Da nämlich der ehrwürdige Bischof Chrysostomus von Constantinopel mehrere Unglückliche gegen die Willkür des eine Zeit lang viel vermögenden, nichtswürdigen Eutropius vertheidigt hatte, so bewürkte dieser im J. 398 ein zur Beschränkung jenes durch das Herkommen gebildeten kirchlichen Rechtes bestimmtes Gesetz [1]). Desto größeren Ein-

---

for er war, Ansehen und Einfluß hatte, wollte eine vornehme Wittwe, ihn zu heirathen, zwingen. Sie floh zum Asyl der Kirche zu Cäsarea. Jener Statthalter, welcher ohnehin ein Feind des Bischofs Basilius war, benutzte diese Gelegenheit gern, um ihn seine Macht fühlen zu lassen. Aber Basilius wollte die Wittwe nicht ausliefern. Der Vicarius ließ ihn vor sein Tribunal schleppen; aber das Volk wurde dadurch so heftig in Bewegung gesetzt, daß der Statthalter, von Furcht ergriffen, den Basilius endlich selbst bat, nur die Gemüther zu beruhigen. Siehe Gregor. Naz. orat. 20. p. 353. — So hatte der Bischof Synesius von Ptolemais in den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts mit einem Statthalter Andronikus zu kämpfen, der mit dem Leben und den Gütern der Bürger willkürlich schaltete, Alles zum Opfer seiner Habsucht und seiner Leidenschaft machte. An die Kirchenthüren ließ er ein Edikt anschlagen, in welchem er allen Geistlichen drohte, welche sich der Unglücklichen annehmen würden. Er erklärte, Keiner solle seiner Hand entkommen, wenn er auch Christi Füße umfasse. Gegen einen Solchen schützte kein Asyl. Es blieb dem Synesius nichts übrig, als die Excommunication über ihn auszusprechen, ep. 58. Doch Andronikus, der in Ungnade fiel, den schweres Unglück traf, mußte nachher selbst bei der Kirche Schutz suchen, und Synesius nahm sich seiner an, ep. 90. ad Theophilum.

1) S. Cod. Theodos. L. 9. Tit. 45. l. 3. Welches Gesetz freilich nicht allgemein ausgedrückt, sondern eigentlich nur gegen diejenigen gerichtet ist, welche in Verpflichtungen gegen

druck mußte es auf die Gemüther machen, als Eutropius ſelbſt im folgenden Jahre, nachdem er von dem Gipfel irdiſchen Glückes zu dem größten Elende herabgeſunken, bei dem Altar der Kirche gegen die Wuth der erbitterten gothiſchen Truppen, der ihn der ſchwache Arkadius preisgeben wollte, Schutz ſuchen mußte — und Chryſoſtomus war es, der ihn hier vertheidigte. Großes Aufſehn machte auch ein Vorfall, welcher ſich unter dem Kaiſer Theodoſius II. zu Conſtantinopel ſelbſt zutrug. Sklaven eines der Großen zu Conſtantinopel, welche aus einem der rohen Völker herſtammten, flüchteten ſich, um vor der grauſamen Behandlung durch ihren hartherzigen Herrn ſich zu retten, in das Allerheiligſte der Hauptkirche. Sie ſtörten hier mehrere Tage lang den Gottesdienſt, und da man Gewalt gegen ſie gebrauchen wollte, ermordeten ſie einen der Geiſtlichen, verwundeten einen andern, und tödteten dann ſich ſelbſt [1]). Dieſe und ähnliche Vorfälle veranlaßten, daß das erſte Geſetz für das Aſyl der Kirche im Jahre 431 erſchien. Es wurde hier feſtgeſetzt, daß nicht bloß der Altar, ſondern alles, was zu dem Kirchengebäude gehörte, eine unverletzliche Zufluchtsſtätte ſeyn ſolle [2]). Bei Lebens-

---

den Staat oder gegen Privatleute ſich befanden, und denſelben durch die Flucht zum Aſyl entgehen wollten; doch konnte das Geſetz, in der Form, in der es verfaßt iſt, auch leicht weiter gegen das Aſyl benutzt werden.

1) Socrates VII, 33.

2) Der angeführte Grund deutet wohl darauf hin, daß ſolche Fälle, in welchen die Verletzer des Aſyls nachher von großen Unglücksfällen, die man als Strafe Gottes anſah, betroffen worden, die Heilighaltung des Aſyls zu befördern, beſonders beitrugen: ne in detrahendos eos conetur quis-

strafe wurde es verboten, Solche, welche unbewaffnet dahin geflohen wären, mit Gewalt herauszureißen. Nur gegen den, welcher mit Waffen dahin fliehe und sich durch die wiederholten Vorstellungen der Geistlichen zur Niederlegung der Waffen nicht bewegen lasse, solle Gewalt gebraucht werden [1]). In einem Gesetze des darauf folgenden Jahres wurde bestimmt, daß, wenn ein Knecht sich unbewaffnet in die Kirche flüchtete, die Geistlichen nicht länger als einen Tag zögern sollten, es dem Herrn oder demjenigen, dessen Strafe er fürchtend entflohen sey, anzuzeigen, und dieser solle ihm aus Rücksicht auf den, zu dessen Hülfe er sich geflüchtet, Alles vergeben und ihn wieder zu sich nehmen, ohne ihn etwas von seinem Zorn fühlen zu lassen.

---

2. Die innere Organisation der Kirche.

Was auf die eigenthümliche Entwickelung der Kirchenverfassung in dieser Periode besonders einwürkte, war theils die schon in der vorigen Periode vorhandene und so einflußreich sich erweisende Vermischung des alt- und des neutestamentlichen theokratischen Gesichtspunktes, theils, was in dieser Periode erst hinzukam, die Vermischung des Staats und der Kirche, welche mit jenem theokratischen Gesichtspunkte in Streit war, und doch mittelbar durch denselben befördert wurde; denn je mehr die Kirche eine äußerliche

---

quam sacrilegas manus immittere, ne, qui hoc ausus sit, cum discrimen suum videat, ad expetendam opem ipse quoque confugiat.

1) Cod. Theodos. L. 9. Tit. 45. l. 4.

Herrſchaft wollte, deſto mehr konnte ſie verleitet werden, in dem Aeußerlichen ihr eigenes inneres Weſen als Kirche des Geiſtes zu vergeſſen, und deſto leichter konnte das Aeußerliche eine Gewalt über ſie erhalten, ſo wie ſie hingegen deſto freier von der Vermiſchung mit dem Weltlichen ſich erhalten konnte, je klarer in ihr ſelbſt das Bewußtſeyn ihres inneren Weſens als Kirche des Geiſtes war, je weniger ſie verſucht wurde, anders als durch den Geiſt, durch die Kraft des Evangeliums, herrſchen zu wollen.

Der Mittelpunkt des theokratiſchen Kirchenſyſtems war die Idee von einem den Zuſammenhang zwiſchen Chriſtus und der Kirche vermittelnden, ſichtbaren, äußerlichen Prieſterthum, einer für das Leben der Kirche erforderlichen, vorzugsweiſe gottgeweihten Prieſterkaſte, durch welche erſt die Würkungen des heiligen Geiſtes auf die Laien verbreitet würden. Dieſe Idee war ſchon in der vorigen Periode eine herrſchende Idee in der Kirche geworden, und hatte auf die Umbildung aller kirchlichen Verhältniſſe den größten Einfluß gehabt. Wenn auch dieſe Idee von ſolchen Kirchenlehrern, wie Chryſoſtomus und Auguſtinus, nur gebraucht wurde, um die religiös-ſittliche Würde des geiſtlichen Standes recht hervorzuheben, und dieſelbe denen, die zu dieſem Stande ſich bilden wollten, recht an's Herz zu legen; und wenn gleich ſolche Männer die Würde des allgemeinen Chriſtenberufs dadurch keineswegs herabſetzen wollten, ſo war doch dadurch einmal der Keim vieler andern Irrthümer gegeben. Daher nun die falſche Entgegenſetzung des Geiſtlichen und des Weltlichen, welche auf das ganze chriſtliche Leben einen ſo nachtheiligen Einfluß

hatte, durch welche die Hoheit des allgemeinen Christenberufs so sehr herabgesetzt wurde, daher der Wahn, daß die Geistlichen wie überirdische Wesen sich von aller Berührung mit dem Sinnlichen zurückziehen müßten — und daher der Wahn, daß durch das Leben der Ehe die Priesterwürde entweiht, zu sehr zum Irdischen herabgezogen werde. Man würde Unrecht thun, zu behaupten, daß eine solche Meinung absichtlich erfunden oder in Umlauf gebracht worden, um die Würde des geistlichen Standes dadurch zu heben. Solche Ideen, welche Gewalt über ein Zeitalter ausüben, werden überhaupt nicht absichtlich erfunden, und das absichtlich Erfundene ist es nicht, was so großen Einfluß auf die Gestaltung menschlicher Verhältnisse erhalten kann. Wie jene Idee vom Priesterthum aus dem bemerkten Abfall von der urchristlichen Denkweise hervorgegangen war, so geschah es auch mit dieser, aus der Idee vom Priesterthum von selbst sich entwickelnden Meinung, daß der Geistliche, als Mittler zwischen Gott und Menschen, als der Canal, durch welchen alle Würkungen des heiligen Geistes allein den übrigen in der sinnlichen Welt Befangenen zufließen müßten, in seinem ganzen Leben daher über dieselben erhaben seyn, von allen irdischen Familienbanden sich frei halten müsse. Es erhellt ja, daß auch unter manchen nichtchristlichen Völkern die Idee von einem solchen Priesterthum zu der Folgerung von dem nothwendigen ehelosen Leben der Priester hinführte, und schon in der vorigen Periode bemerkten wir Aehnliches bei den Montanisten.

Nicht auf einmal konnte diese Idee gleich durchdringen, der ursprüngliche christliche Geist leistete noch manchen Widerstand. Das Concilium zu Elvira in Spanien

(im Jahre 305), welches von dem in der ſpaniſchen und nordafrikaniſchen Kirche beſonders vorherrſchenden aſcetiſch-hierarchiſchen Geiſte beherrſcht wurde, gab zuerſt das Geſetz, daß die Geiſtlichen der drei erſten Grade ſich des ehelichen Umgangs enthalten oder entſetzt werden ſollten [1]). Männer von derſelben Geiſtesrichtung wollten dieſes Geſetz auf dem Concil zu Nicäa zu einem allgemeinen Kirchengeſetze machen; aber ein Biſchof, welcher durch ſeine Stimme deſto mehr Gewicht haben konnte, je unbefangener er war, da er ſelbſt von Jugend auf ein ſtreng aſcetiſches Leben geführt hatte, der Biſchof und Confeſſor Paphnutius, trat dagegen auf, indem er erklärte, auch die Ehe ſey ein heiliger Stand, wie Paulus ſage, und die Geiſtlichen, welche ſich in demſelben befänden, könnten doch ein heiliges Leben führen. Man ſolle den Menſchen kein Joch auferlegen, das die Schwäche der menſchlichen Natur nicht zu tragen vermöge, und man möge ſich wohl vorſehen, daß man durch zu große Strenge der Kirche nicht ſchade [2]). Doch war auch Paphnutius, obgleich er die Nachtheile einer ſolchen allgemeinen geſetzlichen Verpflichtung erkannte, zu ſehr von dem Geiſte ſeiner Zeit beherrſcht, um überhaupt gegen die Verpflichtung der Geiſtlichen zum Cölibat zu reden. Es blieb nur bei dem Alten, daß die einmal ordinirten Geiſtlichen der drei erſten Grade nicht mehr heirathen ſollten, das Uebrige hingegen der Freiheit eines Jeden überlaſſen werde. Und das war nichts ganz Neues;

1) Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a conjugibus suis.

2) Socrat. I, 11.

schon das Concil zu Neocäsarea hatte im J. 314 [1]) verordnet, daß der Presbyter, welcher heirathe, seine Stelle verlieren solle, und das Concil zu Ancyra in demselben Jahre [2]), daß die Diakonen, welche gleich bei ihrer Ordination erklärt hätten, daß sie das eheloſe Leben nicht ertragen könnten, sollten nachher heirathen dürfen, diejenigen, welche dies bei ihrer Ordination verschwiegen hätten und doch nachher heiratheten, sollten ihres Amts entsetzt werden. Wie viel der sich in mehreren Theilen der orientalischen Kirche verbreitende ascetische Geist in der Sittenlehre, aus dem das Mönchsthum hervorging, und der durch dasselbe wiederum befördert wurde, darauf einwürkte, den Wahn von der Nothwendigkeit des Cölibats für die Heiligkeit des Priesterthums zu verbreiten, das erhellt aus den Beschlüssen des Concils zu Gangra in Paphlagonien, etwa gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts, welches Concilium zugleich als Opposition gegen diese Geistesrichtung und diesen Wahn merkwürdig ist. Der vierte Canon desselben spricht das Verdammungsurtheil über diejenigen, welche bei verehlichten Geistlichen nicht communiciren wollten. Es wurde zwar in der orientalischen Kirche immer mehr herrschend, daß wenigstens die Bischöfe, wenn sie verheirathet waren, aus dem ehelichen Verhältnisse austraten; doch finden wir auch noch im fünften Jahrhundert Ausnahmen, wie ein Synesius, der, als er Bischof von Ptolemais in Pentapolis werden sollte, dem Patriarchen Theophilus von Alexandria erklären ließ, daß er mit

1) Canon. 1.

2) Canon. 10.

der Frau, welche er ſelbſt ihm angetraut habe, in demſelben Verhältniſſe fortleben werde, und er wurde dennoch zum Biſchof ordinirt [1]). Anders war es in der abendländiſchen Kirche, wo das Geſetz, welches Paphnutius auf dem Concil zu Nicäa abgewehrt hatte, doch durchdringen konnte. Bisher war es nur in dem Kirchengebrauch herrſchender Grundſatz geworden, als der römiſche Biſchof Siricius das erſte Kirchengeſetz darüber gab. Die Veranlaſſung dazu war dieſe: Spaniſche Presbyteren und Diakonen ſträubten ſich gegen den Cölibat, und, da die ganze kirchliche Prieſter- und Opferidee vom alten Teſtamente entlehnt war, ſo beriefen ſie ſich zu ihrer Vertheidigung darauf, daß ja doch die altteſtamentlichen Prieſter in der Ehe gelebt hätten. Der Biſchof Himerius von Tarraco hatte dem römiſchen Biſchof Damaſus in einem Briefe, der von mehrern andern Kirchenangelegenheiten handelte, auch davon Nachricht gegeben und ihn darüber befragt. Siricius, der unterdeſſen dem Damaſus in dem biſchöflichen Amte nachgefolgt war, antwortete in einem Schreiben vom J. 385, in welchem er mit merkwürdiger Verdrehung der heiligen Schrift die Nothwendigkeit des Cölibats der Prieſter zu beweiſen ſucht, in welchem Briefe ſich auch der Zuſammenhang dieſes Irrthums mit der unevangeliſchen Idee vom Prieſterthum und der un-

1) Hieronymus mag wohl in ſeinem Eifer zu allgemein ſich ausdrücken, wenn er im Anfange des Buches gegen den Vigilantius ſagt: Quid facient orientis ecclesiae, quid Aegypti et sedis apostolicae, quae aut virgines Clericos accipiunt, aut continentes, aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt.

evangelischen Idee von dem, was Heiligkeit sey, auf eine besonders anschauliche Weise zu erkennen giebt. Die Aufforderung zur Heiligkeit (Levit. 20, 7.) wird hier nur auf die Priester beschränkt und nur auf die Enthaltung vom ehelichen Umgange bezogen, und der Bischof beruft sich darauf, daß die Priester des alten Testaments in der Zeit ihrer Tempelverrichtungen im Tempel wohnen und sich des ehelichen Umgangs enthalten mußten; daß Paulus sage (Röm. 8, 8. 9.), die im Fleische sind, könnten Gott nicht gefallen u. s. w., und: „könnte der Geist Gottes wohl in andern als in heiligen Körpern wohnen?" als ob demnach mit der Ehe die wahre Heiligung nicht bestehen könne und nur die Geistlichen Solche seyen, in denen der Geist Gottes wohne. Freilich dauerte es noch lange, ehe der in der Theorie festgestellte Grundsatz auch in der Praxis durchdringen konnte. Es traten auch in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts manche über die Vorurtheile ihrer Zeit sich erhebende Männer auf, wie ein Jovinian und vielleicht auch Vigilantius, welche das Gesetz des Cölibats der Geistlichen bekämpften. Jovinian berief sich mit Recht darauf, daß der Apostel Paulus den, welcher Weib und Kinder habe, zum Bischof wählen lasse. Und Hieronymus nennt unter den Freunden des Vigilantius Bischöfe, welche, weil sie nachtheilige Folgen des aufgedrungenen Cölibats für die Sittlichkeit befürchteten, nur Verheirathete zu Diakonen ordinirten [1]).

---

1) S. Hieronym. adv. Vigilant. im Anfange. — Die häufigen Klagen über die συνεισακτοι der Geistlichen, gegen welche der Canon 3. des niceniſchen Concils gerichtet ist (Bd. I.

Diese Idee vom Priesterthum hatte auch auf die herrschenden Vorstellungen von dem, was für die Bildung zum geistlichen Stande erfordert werde, einen sehr nachtheiligen Einfluß. Da Viele auf die magischen Würkungen der priesterlichen Ordination, wodurch die übernatürlichen Kräfte, deren Träger die Priester seyn sollten, auf einmal mitgetheilt würden, alles Vertrauen setzten, da sie die äußerlichen Kirchenhandlungen, durch welche der Priester die höheren, ihm mitgetheilten Kräfte sollte würksam seyn lassen, für die Hauptsache seiner Amtsführung hielten, so meinten sie eben deshalb, daß es dazu keiner besondern Vorbildung bedürfe [1]). Zwar bekämpften angesehene Kirchenlehrer, wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus [2]), Augustinus [3]) diesen Wahn, und sie gaben manche heilsame Anweisung für die Bildung des geistlichen Standes; doch konnten diese durch Einzelne gegebenen Anweisungen nicht genug würken, da dieselben nicht durch Concilienverordnun-

---

Abth. II. p. 476.), beweisen auch die nachtheiligen Folgen der Cölibatsverordnungen für die Sittlichkeit.

1) Gegen diesen Wahn redet sarkastisch Gregor von Nazianz in seinem satyrischen Gedicht gegen die Bischöfe V. 503: *ἐιποι ταχ' ἀν τις ὡς ἐπισκοπων χειρες | τοτ' ἐν μεσῳ κηρυγμα* (die feierliche Bekanntmachung der getroffenen Wahl in der Kirche); *λουτρου τις χαρις* (die Ordination eine zweite Taufe) | *ἁς τ' ἐκβοωμεν, ὡς ἀν ἀξιοι μεσας | φωνας, διδοντες την καθαρσιν τῃ κλισει* (das Gebet über den Ordinanden, der niedergekniet war) | *και τῳ τυραννησαντι δηθεν πνευματι* (als ob der heilige Geist bei der Ordination mit unwiderstehlicher Gewalt würkte) | *κρισει δικαιων και σοφων ἐπισκοπων.*

2) in seinem Werke *περι ἱερωσυνης.*

3) in seinem Werke de doctrina Christiana.

inlänglich unterſtützt wurden [1]). Es fehlte auch an
iſchen Bildungsanſtalten für den geiſtlichen Stand.
lexandriniſche war anfangs die einzige, welche zuletzt
den gelehrten Didymus ausgezeichnet wurde, der,
h von Jugend auf blind, einer der kenntnißreichſten
nlehrer ſeiner Zeit war. Dann entſtand am Ende
ierten Jahrhunderts die theologiſche Schule zu An-
a, deren Bildung durch die gelehrten Presbytern die-
rche ſchon ein Jahrhundert früher vorbereitet worden.
Schule zeichnete ſich beſonders aus durch die Beför-
ı gründlichen Bibelſtudiums unter den Geiſtlichen.
dieſer Schule aus bildeten ſich manche andere in der
en Kirche, deren heilſamer Einfluß auf dieſelbe ſich
ange erhielt [2]). In der griechiſchen Kirche war es

---

n einer alten Sammlung von Kirchengeſetzen aus dem
nften Jahrhundert, fälſchlich die Beſchlüſſe der vierten
ynode zu Carthago genannt, c. 1., finden wir die einzige
eſtimmung dieſer Art, welche aber auch ſehr allgemein
usgedrückt iſt, qui episcopus ordinandus est, antea exami-
etur, si sit literatus, si in lege Domini instructus, si in
ripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis
ercitatus. S. Mansi Concil. III. 949.

ıaher zeichneten ſich die neſtorianiſchen geiſtlichen Se-
inarien anfangs beſonders aus, wie ihre Schule zu Niſi-
is in Meſopotamien, die einen beſtimmten Studienplan
itte und in verſchiedene Claſſen eingetheilt war. Die Leh-
r und Schüler hatten beſondere Vorrechte in der neſtoria-
iſchen Kirche (ſ. Assemani Bibl. Vat. T. III. P. 2. f. 927.).
er nordafrikaniſche Biſchof Junilius um die Mitte
s ſechsten Jahrhunderts bezeichnet dieſe Schule in der
orrede zu ſeinem Werke de partibus divinae legis als eine
lche, „wo die heilige Schrift durch öffentlich angeſtellte
hrer, wie unter den Römern die Grammatik und Rheto-

üblich, wie man aus dem Beiſpiele eines Baſilius von Cäſarea, eines Gregor von Nazianz ſehen kann, daß auch ſolche Jünglinge, die nach dem Wunſche ihrer Familien ſich einſt dem Dienſte der Kirche weihen ſollten, die allgemeinen blühenden Bildungsſchulen zu Athen, Alexandria, Conſtantinopel und Cäſarea in Cappadocien und Cäſarea in Paläſtina beſuchten. Dann lebten ſie eine Zeit lang in der Beſchäftigung mit der alten Literatur, ſey es nun, daß ſie dieſes Studium bloß zu ihrem eigenen Nutzen betrieben, oder daß ſie als Rhetoren in ihrer Vaterſtadt lehrten, bis daß durch den inneren Lebensgang oder durch äußerliche Eindrücke eine neue Lebensrichtung von entſchiedenerem chriſtlichen Ernſte bei ihnen hervorgebracht wurde. Wenn dies geſchah, bildete ſich nun auch bei ihnen der feſte Plan, ihr ganzes Leben dem Dienſte des Glaubens und der Kirche zu weihen, ſey es, daß ſie gleich in eine der untergeordneten Stufen des geiſtlichen Standes eintraten, oder daß ſie erſt durch ſtilles, zurückgezogenes Leben, ernſte Sammlung des Gemüthes, durch Studium der heiligen Schrift und der älteren Kirchenlehrer, entweder für ſich allein oder in der Anſchließung an einen Mönchsverein, zu dem geiſtlichen Amte ſich vorbereiteten. Jene allgemeine literäriſche Vorbildung hatte von

Einer

rik, erklärt werde.“ Der bekannte oſtgothiſche Staatsmann und Gelehrte Caſſiodorus, den es betrübte, daß es im Abendlande keine öffentliche Lehrer der Schrifterklärung, gleichwie des Verſtändniſſes der alten Autoren gab, verabredete mit dem römiſchen Biſchof Agapetus, daß auch zu Rom eine ſolche Schule angelegt werden ſollte; aber die ſtürmiſchen Zeiten verhinderten die Ausführung des Plans. S. Praefat. L. I. de institutione div. Script.

Einer Seite einen vortheilhaften Einfluß auf ihre wiſſenſchaftliche theologiſche Geiſtesrichtung, und dadurch auch zugleich auf ihre Würkſamkeit als Kirchenlehrer, wie es ſich uns zeigt, wenn wir die auf ſolche Weiſe gebildeten Biſchöfe mit den nicht ſo gebildeten vergleichen. Aber von der andern Seite hatte die Angewöhnung der rhetoriſchen Ausdrucks- und Darſtellungsweiſe, die Eitelkeit und Scheinſucht, welche in jenen rhetoriſchen Schulen genährt wurde, auf Manche einen der evangeliſchen Einfalt nachtheiligen Einfluß, wie es ſich zum Beiſpiel bei einem Gregor von Nazianz nicht verkennen läßt.

Auch die Klöſter gehörten in der griechiſchen Kirche zu den Pflanzſchulen für Geiſtliche, und zwar zu den heilſamen, in ſofern zum Theil eine praktiſch-chriſtliche Richtung, eine reiche innere chriſtliche Erfahrung und vertraute Bekanntſchaft mit der heiligen Schrift in denſelben erworben wurde; aber zum Theil ging auch von der andern Seite eine gewiſſe Beſchränktheit des theologiſchen Geiſtes, welche für die Bildung der Kirchenlehrer nachtheilig wurde, von den Klöſtern aus, wie man an einem Epiphanius ſehen kann, und Diejenigen, welche hier ihre Bildung empfangen hatten, wußten nachher oft in größeren geiſtlichen Würkungskreiſen, zumal wenn ſie gleich nach den großen Hauptſtädten verſetzt wurden, ſich nicht zurecht zu finden, wie das Beiſpiel eines Neſtorius zeigt. Ihre Ungewandtheit, in den verwickelten Verhältniſſen, in welche ſie hineinkamen, ſich zu bewegen, wurde oft hemmend und ſtörend für ihre Würkſamkeit.

Eine treffliche Pflanzſchule für die Geiſtlichkeit nicht bloß Einer Kirche, ſondern auch einer ganzen Provinz, wurde

oft der Clerus eines frommen und einſichtsvollen Biſchofs. Jünglinge traten hier zuerſt als kirchliche Vorleſer oder Schreiber (lectores oder exceptores) in den Clerus ein, ſie bildeten ſich unter den Augen deſſelben, nach ſeinem Beiſpiele, ſeinem Rathe und ſeiner Anleitung; ſie benutzten ſeine Erfahrung, und wurden ſo auf die fruchtbarſte Art in den praktiſchen Beruf eingeführt. Manche fromme Biſchöfe, wie Auguſtinus, Euſebius von Vercelli, ſuchten durch ein noch engeres Band gemeinſamen Zuſammenlebens dieſen ihren bildenden Einfluß auf ihre Geiſtlichkeit noch mehr zu befördern, die erſten Keime des nachher ſogenannten canoniſchen Lebens.

Wir bemerkten ſchon oben, daß durch die mit dem geiſtlichen Stande verbundenen zeitlichen Vortheile Viele, welche für dieſen Stand weder inneren Beruf noch Tüchtigkeit hatten, gereizt wurden, ſich um kirchliche Aemter zu bewerben, ſo daß ja Manche ſogar nur deshalb Chriſten wurden, um Kirchenämter erhalten und die damit verbundenen Vortheile genießen zu können. Mehrere Synoden dieſer Perioden ſuchten dieſen Mißbrauch zu unterdrücken; ſchon das niceniſche Concil verordnete in ſeinem 2. Canon, daß fernerhin Keiner, wie bisher geſchehen, nachdem er nur kurze Zeit unterrichtet und ſodann getauft worden, zum Presbyter oder Biſchof ordinirt werden ſolle, denn es müſſe Einer Zeit haben, um ſich als Katechumene zu bewähren, und es bedürfe auch nach der Taufe größerer Prüfung; und das Concilium zu Sardika verordnete in dem 10. Canon, daß wenn ein Reicher oder Einer, der von der Laufbahn des Forums komme, Biſchof werden wolle, ſolle er nicht eher dazu gelangen, bis er das Amt eines Lector, Diako-

nus und Presbyter verwaltet, und in jedem dieser Aemter lange Zeit genug zugebracht habe, um seinen Glauben und seine Gesinnung zu bewähren. Doch halfen diese und ähnliche Gesetze nur wenig, wie es sich immer zeigt, daß Mißbräuche, welche in der schlechten Beschaffenheit allgemeiner Verhältnisse ihren Grund haben, nicht durch einzelne verbietende Gesetze, sondern nur durch die Verbesserung dieser allgemeinen Verhältnisse selbst sich auf eine gründliche Weise heilen lassen. Die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen war die Quelle jener Mißbräuche, daher geschah es, daß die geistlichen Aemter so viel Anziehendes für Diejenigen hatten, welche von dem Wesen des geistlichen Berufs selbst am wenigsten angezogen werden konnten, und daher wurde oft bei der Wahl zu geistlichen Aemtern, besonders der höchsten, mehr auf alles andere als auf die geistlichen Eigenschaften gesehen; man sah nicht sowohl auf das, was man von Jemandes geistlichen Eigenschaften für das Heil der Seelen, als was man von seinem politischen Einflusse für den äußerlichen Glanz der Kirche, die zeitliche Wohlfahrt der Gemeinde zu erwarten habe [1]). Da die

1) Die Mißbräuche bei der Besetzung der bischöflichen Aemter, wie Menschen aus fremdartigen Gewerben und Lebensweisen dazu kamen, schildert Gregor von Nazianz in dem Carricaturgemälde seines carmen de episcopis v. 150. Er nennt Abgabeneinnehmer, Schiffer, Leute, welche vom Pfluge und aus dem Kriegsdienste kamen. Wenn er gleich in diesem Gedichte die Gebrechen der orientalischen Kirche so grell als möglich darzustellen sucht, so ist doch sein Gemälde gewiß nicht ohne Wahrheit. Und derselbe sagt in seiner merkwürdigen Abschiedsrede vor der Kirchenversammlung zu Constantinopel im Jahre 381 (orat. 32. f. 526.): „Die Leute suchen jetzt keine Priester, sondern Rhetoren, keine

Quelle dieſer Mißbräuche immer fortdauerte, wurden daher dieſe Kirchengeſetze oft genug übertreten, wozu in der orientaliſchen Kirche auch die Zerrüttungen unter den Lehrſtreitigkeiten noch beſonders beitrugen. Größere Strenge herrſchte in dieſer Hinſicht im Ganzen, einzelne Ausnahmen abgerechnet, in der abendländiſchen Kirche, wo ſich die römiſchen Biſchöfe nachdrücklich dagegen erklärten, daß Laien auf einmal aus ganz andern weltlichen Aemtern zu den höchſten geiſtlichen Stellen erhoben würden [1]).

Dieſe Art der Beſetzung der geiſtlichen Aemter hatte nicht allein die nachtheilige Folge, daß dadurch, wenn auf ſolche Weiſe durchaus unwürdige Menſchen zu ſolchen Aemtern gelangten, alles Verderben in die Kirche gebracht wurde, ſondern auch, wenn in den beſten Fällen Männer von einem wahrhaft inneren Berufe für den geiſtlichen Stand auf einmal aus einem durchaus fremdartigen Würkungskreiſe zu geiſtlichen Aemtern gewählt wurden, ohne alle vorhergegangene Vorbildung, ſo war es natürlich, daß Solche, einer ſelbſtſtändigen theologiſchen Bildung ermangelnd, ſtatt durch ein klares theologiſches Bewußtſeyn den vorhandenen kirchlichen Geiſt ihrer Zeit zu beherrſchen, das Wahre vom Falſchen in der vorhandenen kirchlichen Ueberlieferung zu ſondern, vielmehr bewußtlos von dem kirchlichen Zeitgeiſte

---

Seelſorger, ſondern Verwalter der Gelder, keine, die mit reinem Herzen opfern, ſondern mächtige Fürſprecher."

1) So erklärt ſich der römiſche Biſchof Siricius in ſeinem Briefe ad Gallos episcopos ſehr nachdrücklich dagegen, daß qui secularem adepti potestatem, jus seculi exercuerunt, durch den favor popularis zu biſchöflichen Aemtern erhoben würden.

ſich fortreißen ließen, und daß ſie daher mit dazu würkten, die in der Ueberlieferung gegebenen Irrthümer durch ihren Unterricht und ihre Verfahrungsweiſe weiter zu verbreiten und auszubilden.

Was die Theilnahme der Laien an den Wahlen zu den Kirchenämtern betrifft, ſo zeigten ſich auch in dieſer Periode noch die Spuren des Antheils, welchen die Gemeinden an denſelben gehabt hatten. Es blieb die herrſchende Form, daß der Biſchof diejenigen, welche er zu den erledigten geiſtlichen Aemtern vorſchlug, zuerſt der Gemeinde nannte und ſie fragte, ob Keiner etwas gegen die Wahl einzuwenden habe, und über ihre öffentlich erklärte Zuſtimmung wurde ein officielles Protokoll (gesta ecclesiastica) aufgenommen. Durch den überwiegenden Einfluß der Biſchöfe mogte dies freilich oft eine bloße Förmlichkeit werden; aber gerade bei der Beſetzung der erſten Kirchenämter war dieſer Einfluß oft noch am größten. Bevor die Provinzialbiſchöfe eine ordentliche Wahl nach den Kirchengeſetzen einleiten konnten, wurde zuweilen durch die Stimme der ganzen Gemeinde oder einer mächtigen Parthei derſelben ein Mann, der bei derſelben beſonders viel galt, zum Biſchof ausgerufen. Da aber nach dem damaligen Zuſtande der Kirche die Frömmſten und Diejenigen, welche einen richtigen Begriff von dem Weſen des geiſtlichen Amtes hatten, und denen das geiſtliche Beſte der Gemeinde am Herzen lag, nicht die Mehrzahl und die mächtigſte Parthei ausmachten, ſondern vielmehr, beſonders in den anſehnlicheren Städten, oft gerade diejenigen, bei welchen unreine Triebfedern und ein weltliches Intereſſe am meiſten vorherrſchten, als die angeſehenſten der Bürger den größten

Einfluß hatten, ſo waren daher auch die Wahlen, welche auf ſolche Weiſe veranſtaltet wurden, oft nicht die beſten, und es finden ſich Fälle, in welchen Biſchöfe und Geiſtliche, denen das Beſte der Kirche am Herzen lag, mit den ſtürmiſchen Forderungen einer von ſchlechtem Einfluſſe beherrſchten Volksparthei im Streit waren [1]). Dieſer Miß-

1) So wollte im Jahre 361 die Volksparthei zu Cäſarea in Cappadocien, unterſtützt von der dortigen Beſatzung, einen Staatsbeamten, Euſebius, der noch nicht einmal getauft worden, zum Biſchof haben, und die Provinzialbiſchöfe, von denen Manche wohl einen Beſſeren im Sinne hatten, ließen ſich zwingen, ihn zu ordiniren. Eine ähnliche Spaltung entſtand wieder nach dem Tode des Euſebius bei der Wahl ſeines Nachfolgers, da Baſilius durch ſeine geiſtlichen Eigenſchaften ohne Zweifel die meiſten Anſprüche hatte, aber eine Parthei, der ſeine geiſtliche Strenge und ſeine rein geiſtliche Denkart nicht willkommen war, ihm entgegenſtand. Wie Gregor von Nazianz ſagt (orat. 20. f. 342.), waren die Angeſehenſten der Provinz gegen ihn, und dieſe hatten die Schlechteſten der Stadt auf ihrer Seite. Gregor ſagt (orat. 19. f. 310.) bei dieſer Veranlaſſung, daß die Wahlen beſonders von den Geiſtlichen und von den Mönchen ausgehen ſollten, nicht aber von den Reichſten und Mächtigſten oder dem blinden Ungeſtüm des Volkes. In dem Negativen hat er hier freilich offenbar Recht; aber was das Poſitive betrifft, ſo frägt es ſich, ob, wenn von dieſen Alles ausging, nicht andere unreine Triebfedern ſich einmiſchen konnten. In dem Briefe, welchen Gregor von Nazianz in der Perſon ſeines Vaters an ſämmtliche Bewohner von Cäſarea ſchrieb, ſpricht er gegen die Wahlen, über welche nach Verbindungen und Verwandtſchaften entſchieden werde (κατα φρατριας και συγγενειας). Da die Kränklichkeit des Baſilius als Einwendung gegen deſſen Wahl gebraucht wurde, ſo ſchrieb er ihnen, ſie möchten bedenken, daß ſie keinen Athleten, ſondern einen Lehrer zu wählen hätten. S. Gregor. Naz. ep. 18 et 19.

brauch des Wahleinflusses der Gemeinde gab guten Grund zur Beschränkung desselben.

Das weltliche Interesse, Ehrgeiz und Herrschsucht, gaben in der orientalischen Kirche häufig Veranlassung, daß Bischöfe der Provinzialstädte nach den erledigten Bisthümern der Hauptstädte trachteten; verderbliche Ränke und Streitigkeiten mußten daraus oft hervorgehen, und es mischte sich der falsche Gesichtspunkt ein, welchem der Kaiser Constantinus mit Recht widersprach, als ob die angesehenen Städte auf einen für das Heil der Seelen sorgenden Bischof größeren Anspruch hätten [1]). Bald nachdem die Kirche im Orient herrschende Staatskirche geworden, hielt man es für nöthig, Vorkehrungen gegen diese Mißbräuche zu treffen, welche aber auch aus dem schon erwähnten Grunde, wie ähnliche Vorkehrungen gegen die aus den Zeitverhältnissen hervorgehenden Mißbräuche durch Gesetze, wenig fruchteten. Das Concil von Nicea verbot in seinem funfzehnten Canon die Versetzungen nicht allein der Bischöfe, sondern auch der Presbyteren und Diakonen von einer Kirche nach der andern, wegen der vielen Unruhen und Spaltungen, welche aus dieser, den Kirchengesetzen zuwider in einigen Gegenden entstandenen, Gewohnheit erfolgten. Aber wenn man gleich dies Gesetz, welches in Beziehung auf die Bischöfe in dem zwanzigsten Canon des antiochenischen Concils v. J. 341 von Neuem festgestellt wurde, in solchen Fällen geltend machte, wo man ein besonderes Interesse dabei hatte, so wurde dasselbe doch in der orientalischen Kirche oft genug verletzt und so gut als nicht

1) S. vit. Constant. III, 60.

vorhanden betrachtet, wie denn Gregor von Nazianz um das Jahr 382 es unter die längst erstorbenen Gesetze [1]) rechnen konnte. Zu derselben Zeit erklärte es hingegen der römische Bischof Damasus, und vom Standpunkte der abendländischen Kirche freilich mit Recht, für ein immer geltendes Gesetz der Väter, daß Keiner von einer Kirche zur andern versetzt werden dürfe, weil daraus Streitigkeiten und Spaltungen entständen [2]). Zwar war großentheils Ehrgeiz die Veranlassung zur Verletzung dieses Kirchengesetzes, doch gab es auch Fälle, wo dies zum Besten der Kirche diente, wenn z. B. die besondern Gaben eines vorzüglichen Mannes, dessen Stelle da, wo er würkte, in einer kleineren Stadt leichter ersetzt werden konnte, in einem größeren Würkungskreise besonders erfordert wurden.

Wir bemerkten oben, daß die Bischöfe sich oft für bedrängte Städte oder Einzelne bei dem Hofe verwenden mußten; aber dieser Würkungskreis derselben mußte nun auch oft den weltlich Gesinnten, welche sich lieber am Hofe als bei ihren Gemeinden aufhielten, und welche lieber um das Weltliche als um das Geistliche sich bekümmerten, zum Vorwande dienen. Diese über die Grenzen ihres Berufs hinausgehende, unruhige und unreine Betriebsamkeit der Bischöfe wurde die Quelle mancher Zerrüttungen für die orientalische Kirche. Um diesem Uebel entgegenzuwürken, verordnete das antiochenische Concil im Jahre 341 (Canon 11.), daß jeder Bischof oder Geistliche überhaupt, der ohne Urlaub und Empfehlungsbrief von Seiten der Pro-

1) παλαι τεθνηκοτας νομους.

2) S. Damasi epistola IX. ad Acholium Thessalonicensium episcopum.

vinzialbiſchöfe, und beſonders ſeines Metropoliten, zum Kaiſer zu reiſen wage, von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen und ſeiner Stelle entſetzt werden ſolle. Der Biſchof Hoſius von Cordova klagte auf dem Concil von Sardika darüber, daß die Biſchöfe ſo häufig und zur Unzeit mit Forderungen, die ihren Beruf nichts angingen, an den Hof ſich wendeten, nicht um, wie es ihnen zukomme, der Armen und Wittwen ſich anzunehmen, ſondern um Dieſem oder Jenem weltliche Ehrenſtellen zu verſchaffen und weltliche Angelegenheiten für ſie zu betreiben; was dem Rufe der Biſchöfe zu nicht geringem Nachtheil gereiche und die Folge habe, daß ſie nicht mehr mit ſolcher Freimüthigkeit reden könnten, wo es Noth thue. Auf ſeinen Antrag wurde beſchloſſen, daß in's Künftige kein Biſchof, wenn er nicht beſonders von dem Kaiſer berufen worden, nach dem Hofe reiſen ſolle; da es aber doch geſchehe, daß Mitleidswürdige, welche wegen ihrer Vergehungen zum Exil, zur Deportation oder zu einer andern Strafe verurtheilt worden, zur Kirche ihre Zuflucht nähmen, und dieſe ihre Hülfe Solchen nicht verſagen müſſe, ſo wurde auf ſeinen Antrag beſchloſſen, daß der Biſchof in dergleichen Fällen einen Diakonus mit ſeinem Geſuche abſenden und der Metropolit ihn durch Empfehlungsbriefe unterſtützen ſolle.

Wie ſchon in der vorigen Periode der Grund zu der Auszeichnung der Biſchöfe vor den Presbyteren und zu der Ausbildung der monarchiſchen Epiſkopalgewalt gelegt worden, ſo bildete ſich dieſes Verhältniß in der gegenwärtigen Periode nach demſelben Maßſtabe weiter aus. Man war ja ſchon gewohnt, die Biſchöfe als die Nachfolger der Apo-

ſtel zu betrachten, als die für den Zuſammenhang der Kirche mit der urſprünglichen apoſtoliſchen Stiftung nothwendigen Mittelglieder, durch welche die Würkſamkeit des heiligen Geiſtes auf alle übrigen Grade des Clerus als die Organe zur weiteren Verbreitung derſelben fortgepflanzt werden ſollte. Aus dieſer Idee floß ſchon von ſelbſt die Folgerung, daß die Biſchöfe allein die geiſtliche Ordination ertheilen konnten. Ferner betrachtete man in der abendländiſchen Kirche als das Auszeichnende der Biſchöfe, daß ſie allein die Confirmation (σφαγις, signaculum) ſollten ertheilen können (ſ. B. I. Abthl. II. S. 558.), weshalb ſie zu gewiſſen Zeiten die verſchiedenen Orte ihres Kirchenſprengels durchreiſeten, um an den durch ihre Presbyteren Getauften dies zu ergänzen [1]); daß ſie allein das geweihte Oel, welches bei der Taufhandlung gebraucht wurde, ſollten conſecriren, daß die Presbyteren auch nicht ohne die von ihnen gegebene Vollmacht die Abſolution ſollten ertheilen können [2]). Doch behaupteten ein Chryſoſtomus und ein Hieronymus noch die urſprüngliche gleiche Würde der Presbyteren und Biſchöfe, wie ſie dieſe mit Recht in dem neuen Teſtamente zu finden glaubten [3]).

1) S. Hieronym. adv. Lucif. T. IV. f. 295. ed. Martianay. Qui in castellis aut in remotioribus locis per presbyteros et Diaconos baptizati ante dormierunt, quam ab episcopis inviserentur.

2) ut sine chrismate et episcopi jussione neque Presbyter neque Diaconus jus habeant baptizandi. Vergl. Innocentii epistola ad Decentium §. 6. codex canonum ecclesiae Africanae canon VI. et VII. Chrismatis confectio et puellarum consecratio a presbyteris non fiat vel reconciliare quemquam in publica missa presbytero non licere.

3) S. Chryſoſtomus Hom. XI. über I Timoth. im Anfange.

So wie aus der Idee von den Biſchöfen als den Nachfolgern der Apoſtel ſich von ſelbſt alles Uebrige, was zu dem Primate der letztern über die Presbyteren gehörte, ſich herausbilden mußte, ſo mußte aus der Idee von dem Prieſterthum von ſelbſt die Auszeichnung der Presbyteren vor den Diakonen hervorgehen. Die Diakonen blieben im Ganzen, was ſie in der vorigen Periode geweſen waren; ſie gingen den Biſchöfen und den Presbyteren bei ihren Amtshandlungen zur Seite, und ſie hatten mannigfache liturgiſche Verrichtungen; es kam ihnen zu, die Kirchengebete herzuſagen, zu dem Anfange der verſchiedenen Abſchnitte des Gottesdienſtes das Zeichen zu geben. In den abendländiſchen Kirchen wurden die Evangelien, als die Reden des Erlöſers enthaltend, dadurch ausgezeichnet, daß nicht die Lectoren, ſondern die Diakonen bei dem Gottesdienſte ſie vorlaſen [1]). Da man die Diakonen mit Recht von jenen ſieben durch die Apoſtel zu Jeruſalem eingeſetzten Diakonen ableitete, ſo hielt man, die Unwandelbarkeit der Form mit Unrecht abergläubiſch feſthaltend, anfangs feſt daran, daß auch in großen Kirchen nur ſieben Diakonen ſeyn ſollten, und in großen Städten mußte daher die bedeutende Zahl der Presbyteren gegen die geringe der Diakonen ſehr abſtechen [2]). Später geſchah es

---

Hieronymus in dem Commentar über den Brief an Titus, und ep. 101. ad Evangelum Quid facit excepta ordinatione episcopus quod Presbyter non faciat, wo er vielleicht nur an den Gebrauch des Orients dachte.

1) S. Hieronym. ep. 93. ad Sabinian. Vol. IV. f. 758. Concil. II. Vasense (zu Vaiſon) 529. Canon II.

2) S. Euseb. VI, 43. Hieronymus ep. 146. oder 101. ad Evangelum: Diaconos paucitas honorabiles facit. Die Verord-

in großen Städten, daß man die urſprüngliche Zahl überſchritt, ſo daß im ſechsten Jahrhundert unter dem Kaiſer Juſtinian die Hauptkirche zu Conſtantinopel hundert Diakonen zählen konnte [1]), und man ſuchte ſich nun gegen den Vorwurf einer Abweichung von der apoſtoliſchen Stiftung dabei ſo zu verwahren, daß man behauptete, die Diakonen dieſer Zeit ſeyen mit den apoſtoliſchen keineswegs zu vergleichen; dieſe ſeyen nur ein temporäres Inſtitut für die Armenpflege geweſen, wozu man die Veränderungen, welche ſeit dieſer Zeit mit den Geſchäften der Diakonen und mit der Verwaltung der Kirchenkaſſe vorgegangen waren, ohne gehörigen Grund benutzte [2]).

Obgleich die Diakonen ihrer urſprünglichen Beſtimmung nach den Presbyteren ſo ſehr nachſtehen ſollten, ſo geſchah es doch, daß ſie ſich in manchen Gegenden über die letzteren zu erheben ſuchten [3]), und es mußten von den Synoden Geſetze gemacht werden, durch welche jene in die urſprünglichen Grenzen ihrer Würde wieder zurückgedrängt werden ſollten [4]). Der Grund hiervon lag wohl nicht, wie Hieronymus meint [5]), darin, daß die Diakonen, weil ihrer Wenigere waren, wie es mit dem Sel-

---

nung des Concils von Neocäſarea c. 15., daß auch in großen Städten nicht mehr als ſieben Diakonen angeſtellt werden ſollten.

1) S. Justinian. Novell. L. I. N. III.

2) S. Chrysost. H. 14. act. ap. und Concil. Trullan. II. can. 16.

3) Wie Hieronymus darüber klagt, beſonders in Beziehung auf die römiſche Kirche, ep. 145. ad Evangelum.

4) Concil. Nic. c. 18. und Concil. Laodicen. c. 25.

5) l. c.

neren zu geſchehen pflegt, höher geachtet wurden, ſondern vielmehr darin, weil ſie durch ihre engere Verbindung mit den Biſchöfen als deren Vertraute beſonderes Anſehn erhielten. Daher war dies beſonders der Fall mit den Archidiakonen, welche an der Spitze der Diakonen ſtanden, gleichwie die Archipresbyteren an der Spitze der Presbyteren; denn da jene von den Biſchöfen häufig als ihre Abgeordneten und Bevollmächtigten gebraucht wurden, ſo erhielten ſie dadurch einen vorherrſchenden Einfluß, den ſie zuweilen unter ſchwachen Biſchöfen wohl mißbrauchten [1]).

Die Anſtellung der Diakoniſſinnen hatte, wie wir bei dem Urſprunge dieſes Amtes in der vorigen Periode bemerkten, ihren beſondern Grund in den damaligen Verhältniſſen. Indem dieſe Verhältniſſe ſich veränderten, mußte auch dieſes Amt an Bedeutung verlieren. Urſprünglich waren die Diakoniſſinnen als der weibliche Theil des Clerus angeſehen, und es war ihnen zur Weihe für ihr Amt die Ordination in demſelben Sinne, wie den übrigen Geiſtlichen, ertheilt worden [2]). Das niceniſche Concilium

1) So macht Iſidorus von Peluſium einem Archidiakonus Lucius von Peluſium Vorwürfe darüber, daß er durch ſeine ſchlechten Künſte den ihm blindlings folgenden Biſchof (τον πειθομενον σοι ἀκριτως ἐπισκοπον) verfinſtere, daß er mit der Ordination einen Handel treibe. Er nennt hier die Diakonen ὀφθαλμους ἐπισκοπου, der Archidiakonus ſolle daher ὁλος ὀφθαλμος ὑπαρχειν. Isidor. Pelusiot. L. IV. ep. 188.

2) Das ſieht man aus Tertullian. ad uxorem L. I. c. VII. viduam allegi in ordinem. Auch die apoſtoliſche Conſtitutionen kennen noch keinen Unterſchied zwiſchen der Ordination der Diakoniſſin und andern clericaliſchen Ordinationen. Das Ordinationsgebet des Biſchofs ſollte nach den-

ſcheint dies auch noch als recht anerkannt zu haben [1]). Da nun aber die übertriebenen Vorſtellungen von den magiſchen Würkungen der Ordination und von der clericaliſchen

---

ſelben L. VIII. c. 20. ſo lauten: „Ewiger Gott, Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, Schöpfer des Mannes und des Weibes, der du die Mirjam, die Deborah, die Hanna und die Hulda mit dem Geiſt erfüllt haſt, der du ein Weib der Geburt deines eingebornen Sohnes gewürdigt haſt, der du in der Stiftshütte und im Tempel Hüterinnen deiner heiligen Pforte einſetzteſt, ſieh auch jetzt herab auf dieſe deine Magd, und verleihe ihr den heiligen Geiſt, würdig zu vollbringen das ihr übertragene Werk zu deiner Ehre und zum Preiſe Chriſti."

1) Es gehört hierher die dunkle Stelle in dem 19. Canon dieſes Concils, wo auch die Lesart ſtreitig iſt. Es iſt hier die Rede davon, daß die ſamoſatenianiſchen Geiſtlichen, wenn ſie zur katholiſchen Kirche übergingen und tüchtig befunden würden, ihr Amt beibehalten ſollen, und nun heißt es nach der gewöhnlichen Lesart: „Es ſoll eben ſo mit den Diakoniſſinnen gehalten werden," und es wird demnach vorausgeſetzt, daß dieſe zur Geiſtlichkeit gehörten. Es werden nachher von den eigentlichen Diakoniſſinnen die abusive ſo genannten Wittwen unterſchieden, welche, da ſie keine χειροθεσια empfangen hätten, überhaupt zu den Laien gehörten. Darnach hätten die eigentlichen Diakoniſſinnen eine clericaliſche Ordination empfangen. — Nach der andern Lesart würde es aber zuerſt heißen: „Mit den Diakonen ſoll es eben ſo gehalten werden." Und in dieſem Falle wäre hernach von den eigentlichen Diakoniſſinnen die Rede, und es würde daraus folgen, daß ſie gar keine Ordination erhielten und zu den Laien gerechnet wurden. Doch ſpricht der Zuſammenhang mehr für die erſte Lesart, denn es ließe ſich kein Grund einſehn, warum, nachdem ſchon überhaupt von allen Geiſtlichen geredet werden, nun noch insbeſondere von den Diakonen geſprochen wurde.

Würde immer mehr vorherrſchend wurden, ſo fand man darin, daß die Diakoniſſinnen ordinirt und dem Clerus zugeſellt wurden, etwas Anſtößiges, wie vielleicht ſchon das Concil zu Laodicea in ſeinem eilften Canon dies unterſagte [1]). Sehr ſtark erklärte ſich beſonders die abendländiſche Kirche gegen das Letztere [2]). Abendländiſche Syno-

1) Dieſer Canon iſt gleichfalls ſtreitiger Auslegung: μη δειν τας λεγομενας πρεσβυτιδας ητοι προκαθημενας εν εκκλησια καθισασθαι. Es könnte ſeyn, daß ſich dieſer Canon gar nicht auf die Diakoniſſinnen überhaupt bezieht, ſondern nur auf die älteſten unter denſelben, welche nach Epiphan. haeres. 79. vorzugsweiſe πρεσβυτιδες genannt wurden. Man könnte nun die Worte »εν εκκλησια« entweder zum Vorhergehenden oder zu dem Nachfolgenden ziehen, und ſo erklären: „da die älteſten der Diakoniſſinnen ſich eine beſondere Meiſterſchaft über den weiblichen Theil der Gemeinde beigelegt hätten, ſo verbiete die Synode die Anſtellung ſolcher.“ Da aber überhaupt die Diakoniſſinnen nach der älteſten Regel ſechszig Jahre alt ſeyn ſollten, und da ſie die Vorſteherinnen des weiblichen Theils der Gemeinde waren, ſo könnte man in dieſem Namen die Diakoniſſinnen überhaupt finden. Wollte man nun annehmen, was freilich nicht unmöglich wäre, daß die Synode die Anſtellung der Diakoniſſinnen überhaupt verboten hätte, ſo würde dies mit dem griechiſchen Kirchengebrauch dieſer ganzen Zeit ſtreiten. Oder man könnte auf die Worte: »εν εκκλησια« beſondern Nachdruck legen und, dieſe Worte zu dem Nachfolgenden gezogen, ſo verſtehen, daß nur die kirchliche Einweihung oder Ordination der Diakoniſſinnen verboten ſey. Der Artikel ſpricht für dieſe Erklärung.

2) Hilarius (der ſogenannte Ambroſiaſter) ſagt von den Montaniſten: »etiam ipsas diaconas ordinari debere vana praesumptione defendunt;« aber die Montaniſten hielten hier nur den alten Kirchengebrauch feſt; denn ſonſt ſchloſſen ſie ja auch die Weiber der Regel nach von dem Halten der kirchlichen Vorträge aus.

den des fünften und ſechsten Jahrhunderts verboten überhaupt die Anſtellungen der Diakoniſſinnen. Wo ſich noch ordinirte Diakoniſſinnen befänden, ſollten ſie von nun an mit den Laien den biſchöflichen Segen empfangen, alſo auch ein Beweis, daß ſie früherhin zu dem Clerus gerechnet wurden [1]). Doch rühren jene Verbote nur von franzöſiſchen Synoden her, und man kann daraus nicht ſchließen, daß die Anſtellung der Diakoniſſinnen in den abendländiſchen Kirchen auf einmal und in allen Gegenden aufhörte. Im Oriente behielten die Diakoniſſinnen länger ein gewiſſes Anſehen. Wir finden unter denſelben begüterte Wittwen, welche ihr Vermögen frommen Unternehmungen und Anſtalten widmeten, wie die Olympias durch ihre Verbindung mit dem Chryſoſtomus bekannt iſt. Sie hatten dort auch das Geſchäft, die Frauen auf dem Lande durch Privatunterricht zur Taufe vorzubereiten, ihrer Taufe beizuwohnen [2]). Es wurde ein Vorrecht der Frauen der

Bi-

1) Das erſte Concil zu Orange (Arausicanum im J. 441) c. 26. Diaconae omnimodis non ordinandae: si quae jam sunt, benedictioni, quae populo impenditur, capita submittant. So auch das Concil zu Epaon im J. 517, c. 21., das zweite Concil zu Orleans im J. 533, c. 18. Doch legte dieſes Concil einer ſolchen Ordination eine gewiſſe Gültigkeit bei, indem es im 17. Canon verordnete, daß die ordinirten Diakoniſſinnen, welche wieder geheirathet hätten, von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen werden ſollten.

2) S. Pelagius zu Römer 16, 1. Dieſer Gebrauch muß auch außerhalb des Orients ſtatt gefunden haben, da in einer Sammlung abendländiſcher, vielleicht nordafrikaniſcher Kirchenverordnungen, welche fälſchlich unter dem Namen eines vierten Concils zu Carthago angeführt werden, auch ein Canon c. 12. vorkommt: »viduae vel sancti-

Biſchöfe, welche nach gemeinſamem Einverſtändniſſe ſich von ihren zum eheloſen Leben verpflichteten Männern zurückzogen, daß ſie, wenn ſie würdig befunden worden, zu Diakoniſſinnen geweiht werden konnten [1]), und ſo erhielt ſich hier das weibliche Kirchenamt noch bis in's zwölfte Jahrhundert hinein.

Ohne daß mit den bisher beſtandenen Graden der clericaliſchen Würde eine Veränderung vorgenommen wurde, kamen mehrere neue bedeutendere und unbedeutendere Kirchenämter hinzu, welche zum Theil durch die Vervielfältigung der kirchlichen Geſchäfte in großen Städten nothwendig gemacht wurden. Da der größte Reichthum der Kirchen in liegenden Gründen beſtand, die Sorge für die Bearbeitung und Verpachtung derſelben viele Geſchäfte und Mühe erforderte, ſo wurde Einem aus der Geiſtlichkeit, unter dem Namen eines οἰκονομος, die Verwaltung beſonders übertragen [2]), und dieſer erhielt nach und nach überhaupt eine Aufſicht über Einnahmen und Ausgaben der Kirche. Dies Verfahren wurde jedoch nicht überall auf gleiche Weiſe befolgt, und deswegen verordnete das Concil zu Chalcedon in ſeinem 25ſten Canon, daß alle Biſchöfe ſolche Oekonomen, welche unter ihrer Autorität die Kircheneinkünfte verwalteten, anſtellen ſollten, als Zeugen ihrer Verwaltungs-

moniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad officium, ut possint et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres, tempore, quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori interrogatae respondeant et qualiter accepto baptismate vivant.«

1) Concil. Trull. II, 691. canon 48.

2) S. Basil. Caesar. ep. 285 und 237.

weiſe. Dadurch ſollte ſowohl die ſchlechte Verwendung der Kirchengüter durch die Biſchöfe, als auch der Verdacht einer ſolchen abgewehrt werden. Da nun aber die Güterverwaltung, der Schutz der Armen, die von der Kirche unterſtützt wurden, zuweilen Rechtsſtreitigkeiten nach ſich ziehen konnten, und da es für den Stand der Geiſtlichen nicht zu paſſen ſchien, Prozeſſe zu führen, auch ihm die Rechtskenntniſſe dazu fehlten, ſo wurde die Veranſtaltung getroffen, daß den Kirchen, wie andern Corporationen, ein rechtskundiger Sachwalter gegeben wurde, der ihre Rechte immer vertreten ſollte; es wurde ein Solcher ἔκδικος, defensor genannt [1]).

Ferner machte die Abfaſſung der Protokolle bei den öffentlichen kirchlichen Verhandlungen (die gesta ecclesiastisa), welche mit großer Genauigkeit aufgenommen wurden, die Anſtellung zuverläſſiger, im Schnellſchreiben mit Abbreviaturen geübter Sekretäre aus dem Clerus (die notarii, exceptores) nothwendig. Man wählte dazu, wie

1) Das Concil zu Carthago vom Jahr 401 beſchloß, die Kaiſer zu bitten, daß den Kirchen mit Zuziehung der Biſchöfe ſolche Männer gegeben würden, welche die Armen gegen die Bedrückungen der Reichen vertheidigen könnten; ſ. Canon 10. in dem cod. Canon. eccles. Afr. c. 75., das Concil zu Carthago v. J. 407. c. 3. Cod. Afr. c. 97. ut dent facultatem defensores constituendi scholasticos (Advokaten). Was bewilligt wurde, ſ. Cod. Theodos. L. 16. Tit II. l. 38., vgl. Possid. vit. Augustin. c. 12. Verſchieden von dieſen defensores waren die unter dieſem Namen in der römiſchen Kirche vorkommenden Güterverwalter und Bevollmächtigten der Biſchöfe, welche ſie aus ihrem Clerus wählten, und welche häufig in den Briefen Gregors des Großen vorkommen.

zu dem Amte der Vorleſer, in manchen Kirchen Jünglinge, welche zum Kirchendienſte gebildet werden ſollten [1]).

Wie wir in der vorigen Periode bemerkten, zeigte ſich von Anfang an der Sinn der chriſtlichen Liebe und Zartheit in der Pflege der Kranken und der Sorge für die Beſtattung der Todten. Doch waren wohl bisher keine beſondern Kirchenämter zu dieſem Zwecke eingerichtet, es war ein freies Werk der chriſtlichen Liebe [2]). Da nun in dieſer Periode allgemeine Krankenanſtalten unter der Leitung der Kirchen entſtanden, mußten zur Pflege der Kranken beſondere Perſonen bei den Kirchen angeſtellt werden. Man nannte ſie Parabolanos [3]). Zu Alexandria bildeten ſie im fünften Jahrhundert eine ganze Zunft, welche aus ſechshundert Mitgliedern geſetzmäßig beſtehen ſollte. Aber freilich ſcheint ſich auch hier der Mißbrauch eingemiſcht zu haben, der an ſo viele Einrichtungen der Kirchen der Hauptſtädte ſich anſchloß. Es ließen reiche Bürger, welche natürlich von dem Geſchäfte der Krankenpflege fern blieben, in dieſe Zunft ſich aufnehmen, bloß um die Exemtionen derſelben genießen zu können, und die herrſchſüch-

1) Epiphanius, nachher Biſchof von Ticinum (Pavia) im fünften Jahrhunderte, wurde, nachdem er, acht Jahre alt, Lector geworden war, ſobald er Uebung im Gebrauch der Abbreviaturen erlangt hatte, unter die exceptores der Kirche aufgenommen. S. deſſen Leben von Ennodius.

2) In Hinſicht der Beerdigung vergl. die Handlungsweiſe Cyprians während der Peſt, B. I. Abth. I.

3) παραβολανοι, von dem griechiſchen παραβαλλεσθαι την ζωην, ψυχην, weil dieſe Leute bei anſteckenden Krankheiten ihr Leben in Gefahr ſetzten.

tigen Bischöfe von Alexandria suchten sich durch eine große Schaar solcher Parabolani eine ihnen ergebene Mannschaft zu bilden, welche sie zu ihren Zwecken, oft nicht den reinsten, gebrauchen konnten. Es mußten daher durch Staatsgesetze Vorkehrungen dagegen getroffen werden [1]).

So wurde auch die Bestattung der Todten einer besondern Classe von Leuten, welche in den Kirchendienst traten, übertragen (κοπιαται, copiatae, fossores) [2]).

Was die Verfassung der bischöflichen Kirchensprengel betrifft, so erscheinen zuerst im vierten Jahrhunderte die wahrscheinlich aus alter Zeit herrührenden Landbischöfe (χωρεπισκοποι) (s. B. I.) im Kampfe mit den Stadtbischöfen. Diesen Namen führten solche, welche der Kirche eines Hauptfleckens vorstanden, und denen eine gewisse Anzahl von Dorfkirchen, welche ihre eigenen Presbytern oder Pfarrer hatten, unterworfen war [3]). Da das an die Stadtkirchen geknüpfte bischöfliche System sich schon so weit durchgebildet hatte, so mußte es jetzt von selbst geschehen, daß dies auch auf das Verhältniß der den Chorepiskopen untergeordneten Gemeinden ausgedehnt wurde,

1) Cod. Theodos. L. 16. Tit. II. l. 42 et 43.

2) S. Hieronymi ep. 17. ad Innocent. Clerici, quibus id officii erat, cruentum linteo cadaver obvolvunt (von einem Hingerichteten) u. s. w. Cod. Theodos. L. 13. Tit. I. l. 1. und L. 16. Tit. II. l. 15.

3) Ein solcher Kreis von Dorfkirchen unter einem Chorepiscopus wurde συμμορια genannt. οἱ προστησομενοι της συμμοριας Basil. ep. 290. und ep. 142. Die einzelnen, dem bischöflichen Hauptflecken untergeordneten Ortschaften ἀγροι ὑποκειμενοι oder ὑποτελουντες τῳ ... Basil. ep. 188. oder canonica I. canon 10.

und jene ſelbſt gaben gerechte Veranlaſſung zur Beſchränkung ihrer Gewalt durch den Mißbrauch, welchen ſie von derſelben machten [1]). Durch Synoden des vierten Jahrhunderts wurde feſtgeſetzt, daß die Chorepiskopen nur Geiſtliche von niederm Grade ohne Zuziehung des Stadtbiſchofs ſollten ernennen und ordiniren können [2]).

Das Concilium zu Sardika und das Concilium zu Laodicea verboten endlich ganz und gar die Anſtellung der Chorepiskopen. Das erſtere unterſagte ſogar die Einſetzung von Biſchöfen in ſolchen kleinen Städten, für welche Ein Presbyter als Vorſteher der Kirche hinreiche. Der hier angeführte Beweggrund zu dieſer Verordnung war aus dem verkehrten hierarchiſchen Hochmuth hervorgegangen, der Grund nämlich, „daß der Name und die Autorität des Biſchofs nicht herabgewürdigt werden ſolle“ [3]). Das Concil zu Laodicea ſetzte feſt, daß fernerhin ſtatt der Landbiſchöfe Viſitatoren (περιοδευται) angeſtellt werden ſollten; das

1) Baſilius von Cäſarea erfuhr, daß ſeine Chorepiskopen viele unwürdige Menſchen, welche nur dem Militärdienſt dadurch, daß ſie ſich zu Geiſtlichen ordiniren ließen, zu entgehen ſuchten, in die Zahl der Kirchendiener aufgenommen hatten. Deshalb verlangte er, daß ſie ihm ein genaues Verzeichniß aller Geiſtlichen ihres Sprengels zuſenden und in's Künftige Keinen, ohne es ihm anzuzeigen und ihn zu befragen, ordiniren ſollten. Er behauptete aber, daß dies von Alters her ſo geweſen. Basil. ep. 54.

2) S. den 13. Canon des Concils zu Ancyra. Concil. Antiochen. canon. 9. Das Concilium zu Laodicea verordnete ſogar in ſeinem 57. Canon, daß ſie ohne Zuziehung des Stadtbiſchofs gar nichts ſollten verrichten können.

3) Concil. Laodicen. c. 57. Concil. Sardic. c. 6.

heißt wahrſcheinlich, die Biſchöfe ſollten Presbyteren aus ihrer Geiſtlichkeit dazu ernennen, in ihrem Namen Viſitationen in den Landkirchen anzuſtellen, und ſo in Hinſicht der allgemeinen Aufſicht und anderer Geſchäfte die Stelle der Chorepiskopen zu erſetzen [1]). Doch kommen Chorepiskopen in den Kirchen Syriens und im Abendlande auch in ſpäterer Zeit noch vor.

Immer allgemeiner traten aber an die Stelle der Chorepiskopen die von den Stadtbiſchöfen den Landgemein-

---

1) Das Wort περιοδευειν wird von den Viſitationsreiſen gebraucht, welche die Biſchöfe, begleitet von vielen Geiſtlichen und Laien, in ihrem ganzen Kirchenſprengel vornahmen. Athanas. Apolog. c. Arianos §. 74. nach ed. Patav. T. I. P. I. f. 151. a. Man könnte demnach annehmen, daß diejenigen Presbyteren, welchen die Biſchöfe an ihrer Stelle ſolche Viſitationsreiſen in einzelne Theile ihrer Kirchenſprengel übertrugen, mit dem Namen περιοδευται belegt würden. So kommen ſolche unter der diokletianiſchen Verfolgung vor, welche während der Abweſenheit der gefangenen ägyptiſchen Biſchöfe als deren Bevollmächtigte Viſitationen in ihrem Kirchenſprengel anſtellten. — Die Biſchöfe ſagen: »multi euntes et redeuntes ad nos, qui poterant visitare.« S. den Brief der ägyptiſchen Biſchöfe an Meletius in Maffei Osservazioni letterarie T. III. p. 15. Indeſſen braucht in dem περιοδευτης nicht gerade nothwendig der Begriff des herumreiſenden Viſitators zu liegen. Es könnte auch bloß einen Inſpektor bezeichnen, der, nur mit verändertem Namen, daſſelbe war, was früher der Chorepiskopus; denn περιοδευειν, περιοδευτης kommt zuweilen vor in der Bedeutung fürſorgen, heilen, Arzt. S. die dem Athanaſius fälſchlich zugeſchriebene Homilie in coecum §. 9. und §. 12. Das Erſtere iſt jedoch wahrſcheinlicher. Das Prädikat περιοδευτης wird einem Presbyter gegeben: Σεργιος περεβυτερος και περιοδευτης in den Akten des Concils unter dem Patriarchen Mennas zu Conſtantinopel v. J. 536. actio I.

den vorgesetzten Presbyteren, welche sich in größerer Abhängigkeit von den ersteren befanden [1]).

Was die Kirchen der Städte betrifft, so war es zwar in dieser Periode durchaus nothwendig, daß außer der alten bischöflichen Hauptkirche andere Kirchen angelegt wurden, in welchen, da nicht Alle in der Hauptkirche Platz finden konnten, die entfernter wohnenden Theile der Gemeinden an den Sonn- und Festtagen ihre Versammlungen hielten. Indeß war es noch keineswegs eine allgemeine Einrichtung, daß hier wie auf dem Lande besondere Filialgemeinden unter der Oberaufsicht der bischöflichen Hauptkirche entstanden. Epiphanius führt es als etwas Ausgezeichnetes der alexandrinischen Kirche an, daß daselbst wegen der Bedürfnisse der Einwohner unter besondern Presbyteren als Pfarrern verschiedene Kirchen, zu denen die Einwohner der benachbarten Straßen gehörten, angelegt waren [2]). Zu Constantinopel hatte auch jede Kirche ihre besondern Geistlichen. Die Stifter der Kirchen be-

1) Der Name παροικια bezeichnete Anfangs jede Gemeinde: ἐκκλησια ἡ παροικουσα Euseb. III, 28., nachher die größeren Theile der Kirche, welche man im politischen Sprachgebrauche διοικησεις nannte, Basil. ep. 66.; so auch ein kleineres kirchliches Ganze, die Stadtkirche mit ihren Filial-landgemeinden, und endlich insbesondere die Landgemeinden, Basil. ep. 206 und 240. Daraus das lateinische Paroecia, Parochia, Presbyter regens parochiam, Sulpic. Sever. Dial. L. I. c. 8. Daher parochus.

2) Haeres. 29. Arian.: »ὅσαι ἐκκλησιαι της καθολικης ἐκκλησιας ἐν Αλεξανδρειᾳ ὑπο ἑνα ἀρχιπρεσβυτερον οὐσαι και κατ' ἰδιαν ταυταις ἐκτεταγμενοι ἰσοι χρεσβυτεροι διὰ τας ἐκκλησιαστικας χρειας των οἰκητορων, πλησιον ἑκαστης αὐτων και ἀμφοδον ἢτοι λαβρων ἐπιχωριως καλουμενων.

stimmten gleich die Zahl der Geistlichen für dieselben und verhältnißmäßige Einkünfte. Eine Ausnahme machten hier nur die drei Filialkirchen der Hauptkirche zu Constantinopel, welche keinen besondern Clerus hatten. Was diese betrifft, so wurden abwechselnd nach einem gewissen Turnus an den Sonn- und Festtagen aus dem Clerus der Hauptkirche Einige abgesandt, um in denselben den Gottesdienst zu leiten. Man darf aber darnach die Einrichtung der übrigen Kirchen in dieser großen Hauptstadt keineswegs bestimmen [1]). Zu Rom scheint das Verhältniß aller andern Kirchen zu der bischöflichen Hauptkirche ähnlich gewesen zu seyn, wie das Verhältniß jener drei Filialkirchen zu der Hauptkirche in Constantinopel, aber doch wohl mit dem Unterschiede, daß wenn gleich alle Geistliche dem Clerus der bischöflichen Hauptkirche einverleibt waren, sie doch nicht abwechselnd den Gottesdienst in den übrigen Kirchen leiteten, sondern immer ein Presbyter besonders bei jeder dieser Kirchen (tituli) angestellt war [2]). Die römischen Presbyteren,

---

1) Justinian. I. T. III. Novell. III. οὐκ ἰδιαζονται κληρικους οὐδε εἰς τουτων ἐχει των τριων οἰκων, κοινοι δε εἰσι της τε ἁγιοτατης μεγαλης ἐκκλησιας και αὐτων, και τουτους ἁπαντες περινοστουντες κατα τινα περιοδον και κυκλον, τας λειτουργιας ἐν αὐτοις ποιουνται.

2) Daß die Presbyteren der Filialkirchen zu Rom aus dem Zusammenhange mit dem Clerus der Hauptkirche nicht heraustraten, scheint hervorzugehen aus den Worten des römischen Bischofs Innocenz, in seinem Briefe an den Bischof Decentius, vom J. 416, §. 8.: quarum (ecclesiarum) presbyteri, quia die ipso propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt (worin vorausgesetzt scheint »sicuti caeteris diebus nobiscum conveniunt«), so wie auch in den Worten: »ut se a nostra communione,

welche den Gottesdienſt in den Filialkirchen leiteten, hatten jedoch nicht das Recht, das heilige Abendmahl zu conſecriren, ſondern es wurde ihnen das von dem Biſchof conſecrirte Brodt aus der Hauptkirche zugeſandt, und ſie theilten daſſelbe nur aus [1]), zugleich als Zeichen des fortdauernden kirchlichen Bandes zwiſchen ihnen und dem Biſchof der Hauptkirche.

Die Metropolitanverfaſſung, welche wir in der vorigen Periode entſtehen ſahen, wurde in dieſer Periode allgemeiner verbreitet und feſter ausgebildet. Von der einen Seite wurde den Metropoliten die Oberaufſicht über das ganze Kirchenweſen der Provinz, zu der ihre Metropolis gehörte, eingeräumt; es wurde beſtimmt, daß ſie die Verſammlungen der Provinzialbiſchöfe zuſammenrufen und bei denſelben den Vorſitz führen ſollten; von der andern Seite wurde aber auch ihr Verhältniß zu dem ganzen Collegium der Provinzialbiſchöfe und zu den Einzelnen unter denſelben genauer beſtimmt, um eine willkührliche Ausdehnung ihrer Gewalt zu verhindern und die Unabhängigkeit aller andern Biſchöfe in ihrer Amtsverwaltung ſicher zu ſtellen. Deshalb ſollten die Provinzialſynoden, welche jährlich zwei Mal ſich verſammeln mußten, als das höchſte kirchliche Tribunal für die ganze Provinz, den Metropoliten

---

maxime illo die, non judicent separatos.« Daß aber die Presbyteren für längere Zeit bei den Filialkirchen angeſtellt zu ſeyn pflegten, ſcheint hervorzugehen aus der Bezeichnung einer ſolchen Kirche zu Rom »ἐνθα θεσιν ὁ πρεσβυτερος συναγειν« (die Kirche, wo er den Gottesdienſt zu leiten pflegte). Athanas. apolog. c. Arian. §. 20.)

1) An der angeführten Stelle in dem Briefe des Innocenz: »Fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt.

bei der Entſcheidung aller allgemeinen Angelegenheiten zur Seite ſtehen, und ohne Zuziehung derſelben ſollten jene nichts, was ſich auf die allgemeinen Kirchenangelegenheiten bezog, vornehmen können. Jeder Biſchof ſollte in der Verwaltung ſeines eigenthümlichen Kirchenſprengels unabhängig ſeyn, wenn gleich er vor dem Tribunal der Provinzialſynode wegen Vergehungen kirchlicher oder ſittlicher Art angeklagt werden konnte. Keine Biſchofswahl ſollte ohne Zuziehung des Metropoliten gültig ſeyn; er ſollte die Ordination verrichten, doch nicht allein, ſondern mit wenigſtens zwei andern Biſchöfen, und der Ordination des Metropoliten ſollten alle Biſchöfe der Provinz beiwohnen.

Wir bemerkten auch ſchon in der vorigen Periode, daß die Kirchen einzelner größerer Hauptſtädte von ganzen großen Abtheilungen des römiſchen Reichs, von welchen auch das Chriſtenthum ſich in einem größeren Kreiſe verbreitet hatte, ein beſonderes Anſehen und eine beſondere Würde erlangt hatten. Dies ging durch den Gebrauch auch in dieſe Periode über, ohne daß zuerſt in einem beſtimmten Buchſtaben etwas darüber ausgeſprochen war. Das Concilium zu Nicäa ſetzte zuerſt in ſeinem ſechsten Canon, welcher, durch ſeine Unbeſtimmtheit, zu manchen Streitigkeiten Veranlaſſung gegeben, etwas darüber feſt, insbeſondere in Beziehung auf die alexandriniſche Kirche, wozu vielleicht die meletianiſchen Streitigkeiten in Egypten Gelegenheit gegeben hatten. Es wird hier geſagt: „Die alte Sitte, die in Egypten, Libyen und Pentapolis ſtatt findet, behalte ferner ihre Gültigkeit, daß der Biſchof von Alexandria über alle dieſe die Gewalt habe, da dies auch bei dem römiſchen Biſchofe Gewohnheit iſt. So ſollten

auch zu Antiochia und in den übrigen Provinzen den Kirchen ihre Vorrechte erhalten bleiben [1]). Nachher iſt in dieſem Canon von den Rechten der Metropoliten überhaupt die Rede, woraus man aber nicht ſchließen darf, daß die vorhergenannten mit allen übrigen Metropoliten in Eine Claſſe geſetzt worden ſeyen, ſondern ſie werden vielmehr als Metropoliten von höherem Range angeführt, wenn gleich über ihr Verhältniß zu den übrigen Metropoliten noch nichts genauer beſtimmt war. Da in den hier genannten Provinzen, welche der alexandriniſchen Kirche untergeordnet ſeyn ſollten, auch manche Metropoliten vorhanden waren, ſo erhellt es ſchon von ſelbſt, daß hier etwas Höheres als die gewöhnliche Metropolitenwürde gemeint ſeyn mußte. Wie dieſes ganze Verhältniß urſprünglich politiſchen Urſprungs war, ſo entſtand auch zuerſt zur Bezeichnung deſſelben ein von der politiſchen Reichsverwaltung entlehnter Name; wie die Vorſteher der politiſchen Verwaltung in dieſen Haupttheilen des römiſchen Reichs ἔξαρχοι genannt wurden, ſo wurde dieſer Name auch auf die Vorſteher der kirchlichen Verwaltung übertragen [2]). Statt deſſen wählte man nachher den mehr kirchlichen

1) τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν. ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο συνήθης ἐστίν. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.

2) S. Concil. Chalc. canon 8, ὁ ἔξαρχος τῆς διοικήσεως und canon. 16. Wohl wurden damals noch manche angeſehene Biſchöfe unter die Exarchen mitgerechnet, welche nachher nicht als Patriarchen anerkannt wurden.

Namen der Patriarchen [1]). Ursprünglich waren es die Kirchen der drei großen Hauptstädte des römischen Reiches, Rom, Alexandria, Antiochia, welche auf solche Weise besonders hervorragten; bei diesen, welche auch als ecclesiae apostolicae angesehen wurden, kam das Kirchliche mit dem Politischen zusammen. Nun gesellte sich aber noch eine andere Kirche hinzu, welche weder das Alter politischer noch kirchlicher Würde für sich hatte, während daß mehrere Kirchen, welche ihr untergeordnet wurden, wie die Kirche zu Ephesus, sowohl nach dem kirchlichen als nach dem politischen Charakter im Verhältnisse

1) Dieser Name kommt zuerst auf dem Concil zu Constantinopel im J. 381 vor, in einer etwas andern Anwendung als späterhin. Da nämlich aus den vorhergegangenen Lehrstreitigkeiten noch manche Spaltungen in der orientalischen Kirche herrührten, und manches Zerrüttete in Ordnung gebracht werden mußte, wurde zur Wiederherstellung der kirchlichen Eintracht und Ordnung, außer den Bischöfen von Alexandria, Antiochia und Constantinopel, welche schon durch ihre Kirchen selbst einen eigenthümlichen Vorrang hatten, einzelnen Bischöfen, welche durch ihren persönlichen Charakter sich diese Auszeichnung erworben hatten, eine besondere Oberaufsicht über verschiedene Diöcesen und Provinzen des römischen Reiches, wie Kleinasien, Pontus und Cappadocien, unter dem Namen der Patriarchen, zuerkannt. Insbesondere sollten nur diejenigen, welche mit diesen in der Kirchengemeinschaft standen, an den Gerechtsamen der katholischen Kirche Theil nehmen (s. Cod. Theod. L. 16. Tit. II. l. 3. Socrat. hist. V, 8. Auf diese Einrichtungen, und den daher entstehenden Rangstreit der Bischöfe, spielt Gregor von Nazianz an in seinem carmen de episcopis v. 798., wo er zu den Bischöfen sagt: θρονους μεν ἐχοιτε και τυραννιδας | ὑμεις, ἐπει και πρωτα ταυθ' ὑμιν δοκει· | χαιροιτε, ὑβριζοιτε, πατριαρχιας | κληρουσθε· κοσμος ὑμιν ἐικετω μεγας.

zu der alten römischen Reichsverfassung ihr vorangingen. Da nämlich die Stadt Byzanz, die früher selbst der Metropolis zu Heraklea in Thracien untergeordnet war, unter dem Namen Constantinopel der Sitz der Regierung für das ganze oströmische Reich, die zweite Hauptstadt der ganzen römischen Welt wurde, so mußte ihre Kirche auch als die Kirche der zweiten Residenz ausgezeichnet werden und den Rang des Patriarchats erhalten. So verordnete schon das zweite ökumenische Concil zu Constantinopel im J. 381 in seinem dritten Canon, daß der Bischof von Constantinopel seinen Rang nach dem römischen haben solle, weil Constantinopel Neu-Rom sey [1]), und das Concil zu Chalcedon (J. 451) bestätigte diesen Beschluß in seinem vorletzten Canon, indem diese merkwürdige Vergleichung zwischen der Kirche des alten und der Kirche des neuen Roms angestellt wurde: „dem altrömischen Bisthum hätten die Väter mit Recht jenen Rang eingeräumt, weil Rom die Herrscherstadt sey," und demselben Gesichtspunkte folgend, hätten die Väter jenes Concils zu Constantinopel dem Bisthum von Neu-Rom gleichen Rang ertheilt, indem sie mit Recht geurtheilt, daß die Stadt, welche Sitz des Kaiserthums und des Senates sey, gleiche Würde mit dem alten Rom genießen, in den kirchlichen Angelegenheiten auf gleiche Weise erhoben werden und den zweiten Platz nach demselben einnehmen müsse, so daß der Bischof von Constantinopel die Metropoliten der Diöceſen von Pontus, Kleinasien und Thracien, und auch sämmtliche Bischöfe der

1) ἐχειν τα πρεσβεια της τιμης μετα τον της Ρωμης ἐπισκοπον, διὰ το εἰναι αὐτην νεαν Ρωμην.

barbarischen Völkerschaften innerhalb jener Diöceſen zu ordiniren haben ſolle. Endlich kam auch noch, nach manchen Streitigkeiten mit der antiocheniſchen Kirche, das fünfte Patriarchat einer bloß in geiſtlicher Hinſicht ausgezeichneten, urſprünglich nicht einmal eine Metropolis bildenden Kirche, das Patriarchat von Jeruſalem, hinzu [1]).

Dieſe Eintheilung des ganzen römiſchen Kirchengebietes, in vier oder fünf Patriarchate, konnte ſich natürlich, wie ſie mit der politiſchen Verfaſſung des römiſchen Reiches zum Theil genau zuſammenhing, zunächſt nur auf die Kirchen innerhalb des römiſchen Reiches beziehen, obgleich ſie von ſelbſt auch auf die Kirchen außerhalb deſſelben, welche von dem römiſchen Reiche aus gegründet worden waren, einigen mittelbaren Einfluß erhielt. Aber ſelbſt auf alle Theile des letztern wurde ſie nicht auf gleiche Weiſe angewandt. Ein eigenthümlicher Freiheitsgeiſt zeichnete ſeit älterer Zeit die nordafrikaniſche Kirche aus. Die Kirche zu Carthago hatte zwar als die Kirche der nordafrikaniſchen Hauptſtadt durch den Gebrauch ein beſonderes Anſehen erhalten; ihr Biſchof führte den Vorſitz auf den allgemeinen nordafrikaniſchen Kirchenverſammlungen [2]), doch ſtand er keineswegs zu den Biſchöfen der übrigen fünf nordafrikaniſchen Provinzen in gleichem Verhältniſſe, wie die Patriarchen zu den Biſchöfen ihres größeren Kirchenſprengels, und auch der Biſchof von Rom hatte nicht eigentlich das Anſehen eines Patriarchen in der nordafrikaniſchen Kirche. Dieſe Kirche erklärte ſich auf einem Concil zu Hipporegius (jetzt Bona im Gebiete von Algier) vom

1) Concil. Chalc. act. VII.

2) Concilia plenaria Africae.

J. 393 ausdrücklich gegen ſolche Titel, wie ſie die Patriarchen in andern Gegenden führten; nur den Titel eines Biſchofs der erſten Kirche wollte ſie gelten laſſen [1]).

Da nun die Patriarchalverfaſſung ein noch allgemeineres Einheitsband der Kirche als die Metropolitanverfaſſung bildete, da die Patriarchen zu den Metropoliten in ähnlichem Verhältniſſe ſtanden, wie dieſe zu den Biſchöfen, ſo konnte dadurch freilich größere Einheit und Ordnung in die Verwaltung aller Kirchenangelegenheiten des römiſchen Reiches gebracht werden; aber es fragt ſich, ob die äußerliche Einheit, welche auf dieſe Weiſe erzwungen wurde, der kirchlichen Entwickelung heilſam war. Das äußerlich zwingende Band konnte zu dem Geiſte des Chriſtenthums, der freie Entwickelung der Eigenthümlichkeit von innen heraus verlangt, nimmer recht paſſen; es lehrt die Kirchengeſchichte des fünften Jahrhunderts insbeſondere, wie drückend der Deſpotismus der Patriarchen zu Alexandria, zu Antiochia zuweilen wurde. Und wenn von der einen Seite vier Haupttheile der römiſchen Kirche auf dieſe Weiſe zu größerer Einheit verbunden wurden, ſo wurden dadurch von der andern Seite deſto heftigere Gegenſätze zwiſchen den Patriarchalkirchen des oſtrömiſchen Reiches hervorgebracht, die Quelle vieler Spaltungen und Zerrüttungen. Es zeigt die Kirchengeſchichte dieſer Jahrhunderte, wie viel unreines weltliches Intereſſe durch die Rangſucht und den Rangſtreit der Biſchöfe in die Kirche ſich verbreitete, welche verderb-

1) Canon. 39. in Cod. Canon. eccles. Afr. ut primae sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum, aut summus sacerdos (ἐξαρχος των ἱερων) aut aliquid hujusmodi; sed tantum primae sedis episcopus.

liche Streitigkeiten aus der gegenseitigen Eifersucht der Patriarchen, besonders der Eifersucht der Patriarchen von Alexandria auf die Patriarchen von Constantinopel, hervorgingen, wie eben dies dazu würkte, die Gegensätze verschiedener dogmatischer Geistesrichtungen in ihrer freien Entwicklung zu hemmen und weltliche Parteileidenschaft in dieselben zu mischen, so daß durch unreine Triebfedern, welche das dogmatische Interesse zum Vorwande gebrauchten, dieses selbst unterdrückt wurde. Mit Recht konnte Gregor von Nazianz im J. 380 zu Constantinopel sagen, die Uebel der Kirche betrauernd, welche er aus eigener Erfahrung kennen gelernt hatte: „Ach! mögte es doch keinen Vorsitz, keinen Vorzug des Ortes und keinen tyrannischen Vorrang geben, daß wir nach der Tugend allein gekannt werden könnten! Nun aber hat das zur Rechten, zur Linken und in der Mitte, das höher und niedriger Sitzen, das vor und mit einander Gehen viele Zerrüttungen umsonst unter uns angerichtet und Viele in's Verderben gestürzt“ [1]).

Was nun insbesondere den römischen Bischof betrifft, so ist hier ein zwiefacher Gesichtspunkt zu berücksichtigen: der römische Bischof als Einer jener vier Patriarchen im Verhältnisse zu dem größeren Kirchengebiete, welches der römischen Kirche besonders untergeordnet war, und der römische Bischof im Verhältniß zu der ganzen Kirche oder besonders der abendländischen. Was das Erste betrifft, so bezieht sich darauf der oben angeführte sechste Canon des niceniſchen Concils,

und

1) Orat. 28. f. 484.

und wahrſcheinlich giebt hier Rufinus [1]) die richtigſte Erklärung, da er dieſen Canon ſo auslegt, daß der Kirchenſprengel des römiſchen Biſchofs den ganzen Bezirk umfaßt habe, welcher zu der Verwaltung des Vicarius urbis Romae gehörte (die provincias suburbicarias, d. h. der größte Theil von Mittelitalien, ganz Unteritalien, Sicilien, Sardinien und Corſica) [2]). Dazu kam noch, daß die römiſche Kirche durch die zahlreichen Schenkungen und Vermächtniſſe viele auswärtige Länderbeſitzungen erhalten hatte, welche ihr manche einflußreiche Verbindungen anzuknüpfen Gelegenheit gaben. Ferner wie die ganze Kirchenverfaſſung im römiſchen Reiche ſich genau an die politiſche Verfaſſung anſchloß, ſo mußte die römiſche Kirche vor allen Patriarchalkirchen das voraus haben, daß ſie die Kirche der alten Hauptſtadt des römiſchen Reiches war. Dieſer politiſch-kirchliche Geſichtspunkt wurde von den Orientalen immer beſonders hervorgehoben, wie es ſich zeigt in den oben angeführten Beſchlüſſen des conſtantinopolitaniſchen und des chalcedoniſchen Conciliums. Der Biſchof Theodoret von Cyros ſagt in einem Briefe, in welchem er den römiſchen Biſchof Leo den Großen um ſeinen Beiſtand anſprach [3]),

1) Rufin. I. 5. ut suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat.

2) S. Notitia Dignitatum imperii Romani Sectio 45. und den Brief des Concils zu Sardika an den römiſchen Biſchof Julius, §. 5. ut per tua scripta qui in Sicilia, qui in Sardinia et in Italia sunt fratres nostri, quae acta sunt cognoscant.

3) ep. 113.

daß Alles zusammenkomme, um der römischen Kirche den Vorrang zu geben; was sonst bei verschiedenen Kirchen vertheilt zu finden sey, das, was in politischer und geistlicher Hinsicht eine Stadt auszeichne, das sey hier Alles beisammen, und er nennt dann zuerst die politischen Vorzüge, daß Rom die größte, glänzendste, volkreichste Stadt sey, daß die jetzt bestehende Herrschermacht von dort ausgegangen, daß das ganze Reich daher den Namen führe. Zuletzt das, was in religiöser Hinsicht die römische Kirche auszeichnete: der Märtyrertod der Apostel Petrus und Paulus und ihre dortigen Grabmäler, welche auch für den Orient Gegenstand der Verehrung waren [1]). Alles dies zusammen genommen konnte auch bei den Orientalen der römischen Kirche eine besondere Verehrung verschaffen.

Bei den Occidentalen schloß sich alles dieses an eine solche dogmatische Grundlage an, wodurch es noch etwas ganz Anderes wurde. Wir bemerkten schon in der vorigen Periode, wie aus der Vermischung der Idee von der sichtbaren und von der unsichtbaren Kirche, aus der Idee von einer nothwendigen äußerlichen Einheit der Kirche die Idee von einer nothwendigen fortdauernden äußerlichen Darstellung dieser Einheit zu allen Zeiten hervorgegangen war, und wie diese Idee auf die cathedra Petri in der römischen Kirche war übertragen worden. Diese in ihrer

1) Theodoret drückt sich in dem angeführten Briefe so darüber aus: ἰχνη καὶ των κοινων πατερων καὶ διδασκαλων της ἀληθειας, Πετρου καὶ Παυλου, τας θηκας, των πιστων τας ψυχας φωτιζουσας. Also ein erleuchtender Einfluß, welcher von ihrer Nähe ausgehe.

noch unbeſtimmten Geſtalt dieſer Periode überlieferte Idee, in Verbindung mit ihrer Wurzel, der falſchen fleiſchlich-altteſtamentlichen Auffaſſung der Theokratie, enthielt den ganzen Keim des Papſtthums in ſich, der ſich nur unter günſtigen Umſtänden auf dem Boden eines Zeitgeiſtes, in welchem die Verwechſelung des Aeußerlichen und des Innerlichen immer mehr vorherrſchend wurde, zu entwickeln brauchte.

Wie wir dieſe Idee in der nordafrikaniſchen Kirche in der vorigen Periode beſonders ausgebildet bemerkten (nicht als ob gerade in der nordafrikaniſchen Kirche dieſe Richtung des chriſtlichen Geiſtes beſonders vorherrſchend geweſen wäre, ſondern vielmehr, weil der dogmatiſche Geiſt, welcher dieſe Richtung mit klarerem Bewußtſeyn auffaßte, in der nordafrikaniſchen Kirche vorherrſchte), ſo tritt ſie auch in dieſer Periode hier beſonders hervor. Optatus von Mileve, der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ſchrieb, ſtellt den Apoſtel Petrus als das Haupt der Apoſtel dar, als den Repräſentanten der Einheit der Kirche und der apoſtoliſchen Gewalt, der die Schlüſſel des Himmelreichs allein empfangen hatte, um ſie den andern mitzutheilen. Er findet es bemerkenswerth, daß Petrus, obgleich er Chriſtus verleugnet hatte, doch in dieſem Verhältniſſe zu den übrigen Apoſteln blieb, damit das Objektive der kirchlichen Einheit, das durch keine menſchliche Vergehung umgeſtoßen werden könne, in ſeiner unwandelbaren Feſtigkeit erſcheine. In der römiſchen Kirche ſieht er die unerſchütterliche Cathedra Petri, dieſe verhält ſich zu den übrigen biſchöflichen Kirchen ſo, wie der Apoſtel Petrus ſich zu den übrigen Apoſteln verhielt; die römiſche Kirche ſtellt die Eine ſicht-

bare Kirche, das Eine Episcopat dar [1]), die Eine apoſtoliſche Gewalt in Petrus, von der die apoſtoliſchen Gewalten der Uebrigen gleichſam nur mannigfache Ausſtrömungen ſind, die Eine biſchöfliche Gewalt in der römiſchen Kirche, von der eben ſo die übrigen biſchöflichen Gewalten nur mannigfache Ausſtrömungen ſind. Wieviel konnte aus dieſer ſo aufgefaßten Idee abgeleitet werden! Weit mehr, als ſich Der, welcher ſie ſo ausſprach, bewußt war. Auguſtinus konnte durch ſein innerliches Chriſtenthum, durch die in ſeinem innern Leben und in ſeiner Glaubenslehre vorherrſchende Richtung zu dem Objektiv-Göttlichen, durch den ihn beſeelenden Geiſt der Proteſtation gegen alle Vergötterung des Menſchlichen (durch welchen wirklich in den nachfolgenden Jahrhunderten mancher Gegenſatz gegen das Katholiſche angeregt wurde, wenn gleich bei dem Auguſtinus ſelbſt dieſes religiöſe Element mit dem katholiſchen ſich verſchmolzen hatte), — er konnte dadurch zu einer richtigeren Auffaſſung der auf Petrus ſich beziehenden

1) S. Optatus Milevitan. L. VII. c. 3. Bono unitatis Petrus, cui satis erat, si post quod negavit, solam veniam consequeretur, et praeferri Apostolis omnibus meruit et claves regni coelorum communicandas caeteris, solus accepit. So verwechſelte man den Glauben, welchen Petrus in dem Geiſte aller Gläubigen ausſprach und auf den ſich allein Chriſti Worte bezogen, mit der menſchlichen Perſon des Petrus, ſtatt eben aus der Verleugnung des Petrus den Schluß zu ziehen, daß ſeine Perſon ſo wenig als irgend eine menſchliche den Felſen, auf welchem das Reich Chriſti erbauet worden, abgeben konnte. Und L. II. c. 2.: In urbe Roma a Petro primo Cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, in qua una Cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne caeteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent.

orte des Herrn hingeführt werden. Er erkannte richtig, ß nicht Petrus, ſondern Chriſtus ſelbſt der Fels ſey, auf lchem die Kirche gegründet worden, daß ſich dies Wort s Herrn daher nur auf den Glauben an Chriſtus in r Perſon des Petrus beziehe, durch welchen er der Felſen- ann ſey, und daß ſomit durch Petrus die ganze Kirche, : auf dieſem Glauben ruhe, dargeſtellt werde: „Petrus ır hier das Bild der ganzen Kirche, welche in dieſer elt durch verſchiedene Verſuchungen, gleichwie Fluthen d Stürme, erſchüttert wird und doch nicht fällt, weil ſie f dem Felſen gegründet worden, von welchem Petrus n Namen empfangen hat. Denn der Fels heißt nicht nach Petrus, ſondern Petrus heißt ſo nach dem Felſen, eichwie nicht Chriſtus nach dem Chriſten, ſondern der riſt nach Chriſto genannt wird, denn deshalb ſpricht der err: auf dieſem Felſen will ich meine Kirche gründen, il Petrus geſagt hatte: Du biſt Chriſtus, der Sohn des bendigen Gottes. Auf dieſen Felſen, den du bekannt haſt, richt er, will ich meine Kirche bauen [1]); denn Chriſtus ar der Felſen, auf welchem Grunde auch Petrus ſelbſt bauet worden, denn einen andern Grund kann Niemand gen, außer dem, welcher gelegt iſt, welcher iſt Jeſus Chri- us" [2]). Hätte Auguſtin ſich den Inhalt deſſen, was : hier ausſprach, zum durchaus klaren Bewußtſeyn ge- racht und dieſes ganz durchgeführt, ſo würde er zu dem

1) Dieſe Erklärung iſt allerdings zwar dem Geiſte, aber nicht dem Buchſtaben nach richtig, da dieſe Worte ſich buchſtäb- lich nicht auf Chriſtus ſelbſt, ſondern auf den Petrus per- ſönlich, aber freilich nur in ſofern er dieſen Glauben bezeugt hatte, bezogen.

2) Ecclesia non cadit, quoniam fundata *est super* petram, unde

Begriff von der Kirche als der Gemeinde der an Chriſtus Glaubenden gelangt ſeyn, alſo, da dieſer Glaube eine innere unſichtbare Thatſache iſt, zu dem Begriffe von der unſichtbaren Kirche, und ſodann würde bei ihm dieſe Stelle die Bedeutung, welche man ihr in Beziehung auf die ſichtbare Kirche, auf die biſchöfliche Gewalt und auf das Verhältniß der römiſchen Kirche insbeſondere zu der allgemeinen geben wollte, nicht mehr behalten haben. Da er aber einmal durch ſeine ganze religiöſe und theologiſche Entwickelung in die Verwechſelung der ſichtbaren und der unſichtbaren Kirche hineingekommen, und da dieſe in ſeinem dogmatiſchen Syſteme feſtgewurzelt war, ſo wurde ſein Blick dadurch beſchränkt, und unwillkührlich ſchob er hier, ſtatt jenes rein geiſtigen Begriffs von der Kirche, der ſich ihm hier darbieten mußte, den Begriff von der ſichtbaren Kirche unter, welcher in ſeinem Syſtem einmal feſt ſtand, und ſo konnte ſich denn auch bei ihm an den Begriff von Petrus als Repräſentanten der Kirche der Be-

---

Petrus nomen accepit. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra, sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christo vocatur. Ideo quippe ait Dominus, super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, quia dixerat Petrus: tu es Christus, filius Dei vivi. Super hanc ergo petram, quam confessus, aedificabo ecclesiam meam. Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus, 1 Cor. 3, 11. Ecclesia ergo, quae fundatur in Christo. In Johann. Evang. Tractat. 124. §. 5. Die andere Erklärung dieſer Stelle, nach welcher ſie nur auf die Perſon des Petrus bezogen wurde, hatte Auguſtin ſelbſt in ſeinem nicht auf uns gekommenen Buche contra epistolam Donati vorgetragen; aber in ſeiner Critik ſeiner eigenen Schriften, ſeinen retractationes L. I. c. 21., ſetzte er ihr die oben angeführte Erklärung an die Seite.

iff einer fortdauernden Repräſentation in der römiſchen irche anſchließen [1]). Aber freilich war der kirchliche Frei- itsgeiſt der Nordafrikaner am weiteſten davon entfernt, ie wir nachher ſehen werden, alle die Folgerungen zuzu- ben, welche man ſchon in der römiſchen Kirche aus die- n Begriffen ziehen wollte.

In den Seelen der römiſchen Biſchöfe ſehen wir hon die Idee, daß ihnen *als den Nachfolgern und Stellvertretern des Apoſtels Petrus* die höchſte itung der ganzen Kirche zukomme, immer klarer und be- immter entwickelt. Wenn gleich ſich hin und wieder ohl bemerken läßt, daß die an Rom einmal geknüpfte

1) In dem Buche de utilitate credendi §. 35. leitet er die Entwickelung der Kirche als einer göttlichen mit göttlicher Autorität begabten Stiftung ab ab apostolica sede per successiones episcoporum. Dieſes Buch ſchrieb er freilich, ehe er zu jener Abweichung von der gewöhnlichen römiſchen und nordafrikaniſchen Erklärung dieſer Stelle gekommen war; aber es erklärt ſich auf die gegebene Weiſe, daß durch dieſe veränderte exegetiſche Auffaſſung doch in dem dogmatiſchen Syſtem des *Auguſtinus* nichts verändert wurde. Er unterſcheidet in der oben angeführten Stelle ein dreifaches Verhältniß des Petrus, derſelbe als natürlicher Menſch, als begnadigter Chriſt und derſelbe zugleich abundantiore gratia primus Apostolorum. Jene Worte zwar ſollten eigentlich auf das zweite Verhältniß des Petrus, in ſofern er die Perſon aller Chriſten darſtellte, ſich beziehen; aber es erhellt leicht, wie, indem er an die Stelle der Chriſten den Begriff der Kirche ſetzte, er das zweite und dritte mit einander verbinden konnte, Petrus als der Erſte der Apoſtel eben dadurch ausgezeichnet, daß er die ſichtbare Kirche in ſeiner Perſon darſtellen und die Entwickelung derſelben von ihm ausgehen ſollte, und dies auf die römiſche Kirche übergetragen.

Idee der Weltherrſchaft aus dem politiſchen Gewande in ein geiſtliches übertragen wurde [1]), ſo war ihnen doch nichts anſtößiger, als eine Verwechſelung des Politiſchen und Geiſtlichen, welche ſie darin zu finden glaubten, wenn man ihre höhere Würde und Autorität, ſtatt ſie auf dem Grunde göttlicher Stiftung ruhen zu laſſen, von dem politiſchen Range Roms ableiten wollte. Die Abgeordneten des römiſchen Biſchofs Leo des Großen proteſtirten nachdrücklich gegen jenen oben angeführten Beſchluß des Concils zu Chalcedon, welcher von dieſem Geſichtspunkte aus dem Bißthum zu Conſtantinopel dieſelben Gerechtſame wie dem römiſchen beilegte. Nachdem dieſes dem Leo ſelbſt mitgetheilt worden war, erließ er mehrere Briefe an den Kaiſer, an den Patriarchen Anatolius von Conſtantinopel und an das ganze Concil, in welchen er ſich ſehr ſtark gegen jene vorgebliche Anmaßung erklärte. In dem Briefe an den Kaiſer ſagt er [2]): „Es iſt ein anderes Verhältniß mit den weltlichen, ein anderes mit den göttlichen Dingen, und ohne jenen Felſen, welchen der Herr wunderbarlich zum Grunde gelegt hat, wird kein Gebäude feſt ſtehen. Es ſey dem Anatolius genug, daß er durch eure Hülfe

1) S. in dem merkwürdigen Werke de vocatione gentium, welches wahrſcheinlich von Leo dem Großen, als er noch Diakonus war, geſchrieben worden, L. II. c. 6. Roma, quae tamen per apostolici sacerdotii principatum amplior facta est arce religionis quam solio potestatis und Leo M. S. 80. »civitas sacerdotalis et regia, per sacram b. Petri sedem caput orbis effecta, latius praesidens religione divina, quam dominatione terrena.«

2) ep. 78.

und meine günstige Beistimmung [1]) das Bißthum einer so großen Stadt erlangt hat. Es sey ihm die Kaiserstadt nicht zu gering, welche er doch nicht zu einer sedes apostolica machen kann." Leo berief sich auf das unverletzliche Ansehen des niceniſchen Concils; er meinte höchst wahrscheinlich den oben angeführten sechsten Canon deſſelben, der freilich nur nach dem Grundsatze, welcher die Würde der Kirche von den politiſchen Verhältniſſen ganz unabhängig ſetzte, mit jener neuen Anordnung in nothwendigem Widerſpruche ſtand. Er eiferte für die Rechte der alexandriniſchen und der antiocheniſchen Kirche, welche dadurch beeinträchtigt werden ſollten, daß die Kirche zu Conſtantinopel ſich den Primat im ganzen Orient beilegte; er eiferte für die Rechte der Metropoliten, welche durch das Patriarchat, deſſen ſich Anatolius über Kleinaſien, Pontus und Thracien anmaßte, gefährdet werden ſollten. Und er wußte am Ende auch die höhere unverletzbare Würde der alexandriniſchen und der antiocheniſchen Kirche auf den Apoſtel Petrus zurückzuführen, die erſte nämlich auf den Markus, den Schüler des Apoſtels Petrus, die zweite auf den Apoſtel Petrus unmittelbar, in ſofern derſelbe dort zuerſt das Evangelium verkündigt. Da Anatolius ſich auf das Anſehen des zweiten ökumeniſchen Concils berief, welches der conſtantinopolitaniſchen Kirche dieſen Platz zuerkannt hatte (ſ. oben), ſo ſagt Leo dagegen, daß keine

1) Was ſich bezieht auf die bei Veranlaſſung der Lehrſtreitigkeiten nachgeſuchte Beiſtimmung Leo's zur Wahl des Anatolius. Die römiſchen Biſchöfe wußten aber alles Gelegentliche, was ſie als Anerkennung eines ihnen zuſtehenden Rechts deuten konnten, wohl zu benutzen.

Verſammlung von Biſchöfen, möge ſie größer oder kleiner ſeyn, gegen die Autorität des niceniſchen Concils etwas entſcheiden könne. Er ſpricht hierbei mit auffallender Geringſchätzung von einem Concil, welches nachher allgemein in der abendländiſchen wie in der morgenländiſchen Kirche unter die ökumeniſchen gerechnet worden. Den von demſelben entworfenen Canon erklärt er für einen nichtigen, und er will ihn ſchon deshalb nicht gelten laſſen, weil er nie der römiſchen Kirche mitgetheilt worden ſey [1]).

Man kann über das, was die Päpſte ſchon im fünften Jahrhundert in dem Verhältniſſe zur übrigen Kirche zu ſeyn glaubten und gern ſeyn wollten, gar nicht in Zweifel ſeyn, wenn man hört, wie ſie ſich ſelbſt darüber ausſprechen. Da ein nordafrikaniſches Concil zu Carthago dem römiſchen Biſchof Innocenz von ſeinen Beſchlüſſen in der Entſcheidung einer Lehrſtreitigkeit Bericht erſtattet und ihn dieſen Beſchlüſſen beizutreten aufgefordert hatte, lobte er ſie in ſeinem Antwortſchreiben vom J. 417 zuerſt deshalb, daß ſie geglaubt hätten, ſeinem Urtheile die Sache

1) ep. 80. c. 5. Persuasioni tuae in nullo penitus suffragatur quorumdam episcoporum ante sexaginta (ut jactas) annos facta conscriptio, nunquamque a praedecessoribus tuis ad apostolicae sedis transmissa notitiam, cui ab initio sui caducae dudumque collapsae sera nunc et inutilia subjicere fundamenta voluisti. Es hält ſchwerlich Stich, wenn man die Anerkennung der Autorität jenes Concils durch Leo zu retten und dieſen mit der ſpäteren römiſchen Kirche dadurch in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchte, daß man, dem natürlichen Sinn der Stelle zuwider, dieſes geringſchätzige Urtheil Leo's nur auf den einzelnen Canon des Concils bezog.

übergeben zu müſſen, da ſie wohl wüßten, was man dem apoſtoliſchen Stuhle ſchuldig ſey, da Alle, welche dieſen Stuhl einnähmen, dem Apoſtel nachzufolgen ſtrebten, von welchem die biſchöfliche Würde ſelbſt und die ganze Autorität dieſes Namens ausgegangen ſey. Mit Recht hätten ſie die Einrichtungen der Väter heilig gehalten, welche nicht nach menſchlicher, ſondern nach göttlicher Anordnung beſchloſſen hätten, daß, was man auch in noch ſo entfernten Provinzen verhandle, nicht eher entſchieden werde, als bis es zur Kenntniß des apoſtoliſchen Stuhls gelangt ſey, damit durch die ganze Autorität deſſelben jeder gerechte Ausſpruch beſtätigt werde, und die übrigen Kirchen (wie durch die verſchiedenen Gegenden der ganzen Welt die reinen Ströme von der urſprünglichen ungetrübten Quelle aus ſich verbreiten ſollten [1]) von dieſer Kirche empfangen ſollten, was ſie zu verordnen, wen ſie freizuſprechen und wen ſie als unverbeſſerlich auszuſtoßen hätten. Leo der Große erklärt in einem Briefe an die illyriſchen Biſchöfe, in welchem er nach dem Vorgange des römiſchen Biſchofs Siricius den Biſchof von Theſſalonich zum Stellvertreter ſeiner apoſtoliſchen Gewalt (vicarius apostolicus) unter ihnen ernannte: „daß ihm als dem Nachfolger des Apoſtels Petrus, welchem der Herr zum Lohne ſeines Glaubens den Primat der apoſtoliſchen Würde verliehen, auf welchem er die allgemeine Kirche feſt gegründet habe,

1) Man erkennt deutlich den Gedanken, daß alle Kirchen nur durch ihren ſteten Zuſammenhang mit der römiſchen, als der allgemeinen Mutterkirche, der urſprünglichen unverſiegbaren Quelle der überlieferten göttlichen Lehre, wie aller geiſtlichen Gewalt, in der *reinen Lehre* verharren könnten.

die Sorge für alle Kirchen zukomme, zu deren Theilnahme er ſeine Collegen, die übrigen Biſchöfe, auffordere [1]).

Die günſtige Lage der römiſchen Kirche im Verhältniß zu den orientaliſchen Kirchen brachte in dieſer Periode Manches mit ſich, was zu Gunſten dieſer Anmaßung der römiſchen Biſchöfe gedeutet werden konnte. Wie wir ſchon oben bemerkten, befand ſich die morgenländiſche Kirche in weit größerer Abhängigkeit von dem politiſchen Einfluſſe als die abendländiſche, und was in einiger Hinſicht damit zuſammenhing, in jener war keine Kirche von ſo entſchiedenem äußerlichen Uebergewicht, wie die römiſche im Verhältniſſe zum Abendlande, vielmehr waren die Gegenſätze und die Eiferſucht unter den Patriarchalkirchen, wie wir ſchon bemerkten, die Quelle mancher Streitigkeiten, die höhere Autorität der neu erhobenen byzantiniſchen Kirche war insbeſondere der alten alexandriniſchen Patriarchalkirche ſtets etwas ſehr Anſtößiges. Ferner befand ſich die abendländiſche Kirche, vermöge ihres vorherrſchend ſtarr römiſchen und praktiſchen Geiſtes, vermöge des nicht ſo regen wiſſenſchaftlichen Lebens, in einem Zuſtande größerer Ruhe der dogmatiſchen Entwickelung. Hingegen der beweglichere und rege wiſſenſchaftliche griechiſche Geiſt, die ſpekulative Geiſtesrichtung, die mannigfachen Geiſteselemente, welche hier mit einander in Berührung kamen, alles dies war Quelle

1) Quia per omnes ecclesias cura nostra distenditur, exigente hoc a nobis Domino, qui apostolicae dignitatis beatissimo apostolo Petro primatum fidei suae remuneratione commisit, universalem ecclesiam in fundamento ipsius soliditate constituens, necessitatem sollicitudinis, quam habemus, cum his, qui nobis collegii caritate juncti sunt, sociamus. Leo. ep. V. ad Metropolitanos Illyr.

vielfacher Streitigkeiten in der griechiſchen Kirche, welche durch die ſtörende Einmiſchung des Staates noch mehr unterhalten und zugleich verwickelter wurden. Während daß nun in der abendländiſchen Kirche die größte Ruhe herrſchte im Gegenſatze gegen die vielbewegte griechiſche Kirche, geſchah es, daß die ſtreitenden Partheien der letztern und zumal diejenige, welche die herrſchende Macht gegen ſich hatte, die Zuſtimmung der abendländiſchen Kirche und beſonders der römiſchen, als der einflußreichſten, der tonangebenden im Abendlande, nachſuchten, und daß die von der herrſchenden Parthei Verfolgten dahin ihre Zuflucht nahmen. Da es Solchen nun das Wichtigſte war, die Stimme der römiſchen Kirche für ſich zu gewinnen, ſo beſtimmte dies Intereſſe ſie auch in der Wahl ihrer Ausdrücke, und ſie gebrauchten, um ihre Achtung vor der römiſchen Kirche darzulegen, ſolche Ausdrücke, welche ſie unter andern Umſtänden nicht gebraucht haben würden. Die römiſchen Biſchöfe aber, welche ſchon nach jenem ihnen einmal feſtſtehenden Geſichtspunkte, den wir ſo eben bezeichnet haben, alle Verhältniſſe der Kirche beurtheilten, fanden daher auch in ſolchen Ausdrücken, indem ſie ſich nur an den Buchſtaben hielten, eine Anerkennung jenes Geſichtspunktes, ohne ſich darum zu bekümmern, was Diejenigen, welche ſolche Ausdrücke gebrauchten, dabei im Sinne gehabt hätten. Es erfolgten allerdings zuweilen Proteſtationen von Seiten der herrſchenden Parthei des Orients, wenn die Erklärungen der römiſchen Biſchöfe ihrem Intereſſe zuwider liefen. Da z. B. der römiſche Biſchof Julius, ſtatt der herrſchenden Parthei der orientaliſchen Kirche, welche den Biſchof Athanaſius von Alexandria ſeines Amtes entſetzt hatte, Recht

zu geben, beide Partheien aufgefordert hatte, durch Abgeordnete vor einer abendländiſchen Kirchenverſammlung ihre Sache vorzutragen, ſo erklärten ihm die zu Antiochia verſammelten orientaliſchen Biſchöfe, daß es ihm als fremdem Biſchofe gar nicht zukomme, in den Angelegenheiten der orientaliſchen Kirche den Richter zu machen, daß jede Synode in ihrem Gericht unabhängig ſey, daß er als Biſchof einer größeren Stadt doch nicht mehr ſey als die übrigen Biſchöfe, daß es ja auch eben ſo wenig ſeinen Vorgängern in den Sinn gekommen ſey, in die inneren Angelegenheiten der orientaliſchen Kirche ſich zu miſchen, ſich zu Richtern über die Entſcheidungen orientaliſcher Synoden in den ſamoſatenianiſchen Streitigkeiten zu machen, als es die älteren orientaliſchen Biſchöfe ſich hätten einfallen laſſen, in den abendländiſchen Streitigkeiten, wie den novatianiſchen, den Richter abzugeben [1]). Aber diejenige Parthei, für welche ſich die römiſchen Biſchöfe erklärt hatten, erhielt doch endlich den Sieg, und ſo konnten ſie denn, die Thatſache für ſich benutzend, jene Proteſtation für nichtig erklären und die Gültigkeit ihres Richterſpruchs behaupten. Unter ſolchen günſtigen Umſtänden wurden ihnen auch manche öffentliche Anerkennungen ihrer oberrichterlichen Autorität zu Theil, welche ihnen in der Folge wichtig wurden. Dazu gehören beſonders folgende drei Beſchlüſſe des Concils zu Sardika [2]): I. „Wenn ein Biſchof in einer Sache verurtheilt worden, und er glaube, daß ihm Unrecht geſchehen ſey, ſo

1) S. Julii ep. I. adv. Eusebianos §. 4. et 5. Socrat. L. II. c. 15. Hilarii opus historicum Fragmentum III. §. 26.

2) Canon III. IV. et V.

olle die Synode, welche ihn gerichtet habe, an den römi-
chen Biſchof Julius ſchreiben, daß, wenn es nothwendig
ey, durch die der Provinz benachbarten Biſchöfe die Un-
erſuchung erneuert werde, und er ſelbſt Richter ernenne.
I. Daß in einem ſolchen Falle an die Stelle des entſetzten
Biſchofs kein anderer ernannt werde, bis der römiſche Bi-
chof davon Kenntniß erhalten und darüber entſchieden habe.
II. Wenn in ſolchem Falle der entſetzte Biſchof an den
römiſchen appellire, und dieſer eine neue Unterſuchung für
nt halte, ſo möge er den der Provinz benachbarten Bi-
chöfen eine ſolche auftragen, und er könne auch Presbyte-
n aus ſeinem Clerus dahin ſenden, um die Sache mit
u unterſuchen." — Dieſe Synode übertrug alſo dem rö-
niſchen Biſchof allerdings eine gewiſſe oberrichterliche Ge-
alt, ein Reviſionsrecht in den Angelegenheiten der Bi-
höfe. Es läßt ſich aber auch leicht erklären, wie ſie dazu
am; außer den abendländiſchen Biſchöfen waren nämlich
uf dieſem Concil nur Solche aus dem Orient gegenwär-
ig, welche dort durch eine ihnen feindſelige Parthei waren
erurtheilt und entſetzt worden. Es war das Intereſſe der
errſchenden Parthei dieſes Concils, daß das Urtheil der
rientaliſchen Synoden über Athanaſius umgeſtoßen und
ieſer in ſeine Stelle wieder eingeſetzt werde. Das Concil
u Sardika ſollte zwar der erſten Anlage nach zu einem
kumeniſchen werden. Da aber die Orientalen ſich größ-
ntheils von demſelben getrennt hatten, ſo konnte es auf
ieſen Charakter keinen Anſpruch machen, und es ſcheinen
ie Canones deſſelben auch ſelbſt in der abendländiſchen
irche in der nächſtfolgenden Zeit keine vorzügliche Geltung
halten zu haben. Natürlich mußten aber dieſe Canones

der römiſchen Kirche ſehr willkommen ſeyn, und in dieſer konnten ſie daher auch nicht vergeſſen werden. Deſto leichter konnte es hier geſchehen, daß man dieſe Canones, denen man gern eine beſondere Wichtigkeit geben wollte, unmerklich mit den niceniſchen vermiſchte und für ſolche ausgab. Eine zweite Erklärung, durch welche dem römiſchen Biſchof Damaſus im J. 378 od. 381 eine gewiſſe oberrichterliche Autorität in kirchlichen Angelegenheiten eingeräumt wurde, ging doch nur von einem Kaiſer aus, dem Gratianus, und bezog ſich nur auf eine von Rom ausgegangene Spaltung, bei welcher der römiſche Biſchof beſonders intereſſirt war. (S. unten die Geſchichte der Spaltungen.)

Ein dritter Fall war dieſer: Der Biſchof Hilarius von Arles, welcher durch ſeinen Eifer in der Verwaltung ſeines geiſtlichen Amtes, durch ſein ſtrenges Leben und ſeine Wohlthätigkeit ſich allgemeine Verehrung erworben, hatte auf Veranlaſſung einer gewiſſen Kirchenviſitation als Metropolit dieſes Theils von Gallien (der Gallia narbonnensis), welche Gewalt die Biſchöfe von Arles ſeit längerer Zeit, obgleich nicht ohne Widerſpruch, ausübten, mit Zuziehung einer Synode einen Biſchof, Namens Celidonius, ſeines Amtes entſetzt [1]). Dieſer wandte ſich aber nach Rom, und wußte den Leo zu überreden, daß ihm Unrecht geſchehen ſey. Hilarius eilte ſelbſt nach Rom, und vertheidigte freimüthig ſeine Sache. Da er aber ſah, daß

1) Es iſt ſtreitig, ob dieſer Biſchof zu dem Metropolitenſprengel des Hilarius gehörte, oder ob der Eifer für die Kirchenzucht oder Leidenſchaft ihn verleitete, über die Gränzen deſſelben hinaus ſeine Gewalt auszudehnen, und ſo die kirchlichen Formen zu verletzen.

daß Leo für den Celidonius einmal eingenommen und entschlossen sey, sich dessen anzunehmen, so hielt er es für das Beste, Rom wieder zu verlassen. Leo wurde darüber noch mehr erbittert; es erschien ihm als ein sehr strafbarer Ungehorsam, daß Hilarius sich seinem Richterspruche zu entziehen gewagt. Er setzte den Celidonius ohne Weiteres in sein Amt wieder ein, obgleich selbst nach den Beschlüssen von Sardika ihm nur die Veranstaltung einer neuen Untersuchung in der Provinz selbst durch die benachbarten Bischöfe, an der er selbst durch Abgeordnete Theil nehmen konnte, zugekommen wäre. Er erklärte sogar, daß, da dem Bischof von Arles die Metropolitangewalt nur durch eine besondere Bewilligung seiner Vorgänger verliehen worden, Hilarius diese durch den davon gemachten Mißbrauch verwürkt habe, und dieselbe wieder auf den Bischof von Vienne übertragen seyn solle. Die fleischliche Auffassung des Begriffs von der Kirche und der leicht sich damit verbindende hierarchische Hochmuth riß ihn schon so weit fort, daß er sagen konnte: „Wer dem Apostel Petrus seinen Primat streitig machen zu müssen glaubt, kann dessen Würde auf keine Weise verringern; aber aufgebläht durch den Geist seines Hochmuths, stürzt er sich selbst in die Hölle.“ [1]). So sollte vom Himmelreich ausgeschlossen seyn, wer der angemaßten geistlichen Herrschaft eines Menschen sich nicht unterwerfen wollte. Hätte doch Leo sich selbst gesagt, was er den gallischen Bischöfen sagte: „daß keinem Christen nach der Willkühr eines zürnenden Priesters die Kirchengemeinschaft versagt, daß eine Seele, für

1) S. ep. 9. 10.

die Christus sein Blut vergossen, nicht um unbedeutender Worte willen von der Gnade der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden dürfe." Der junge Kaiser Valentinian III., welcher sich von dem römischen-Bischof leiten ließ, erließ darauf im J. 445 ein Gesetz, worin er sagt: „Da der Primat des apostolischen Stuhls durch das Verdienst des Apostels Petrus, durch die Würde der Stadt Rom und auch durch das Ansehen einer heiligen Synode befestigt worden [1]), so soll keine Anmaßung gegen das Ansehen jenes Stuhls sich etwas herausnehmen. Denn nur dann kann der Friede überall erhalten werden, wenn die ganze Kirche ihren Regierer anerkennt." Es wird eine Auflehnung gegen die Autorität des römischen Bischofs für ein Verbrechen gegen das römische Reich erklärt. Es wird als Verordnung für alle Zeiten festgestellt, daß sowohl die gallischen Bischöfe, als die Bischöfe aller andern Provinzen ohne die Autorität des Papa der urbs aeterna nichts unternehmen dürfen. Was die Autorität des apostolischen Stuhls verordnet, soll für Alle Gesetz seyn, so daß jeder Bischof, der, vor den Richterstuhl des römischen Bischofs citirt, zu erscheinen sich weigert, durch den Statthalter der Provinz dazu gezwungen werden soll.

Der Kaiser, bei dem sich der geistliche und der politische Gesichtspunkt hier mit einander vermischten, wollte, daß die Kirche seines Reichs, gleichwie dieses selbst, Ein allgemein anerkanntes Oberhaupt habe; aber unmöglich konnte durch ein kaiserliches Edikt die ganze bisherige Kirchenverfassung umgestoßen werden. Auch scheint Hilarius nichts-

1) Das Concilium zu Nicäa oder zu Sardika.

deſtoweniger im Beſitze ſeiner Metropolitenwürde geblieben zu ſeyn; er vertheidigte die Rechte ſeiner Kirche, wenn gleich er durch ehrerbietiges Betragen den römiſchen Biſchof mit ſich zu verſöhnen ſuchte [1]).

Die nordafrikaniſche Kirche, welche das Princip, aus welchem ſchon jene Folgerungen abgeleitet worden, am beſtimmteſten ausſprach, war doch am weiteſten davon entfernt, die letzteren zuzugeben. Jener kirchliche Freiheitsgeiſt, welcher ſchon zur Zeit des Cyprianus den römiſchen Anmaßungen ſich entgegengeſtellt hatte, war hier immer der vorherrſchende. Da häufig Fälle von der Art vorkamen, daß Geiſtliche, welche wegen ihrer Vergehungen abgeſetzt worden, zu der römiſchen Kirche ihre Zuflucht nahmen und dort Eingang fanden, ſo verordneten die Concilien zu Carthago im Jahre 407 und 418 [2]), daß, wer fernerhin, ſtatt an die Gerichte der nordafrikaniſchen Kirche ſelbſt zu appelliren, an die überſeeiſchen appellire, von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ſeyn ſolle. Doch geſchah es ſpäterhin, daß ein entſetzter Presbyter, Apiarius, an den römiſchen Biſchof Zoſimus appellirte. Dieſer wollte die Sache vor ſeinen Richterſtuhl ziehen, und da dies Wi-

1) Es iſt zu bedauern, daß uns keine Urkunden von dieſen Verhandlungen zwiſchen Hilarius und Leo geblieben ſind. Merkwürdig ſind die Worte des Praefectus urbis Auxiliaris, welcher den Vermittler zu machen ſuchte, an Hilarius: »Impatienter ferunt homines, si sic loquamur, quomodo nobis conscii sumus. Aures praeterea Romanorum quadam teneritudine plus trahuntur, in quam si se Sanctitas tua demittat, plurimum tu nihil perditurus acquiris.«

2) Cod. Afr. c. 28.

derſpruch fand, ſtützte er ſich auf die angeführten Canones des Concils zu Sardika, die er aber durch ſeine Abgeordneten auf dem Concil zu Carthago im Jahre 419 als niceniſche Canones vortragen ließ. Die Afrikaner befremdete es ſehr, dieſe Canones, welche ihnen ganz unbekannt waren, in ihrer Sammlung der Verhandlungen des niceniſchen Concils nirgends zu finden. Sie beſchloſſen, dieſelben zwar einſtweilen als gültig anzunehmen, doch in der orientaliſchen Kirche zu Conſtantinopel, Alexandria, Antiochia Vergleichungen mit den ächten alten Handſchriften der Verhandlungen des niceniſchen Concils anſtellen zu laſſen, um zu erfahren, ob ſie würklich demſelben angehörten. Dies meldeten ſie dem römiſchen Biſchof Bonifacius, welcher unterdeſſen dem Zoſimus nachgefolgt war; ſie forderten ihn auf, auch eine ſolche Vergleichung anſtellen zu laſſen, ſie erklärten aber zugleich, daß auch ſelbſt nach dieſen Geſetzen die Angelegenheiten der übrigen Geiſtlichen außer den Biſchöfen nur in ihren eigenen Provinzen ausgemacht werden müßten. „Wenn nun dieſe Geſetze auch in Italien beobachtet würden, ſo würden ſie nicht genöthigt werden, ſo unerträgliche Dinge zu dulden. Doch hofften ſie, unter ſeiner Kirchenverwaltung würden ſie von ſolchem Hochmuth nicht zu leiden haben“ [1]). Unter den Lehrſtreitigkeiten des fünften und ſechsten Jahrhunderts, den pelagianiſchen, den Dreikapitelſtreitigkeiten, ſehen wir oft die Afrikaner ihre dogmatiſchen Grundſätze ſelbſt im Widerſpruche mit den römiſchen behaupten, und wir ſehen ſogar den römiſchen Biſchof Zoſimus endlich den Entſcheidungen der Afrikaner nachgeben.

1) Non sumus jam istum typhum passuri.

Man muß demnach als das Reſultat der kirchlichen Entwickelung dieſer Periode dies feſtſtellen, daß die Idee einer äußerlichen kirchlichen Theokratie unter Einem Oberhaupte in den Seelen der römiſchen Biſchöfe ſchon vorhanden war, und wenn gleich ein aus dem chriſtlichen Alterthum herſtammender kirchlicher Unabhängigkeitsgeiſt der Realiſirung dieſer Idee noch vieles entgegenſtellte, und die orientaliſche Kirche immer abgeneigt blieb, dieſelbe anzuerkennen, ſo waren doch in der abendländiſchen bedeutende Keime dazu ſchon gegeben, welche unter günſtigen Verhältniſſen einer ſpäteren Zeit wohl benutzt werden konnten.

Zur Darſtellung der äußerlichen Einheit der Kirche kam in dieſer Periode noch etwas anderes Bedeutendes hinzu, was zwar auch aus jenem allgemeinen Grundbegriffe von der äußerlichen ſichtbaren Kirche hervorging, doch auch, wenn nicht gerade die chriſtliche Lehre zuerſt in einer Univerſalmonarchie ſich entwickelt hätte, nicht ſo leicht auf dieſe Weiſe ſich hätte geſtalten können; wir meinen die allgemeinen Kirchenverſammlungen, Concilia universalia, συνοδοι οἰκουμενικαι (unter der οἰκουμενη zuerſt das römiſche Reich verſtanden). Da man ſich ſchon gewöhnt hatte, die Provinzialſynoden als das höchſte geſetzgebende und richtende Tribunal für die Kirchen der einzelnen Provinzen zu betrachten, ſo war es natürlich, daß man, da Streitigkeiten entſtanden, welche den größten Theil der Chriſtenheit des römiſchen Reiches beſchäftigten, auf den Gedanken kam, auf verhältnißmäßige Weiſe ein ähnliches Tribunal für die Chriſtenheit des ganzen römiſchen Reiches zu bilden, und bald übertrug man dies auf

das Verhältniß zu der ganzen allgemeinen Kirche überhaupt. So wie man nun ſchon die Provinzialſynoden als Organe des heiligen Geiſtes für die Leitung der Kirchen eines gewiſſen Bezirks zu betrachten gewohnt war, ſo wandte man dies auch auf das Verhältniß der allgemeinen Concilien zu der ganzen Kirche an. Dieſe allgemeinen Concilien hatten einen zwiefachen Zweck, die Lehrſtreitigkeiten zu entſcheiden, und die Verfaſſung, den Cultus und die Disciplin der Kirche zu beſtimmen, auf welches Letztere ſich die Canones dieſer Verſammlungen bezogen.

Zu einer ruhigen Verſtändigung über die ſtreitigen Gegenſtände der Lehre konnte es auf dieſen Concilien nicht kommen, eine jede Parthei war in ihrem ſchon fertigen Syſtem befangen, und beurtheilte Alles nach demſelben, ohne ſich auf die Prüfung der Vorſtellungen Anderer einzulaſſen; es war hier ein Streit der Partheileidenſchaften, und durch das Verhältniß der ſtreitenden Partheien zu der herrſchenden Macht war das Reſultat der Verhandlungen ſchon im Voraus entſchieden. Gregor von Nazianz, der das Ergebniß vielfältiger Erfahrung ausſprach, macht dieſe merkwürdige Schilderung von dem Hergange ſolcher Verſammlungen [1]): „Ich bin ſo geſtimmt — ſchreibt er — wenn ich die Wahrheit ſagen ſoll, daß ich jede Verſammlung der Biſchöfe fliehe, denn ich habe noch von keiner ein gutes Ende geſehen, keine Synode, welche vielmehr die Aufhebung der Uebel als die Vermehrung derſelben herbeigeführt hätte, denn es regieren daſelbſt unbeſchreibliche Streit- und Herrſchſucht, und leichter wird ſich Einer den Vorwurf

1) ep. ad Procop. 55.

ziehen, daß er ſich zum Richter über die Schlechtheit Anderer aufwerfen wolle, als daß es ihm gelingen könnte, dieſe zu tilgen."

Doch betrachtete man dieſe Concilien, ſo viele unreine menſchliche Triebfedern ſich auch bei denſelben einmiſchten, als die Organe, durch welche der heilige Geiſt die Fortentwickelung der Kirche leite, die Stimme, durch welche der heilige Geiſt das bisher Streitige entſcheide, und welcher daher jeder Einzelne ſein trügliches ſubjektives Urtheil unterwerfen müſſe. Die Theorie, welche Auguſtin darüber aufſtellt, iſt dieſe: „Die Entſcheidung der ſtreitigen Gegenſtände geht nicht erſt unmittelbar aus den Verhandlungen dieſer Concilien allein hervor, ſondern dieſe ſind vielmehr durch die vorhergegangenen theologiſchen Unterſuchungen vorbereitet. Die Entſcheidung der Concilien ſtellt nur mit öffentlicher Autorität das Reſultat dar, bis zu welchem die kirchliche Entwickelung gediehen iſt. Es kann daher geſchehen, daß eine ſtreitige Sache zu einer gewiſſen Zeit auch durch ein allgemeines Concil noch nicht entſchieden werden kann, weil die vorhergegangenen Unterſuchungen ein entſchiedenes, feſtes Reſultat noch nicht hinlänglich vorbereitet hatten. Nach dieſer Theorie ſollten die allgemeinen Concilien das allgemeine chriſtliche Bewußtſeyn, ſo weit die Entwickelung deſſelben unter der Leitung des heiligen Geiſtes, der das beſeelende Princip des ganzen Lebens der Kirche iſt, bis zu einem gewiſſen Zeitpunkt gelangt war, ausſprechen und feſtſtellen. Das allgemeine chriſtliche Bewußtſeyn wird hier nur in einem beſtimmten Buchſtaben fixirt, der Inhalt der chriſtlichen Wahrheit im Gegenſatze gegen neuere Irrthümer klarer und beſtimmter entwickelt. So kann es

daher geschehen, daß ein erleuchteter Lehrer der Kirche zu einer gewissen Zeit in Einem wichtigen Punkte irrt, ohne darum in eine Häresie zu verfallen, weil es in Hinsicht dieses Einen Punktes zu einer allgemeinen Entscheidung des christlichen Bewußtseyns noch nicht gekommen war. Nachdem nun aber durch die fortgehende Untersuchung die Entwickelung des allgemeinen christlichen Bewußtseyns so weit gediehen ist, und dieses sich durch die Stimme eines allgemeinen Concils darüber ausgesprochen hat, fordert es die Demuth des Einzelnen, daß er sein subjektives Urtheil der allgemeinen vom heiligen Geist geleiteten Entscheidung unterwerfe. Nur der Hochmuth subjektiver Willkühr lehnt sich gegen die gesetzmäßige Autorität auf; es ist ja in der Natur gegründet, daß der Theil dem Ganzen sich unterordne. Nach der Theorie des Augustinus können jedoch auch die früheren Concilien durch spätere verbessert werden, denn es giebt ein jedes Concil nur die gerade der jedesmaligen Entwickelungsstufe der Kirche entsprechende Entscheidung. Es fragt sich aber, ob Augustin wirklich annahm, daß ein Concilium positive Irrthümer aussprechen könne, oder ob seine Meinung nur diejenige war, wie die bald nachher von dem Vincentius von Sirinum in seinem um das J. 434 geschriebenen Commonitorium ausgesprochene, daß ein späteres Concilium das frühere nur in sofern verbessern sollte, als es das früherhin noch unbestimmt Gelassene bestimmte, wie es die unterdessen fortgeschrittene Entwickelung der Kirche im Gegensatze gegen neue Formen des Irrthums verlangte [1]). So sollte die Frei-

1) Augustin. de baptismo contra Donatistas L. II. c. 3:. Ipsa

heit der geiſtigen Entwickelung des Chriſtenthums in der Menſchheit in dem entſcheidenden Anſehen der allgemeinen Concilien ihre unüberſteigbaren Schranken finden [1]). Wir ſehen hier die ſchon vollſtändig entwickelten Keime eines aus der Verwechſelung der Begriffe von der ſichtbaren und der unſichtbaren Kirche hervorgehenden Beſchränkungsſyſtems, welches das herrſchende blieb, bis durch das Werk Gottes in der Reformation das freie Geiſtesleben, welches in dem Weſen des Evangeliums gegründet iſt und daſſelbe überall, wo es rein verkündigt wird, begleitet, hervorgebracht wurde.

Das Weſen des Chriſtenthums widerſtrebt der Forderung eines blinden Gehorſams an menſchliche Autorität, es verlangt keinen andern Gehorſam, als denjenigen, welcher der wahren Natur und Würde des menſchlichen Geiſtes entſpricht und mit der wahren Freiheit in keinem Widerſpruch ſteht, ſondern vielmehr dieſelbe allein hervorbringen kann. Es verlangt nur, daß der ſeiner wahren

---

plenaria concilia saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat, sine ullo typho sacrilegae superbiae, sine ulla inflata cervice arrogantiae, sine ulla contentione lividae invidiae cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate Christiana. Aber wo herrſchte ein ſolcher Geiſt auf einem Concilium? Man vergleiche damit die oben angeführten Worte des Gregor von Nazianz.

1) Wie der in gewiſſen Schranken ſich ſehr frei bewegende treffliche Biſchof Fakundus von Hermiane um die Mitte des ſechsten Jahrhunderts ſagt defens. trium capitulor. L. V. c. 5.: neque enim est alia conciliorum faciendorum utilitas, quam ut quod intellectu non capimus, ex auctoritate credamus.

Bedürfniſſe ſich bewußte menſchliche Geiſt lerne aus den Offenbarungen des ewigen göttlichen Geiſtes, der ihm allein dasjenige geben kann, was alle ſeine Bedürfniſſe befriedigt. Dieſer Geiſt ſpricht durch das göttliche Wort zu jedem Einzelnen in ſeinem Innern nach Verhältniß ſeiner Empfänglichkeit, und nur, was jeder aus dieſer Quelle, durch dieſe Offenbarung in ſeinem Innern vernimmt, kann er lebendig glauben und aus ſeinem innerſten Bewußtſeyn heraus als wahr anerkennen. Fakundus von Hermiane ſagt [1]: ſeinen in ſeinem Namen verſammelten Prieſtern kann Chriſtus nicht fehlen, weil er, da er die allmächtige Wahrheit iſt, auf keine Weiſe lügen kann. Aber eben die hier vorausgeſetzte Bedingung, ohne welche die Erfüllung jener Verheißung nicht erfolgen konnte, war es ja, die bei jenen Verſammlungen ſo oft fehlte. Es ließ ſich von ihnen oft eher alles andere ſagen, als daß ſie im Namen Chriſti verſammelt waren. Woher hatte man die Bürgſchaft dafür, daß diejenigen, welche durchaus nicht den Sinn mitbrachten, der erfordert wird, um die Stimme des göttlichen Geiſtes zu vernehmen, die Organe deſſelben für die übrige Kirche ſeyn ſollten? In den geiſtigen und göttlichen Dingen kann es nicht gelten, daß der Einzelne dem Ganzen ſich unterordnen müſſe, denn der einzelne Geiſt kann ja durch ſeine Freiheit, durch die Reinheit ſeines Willens in ſeinem Entwickelungsgange der ganzen, durch den Geiſt der Zeit, der nicht der Geiſt der Wahrheit iſt, gebundenen Menge voraneilen. Der Einzelne kann die Freiheit ſich erkämpft haben, wo die Menge in Knecht-

1) im VIII. B. ſeines Werks Defens. trium capitulorum c. 7.

ſchaft gefangen iſt. Irrthümer pflanzen ſich oft unwillkührlich fort, indem ſie der Herrſchaft über das Bewußtſeyn der Menſchen ſich bemächtigen. Einzelne, welche dem Geiſte der Wahrheit, der nicht bloß zu den Geſchlechtern, ſondern auch zu jedem Einzelnen nach ſeiner Empfänglichkeit redet, ſich hingeben, gelangen durch klares Bewußtſeyn zur Sonderung des Wahren vom Falſchen, und wie ſollten ſie verpflichtet werden können, dem herrſchenden Geiſt der Unwahrheit ſich zu unterwerfen? Aber ſelbſt wenn durch ein allgemeines Concilium der Geiſt der Wahrheit geſprochen hätte, ſo könnte dieſer Ausſpruch doch nur für Den verbindlich ſeyn, welcher durch denſelben Geiſt der Wahrheit daſſelbe aus dem göttlichen Wort als wahr anerkannt hätte. Es wurde alſo hier Demüthigung vor menſchlicher Autorität und demnach Knechtſchaft des Geiſtes an die Stelle jener wahren Demuth geſetzt, welche Gott allein, dem Geiſte der abſoluten Wahrheit, die Ehre giebt, und daher von der Knechtſchaft menſchlichen Wahns befreiend, wahrhaft frei macht.

Da die Beſchlüſſe der allgemeinen Concilien nicht allein auf Lehrgegenſtände, ſondern auch auf Gegenſtände des äußerlichen kirchlichen Lebens, der Kirchenverfaſſung, der Kirchengebräuche ſich bezogen, ſo erfolgte nun auch der Nachtheil, daß dadurch die ihrer Natur nach wandelbaren und mannigfaltigen Bildungsformen einem unwandelbaren Geſetz todter Einförmigkeit unterworfen wurden.

Ferner war nun, da die allgemeinen Concilien ein geſetzgebendes Tribunal für die ganze Kirche bildeten, der Stoff für eine allgemeine kirchliche Geſetzgebung vorhanden. Der römiſche Abt Dionyſius Exiguus gab in den erſten

Zeiten des sechsten Jahrhunderts in einer Sammlung, welche er aus entscheidenden Antwortsschreiben (decretales) der römischen Bischöfe von Siricius (auf an sie gerichtete kirchliche Fragen), oder vom J. 385 an, und aus Beschlüssen (canones) der allgemeinen und vorzüglich angesehenen Provinzialconcilien verfertigte, der abendländischen Kirche ein kirchliches Gesetzbuch, welches bald herrschende Autorität erhielt, und wichtig war es für die Ausbildung der päpstlichen Monarchie in der abendländischen Kirche, daß er den päpstlichen Decretalen jenen Platz angewiesen hatte.

II. Geschichte der Kirchenzucht.

Aus der vorigen Periode ging in diese der Grundsatz über, daß Diejenigen, welche durch grobe Vergehungen das Taufgelübde verletzt hatten, von der Kirchengemeinschaft und der Theilnahme an der Communion ausgeschlossen und erst, nachdem sie hinlängliche Proben ihrer Buße gegeben, von dem Bischof der Absolution gewürdigt und zur Kirchengemeinschaft wieder zugelassen wurden. Unter den novatianischen Streitigkeiten der vorigen Periode hatte man sich zu gemeinschaftlichen Grundsätzen über das Bußwesen vereinigt. Man war übereingekommen, Keinem, was er auch begangen haben mogte, wenn er nur in seinem bisherigen Wandel aufrichtige Buße zu zeigen geschienen, die Communion in der Todesstunde zu versagen [1]). Man machte

1) S. Concil. Nic. canon 13. Wenn ein Solcher nachher wieder gesund wurde, so sollte er wieder in die vierte Classe der Poenitentes versetzt werden.

nach und nach unter den Poenitentes, ähnlich wie unter den Katechumenen, nach ihren verſchiedenen Verhältniſſen zur Würdigkeit für die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft verſchiedene Claſſen. Die erſte Claſſe bildeten Diejenigen, welchen noch nicht erlaubt wurde, die Kirche zu betreten [1]). Sie mußten außerhalb der Kirchenthüren ſtehen, und weinend die hineingehenden Mitglieder der Gemeinde um ihre Fürbitte anſprechen, indem ſie ſich zur Erde niederwarfen, daher wurden ſie προσκλαιοντες genannt [2]). Sodann folgten Diejenigen, welchen erlaubt wurde, mit allen Ungetauften in dem äußeren Raume der Kirche (dem ραβδος, der ferula) der Predigt und dem Vorleſen der heiligen Schrift zuzuhören. Dann folgten Diejenigen, für welche ein beſonderes Kirchengebet gehalten wurde, bei welchem ſie niederknieten, daher ὑποπιπτοντες, substrati genannt. Dann Diejenigen, welche allen Kirchengebeten und allen andern kirchlichen Handlungen mit beiwohnen, nur noch nicht ſelbſt eine Gabe zum Altar bringen und an der Communion Theil nehmen durften (χωρις προσφορας κοινωνουντες των προσευχων) [3]).

---

1) ἀπεστραμμενοι της ἐκκλησιας heißen ſie in Gregor. Nyssen. epistola canonica ad Letojum.

2) Basil. ep. canonica III. Ambros. de Poenitentia L. II. c. 10.

3) Ungewiß iſt es, was in dem 17. Canon des Concils zu Ancyra heißt εἰς τους χειμαζομενους ἐυχεσθαι, ob es ſo viel iſt als die erſte Claſſe der Catechumenen außerhalb der Kirchenthüren, wo man allem Wetter ausgeſetzt iſt, oder unter denen, die von böſen Geiſtern beunruhigt werden, an demſelben Platze mit den Energumenen. Das erſte iſt wahrſcheinlicher.

Eine Verpflichtung zur Beichte der einzelnen Sünden in einer beſtimmten Zeit fand in dieſer Periode nicht ſtatt. Es konnte entweder nur der Fall ſtatt finden, daß der Biſchof Solche, deren Vergehungen hinlänglich ruchbar geworden waren, von der Kirchengemeinſchaft ausſchloß, und ihnen nur unter der Bedingung die Wiederaufnahme bewilligte, daß ſie ſich einer von ihm feſtgeſetzten verhältnißmäßigen Kirchenbuße unterwarfen, oder daß ſie freiwillig dem Biſchof ihre Sünden beichteten, welches letztere ſchon als ein Zeichen der Reue angeſehen wurde, und was daher auf die Milderung der Kirchenbuße Einfluß hatte [1]).

Jedoch zeigten ſich bei der Vollziehung der über die Zulaſſung zur Communion und die Kirchenbuße feſtgeſtellten Grundſätze, da die Kirche jetzt nicht mehr wie in der vorigen Periode einen für ſich beſtehenden, abgeſchloſſenen Körper bildete, manche Schwierigkeiten, welche in der vorigen Periode wenigſtens nicht in dem Maße ſtatt finden konnten. Es kamen Fälle vor, wo der Biſchof durch ſtrenge Vollziehung jener Grundſätze eine Spaltung in der Kirche hervorzubringen fürchten mußte. Die Donatiſten, von denen wir nachher reden werden, behaupteten, daß in

1) Chryſoſtomus ſagt von denen, welche als unbußfertige Sünder zur Communion kamen: τους μεν δηλους ημιν αυτοι παντως απειρξομεν, τους δε αγνωστους ημιν τω θεω καταλειψομεν, τω τα απορρητα της ἑκαστου διανοιας ειδοτι. S. die Homilie am Epiphanienfeſte Savil. T. V. fol. 528. Derſelbe macht die Diakonen dafür verantwortlich, wenn ſie Einen, von dem ihnen eine die Ausſchließung aus der Kirchengemeinſchaft verdienende Vergehung bekannt wäre, zur Communion zulaſſen würden. Hom. 82. Matth. am Ende.

ſolchen Fällen keine Rückſicht gelten müſſe, um die Kirche rein zu erhalten, obgleich auch ihre Biſchöfe, wie ihnen vorgeworfen wurde, nicht immer conſequent nach dieſem Princip verfahren konnten. Andere hingegen, wie Auguſtinus, behaupteten, man müſſe ſich begnügen, vieles Schlechte, das weit um ſich gegriffen, mit dem Worte zu ſtrafen, man müſſe das Gericht Gott anheim ſtellen; man müſſe aber dabei mit Weisheit und Geduld tragen, um ärgeres Uebel zu vermeiden und nicht mit dem Unkraut auch die gute Frucht auszureißen [1]). Die zweite Schwierigkeit war die Vollziehung dieſer Grundſätze in Hinſicht der Mächtigen der Welt, welche auch in der Kirche ihren weltlichen Rang nicht vergeſſen konnten. Es war durchaus herrſchender Grundſatz, daß vor dem Gericht des göttlichen Wortes hier kein Anſehen der Perſon gelten müſſe. Chryſoſtomus ſagt, indem er den Diakonus auffordert, die Unwürdigen von der Theilnahme am Abendmahle fern zu halten: „Wenn auch ein Feldherr, ein Statthalter, wenn auch der mit der Kaiſerkrone Geſchmückte unwürdig hinzukommt, ſo hindere ihn.“ [2]) Aber es mußten auch Männer wie Chryſoſtomus ſeyn, die ſo ſprachen und danach handelten, die ſich nicht ſcheueten, alles Zeitliche aufzuopfern, um das, was ſie als ihre Hirtenpflicht erkannten, ſtreng zu vollziehen. In der abendländiſchen Kirche zeigte das Beiſpiel eines Ambroſius von Mailand, der mehreren Kaiſern erklärte, daß, wenn ſie einen Vorſatz ausführten, der ihm als Verletzung der Pflichten

1) S. Augustin. c. Parmenian. L. III. c. 13 et seqq.

2) Hom. 82. Matth. am Ende.

eines chriſtlichen Kaiſers erſchien, er ſie zur Communion nicht zulaſſen dürfe, wie viel die Feſtigkeit eines von dem Bewußtſeyn der Erhabenheit und Verantwortlichkeit ſeines Berufs tief durchdrungenen Biſchofs in dieſer Zeit des Deſpotismus würken konnte. Der Kaiſer Theodoſius I. hatte im Unwillen über einen zu Theſſalonich im J. 390 ausgebrochenen Aufruhr Tauſende, Unſchuldige mit den Schuldigen, der blinden Wuth der Soldaten preisgegeben. Als der Kaiſer darauf nach Mailand kam, vermied Ambroſius, der eine Krankheit benutzt hatte, um ſich auf das Land zurückzuziehen, zuerſt eine Zuſammenkunft mit ihm, weil er glaubte, daß die Leidenſchaft den Vorſtellungen der Religion noch keinen Raum in ſeiner Seele gewähren werde. Er meinte, daß ein Brief, deſſen Worte der Kaiſer ſtill für ſich durchzugehen die Zeit hätte, heilſameren Eindruck auf ihn machen könnte. Er hielt ihm das Beiſpiel des Buße thuenden Königs David vor, und ſchrieb ihm: „Die Sünde läßt ſich nur durch Thränen und Buße tilgen. Kein Engel und kein Erzengel kann Sünden vergeben, und der Herr ſelbſt, welcher allein zu uns zu ſagen vermag, ich bin bei euch, wenn wir ſündigen, er vergiebt die Sünde nur denen, welche mit Buße zu ihm kommen. Fügt zu der begangenen Sünde nicht noch eine andere Sünde hinzu, daß ihr euch erkühnt, das heilige Abendmahl unwürdig zu genießen, was Vielen zum Verderben gereicht. Ich habe keine Urſache, widerſpenſtig gegen euch zu ſeyn, aber ich habe Urſache, für euch zu fürchten. Ich wage es nicht, das heilige Abendmahl auszutheilen, wenn ihr demſelben beiwohnen wollt. Soll ich das, was ich nicht zu thun wage, wenn Eines Unſchuldi-

gen

gen Blut vergoſſen worden, zu thun wagen, wo ſo vieler Unſchuldigen Blut vergoſſen worden?" [1]). Dieſe Worte des Ambroſius machten auf das Herz des Theodoſius ſo großen Eindruck, daß er ſich, von tiefem Schmerz durchdrungen, der öffentlichen Kirchenbuße unterwarf, nachdem er ſeinen Kaiſerſchmuck niedergelegt, und wie Ambroſius ſagt, ging nachher kein Tag ſeines Lebens vorüber, an welchem er nicht mit Schmerz an jene Grauſamkeit ſich erinnert hätte [2]). Ambroſius ſoll ihm die Abſolution nicht eher ertheilt haben, als bis er, um ähnlichen Folgen ſeines Jähzorns für die Zukunft vorzubeugen, ein Geſetz des Kaiſers Gratianus erneuert hatte, nach welchem ein jedes von dem Kaiſer gefällte Todesurtheil erſt

1) Paulinus in der Lebensbeſchreibung des Ambroſius, Theodoret und Rufinus erzählen zwar von einer perſönlichen Zuſammenkunft des Ambroſius mit dem Kaiſer, welchem er an der Schwelle der Kirche entgegentrat. Alsdann müßte man annehmen, daß der Kaiſer, ungeachtet der ſchriftlichen Vorſtellungen in dieſem Briefe, doch zur Communion zu kommen wagte, was nicht wahrſcheinlich iſt. Und da jene Schriftſteller den Brief des Ambroſius gar nicht erwähnen, aber den Ambroſius zu dem Kaiſer mündlich ungefähr daſſelbe ſagen laſſen, was in dieſem Briefe ſteht, ſo iſt es wohl wahrſcheinlich, daß man das in dem Briefe Enthaltene auf eine nicht vorgefallene mündliche Unterredung übertragen hat. Wie läßt es ſich auch denken, daß, wie Paulinus erzählt, der Kaiſer in der Unterredung gerade das Beiſpiel des Königs David für ſich angeführt haben ſollte, welches Ambroſius in dem Briefe ſchon gegen ihn gebraucht hatte!

2) Ambroſius in ſeiner Leichenrede auf dieſen Kaiſer: »Stravit omne, quo utebatur insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, neque ullus postea dies fuit, quo non illum doleret errorem.

nach dreißig Tagen vollzogen werden durfte, damit er Zeit hätte, es zurückzunehmen, wenn er es nach abgekühlter Leidenschaft bereuen müßte. Der treffliche Bischof Facundus von Hermiane sagte nachher zu dem durch seinen Despotismus die Kirche zerrüttenden Kaiser Justinianus: „Wenn Gott jetzt einen Ambrosius erweckte, so würde auch der Theodosius nicht fehlen“ [1]).

Wenn Mächtige allen Gerichten der Kirche trotzten, blieb den Bischöfen noch das Mittel übrig, sie durch das Anathema feierlich von der Kirche auszustoßen, und dies mit Schilderung der von einem Solchen begangenen Verbrechen durch ein Circularschreiben allen ihren Collegen bekannt zu machen. Von diesem Mittel machte Synesius gegen den nichtswürdigen Statthalter von Pentapolis, Andronikus, Gebrauch, welcher das arme Volk auf das ärgste gedrückt hatte, und das Mittel zeigte nachher glücklichen Erfolg.

In den großen Städten, besonders in der griechischen Kirche, war ein besonderer Presbyter dazu angestellt, um die Beichte zu verwalten, und den Beichtenden die verhältnißmäßige Kirchenbuße zu bestimmen. Da nun aber der Patriarch Nektarius von Constantinopel durch das üble Aufsehen, welches die dadurch bekannt gewordene Vergehung eines Geistlichen gemacht hatte, veranlaßt wurde (um das Jahr 390) dieses Amt abzuschaffen, so hatte dies die Folge, daß das ganze bisherige Beicht- und Bußwesen überhaupt in der griechischen Kirche aufhörte, und es Je-

1) Quia si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset. pro defens. trium capitulorum L. XII. c. V.

dem freigestellt wurde, nach seinem Gewissen an der Communion Theil zu nehmen [1]). Doch behielten sich, wie Beispiele nachfolgender Zeit lehren, Bischöfe auch in der griechischen Kirche immer das Recht vor, Lasterhaften die Communion zu verweigern. Jene Aufhebung des alten kirchlichen Bußwesens soll aber, dem Kirchengeschichtschreiber Sozomenus zufolge, einen nachtheiligen Einfluß auf die allgemeine Sittlichkeit gehabt haben.

III. Geschichte der Kirchenspaltungen.

Wie in der vorigen Periode sondern wir auch in dieser von der Geschichte der Lehrstreitigkeiten die Geschichte der Kirchenspaltungen, welche mit der Geschichte der Entwickelung des Begriffes von der Kirche und der Geschichte der Kirchenverfassung in der genauesten Verbindung steht, und deshalb hier ihren natürlichsten Platz findet.

1. Die Donatistische Spaltung.

Die bedeutendste und einflußreichste Kirchenspaltung, welche wir in dieser Periode zu erwähnen haben, ist die donatistische, welche in dem nördlichen Afrika ihren Sitz hatte. Diese Spaltung ist in mancher Hinsicht zu vergleichen mit der novatianischen der vorigen Periode. Auch in dieser sehen wir nämlich den Kampf des Sepa-

1) Socrates V, 19. Sozom. VII, 16. vergl. Morin. de Poenitentia L. VI. 22. Die Homilien des Chrysostomus, welche den alten Gebrauch noch voraussetzen, sind zu Antiochia von ihm gehalten worden.

ratismus mit dem Katholicismus, und ſie iſt daher wichtig für die Feſtſtellung des Begriffes von der ſichtbaren, äußerlichen Kircheneinheit und von dem Objektiven in den Dingen der Religion und der Kirche. Das Eigenthümliche iſt dabei die aus dem Weſen der chriſtlichen Kirche hervorgehende, durch beſondere Veranlaſſung hier hervorgerufene Reaction gegen die Vermiſchung des Kirchlichen und des Politiſchen, bei welcher Veranlaſſung zuerſt innerhalb der chriſtlichen Kirche ſelbſt die Ideen, welche das Chriſtenthum zuerſt, im Gegenſatz gegen die heidniſche Staatsreligion, zum Bewußtſeyn gebracht hatte, ein Gegenſtand des Streits wurden, die Ideen von allgemeinen, unveräußerlichen Menſchenrechten, von Gewiſſensfreiheit, von den Rechten der freien religiöſen Ueberzeugung. Die nächſte örtliche Veranlaſſung zur Entſtehung dieſer Streitigkeiten lag in einem gewiſſen Schwärmergeiſte, welcher ſeit der Verbreitung des Montanismus in Nordafrika vorherrſchte, und in manchen Verhältniſſen, welche die diokletianiſche Verfolgung herbeiführte.

Wir bemerkten ſchon in der Geſchichte der diokletianiſchen Verfolgung, daß, wie es damals Viele gab, welche ſich durch Gewalt oder Furcht zur Auslieferung der heiligen Schriften bewegen ließen (die traditores), ſo auch Manche durch das Gerücht einer ſolchen Vergehung beſchuldigt wurden, gegen welche man dieſe Beſchuldigung keineswegs beweiſen konnte. Leicht wurde eine ſolche Anklage eine Waffe für alle Art von perſönlicher Leidenſchaft, die Conſequenzmacherei wußte leicht Gründe zu finden, um die Beſchuldigung zu beweiſen. Wenn zum Beiſpiel Einer, der von der heidniſchen Obrigkeit ergriffen worden, durch

günſtige Umſtände ſich hatte retten können, ohne zu verleugnen, ſo war man doch gleich zu dem Schluſſe geneigt: wäre er dem Glauben treu geblieben, ſo hätte ihn ſicher, wie andere treue Bekenner, der Märtyrertod getroffen, er kann dieſem nur durch Verleugnung entgangen ſeyn. Ferner waren, wie wir auch ſchon in der Geſchichte jener Verfolgung bemerkt haben, die Grundſätze hinſichtlich des Verfahrens in derſelben nicht bei Allen einerlei; zwei Partheien, eine beſonnene und eine ſchwärmeriſche, ſtanden einander entgegen. An der Spitze der beſonnenen Parthei war der Biſchof Menſurius von Carthago, und wie gewöhnlich, beſonders in der abendländiſchen Kirche, die Archidiakonen die Vertrauten der Biſchöfe waren, für die Vollziehung der von denſelben angeordneten Maßregeln und die Erhaltung der Kirchenzucht Sorge trugen, ſo ſtand in dieſem Verhältniſſe zu dem Menſurius ſein Archidiakonus Cäcilianus. Beide ſcheinen als Gegner des Aberglaubens und der Schwärmerei mit einander einverſtanden geweſen zu ſeyn.

Es gab Manche, welche, weil ſie viele Schulden hatten, des Lebens überdrüßig waren, den Tod ſuchten, in dem Märtyrertode einen unter den Chriſten ehrenvollen und vor Gott verdienſtlichen Tod zu finden hofften, oder Solche, welche, von dem Bewußtſeyn ihrer Laſter im Gewiſſen verfolgt, durch den Märtyrertod ſich mit einem Male von allen Sünden zu reinigen hofften, oder Solche, welche danach ſtrebten, als Bekenner in's Gefängniß geworfen zu werden, um hier von ihren Glaubensgenoſſen mit Ehre und Wohlthaten, Geſchenken aller Art überhäuft zu werden. Da Menſurius es nicht dulden wollte, daß

ſolche Leute in ihrer Schlechtheit und in ihrem Wahne bestärkt, und daß die übrigen Chriſten durch ſie getäuſcht und gemißbraucht würden, — da er auch den Anſtoß, welcher dadurch den Heiden gegeben werden mußte, hindern wollte, ſo ſuchte er die Ehrenbezeigungen, welche ſolchen Menſchen im Kerker, wie die Verehrung, die ihnen nach ihrem Tode als Märtyrern erwieſen wurde, zu unterdrücken. Ueberhaupt wollte es dieſer beſonnene Mann nicht zulaſſen, daß Schwärmer, welche ſich ſelbſt der heidniſchen Obrigkeit unaufgefordert und unberufen preisgaben, ungefragt öffentlich erklärten, ſie hätten Bibeln in ihren Häuſern, ſie würden ſie aber doch nicht ausliefern, daß ſolche Schwärmer als Märtyrer verehrt würden. Da ferner die Chriſten ohne die gehörige Beſonnenheit und Vorſicht ſich ſchaarenweiſe in die Kerker drängten, und dadurch leicht Unruhen und Beſorgniſſe unter den Heiden entſtehen konnten, ſo trug er ſeinem Archidiakonus auf, dagegen Vorkehrungen zu treffen. Wie Menſurius alle ſchwärmeriſche Unbeſonnenheit mißbilligte, ſo hielt er es für ſeine Pflicht, zur Erhaltung ſeines Lebens und der äußerlichen Ruhe ſeiner Gemeinde alles das zu thun, was ohne unmittelbare oder mittelbare Verleugnung des Glaubens geſchehen konnte. — Da er hörte, daß eine Kirche zu Carthago von den Heiden durchſucht werden ſolle, ließ er alle Handſchriften der Bibel aus derſelben hinwegnehmen und in Sicherheit bringen, ſtatt derſelben Schriften der Häretiker hinlegen, welche dort zu finden man ſchon zufrieden war [1]). Es war eine na-

1) S. Augustin. breviculus collationis cum Donatistis diei III. c. 13. N. 25. und die monumenta vetera ad Donatistarum

türliche Folge dieſes Verfahrens, daß Menſurius alle diejenigen, mit deren Aberglauben und Schwärmerei oder deren ſelbſtſüchtigem Intereſſe ſeine Beſonnenheit und Feſtigkeit in Kampf gerieth, zu ſeinen heftigſten Feinden machte, und dieſe ſuchten von ſeinem Verfahren die gehäſſigſten Schilderungen zu verbreiten. Ob er und Cäcilianus dabei ganz unſchuldig waren, oder ob ſie, durch einen gut gemeinten, aber zu heftigen Eifer gegen die Schwärmerei verleitet, manches Gewaltthätige ſich erlaubten, was zu gerechten Beſchuldigungen Veranlaſſung geben konnte, darüber können wir aus Mangel an unbefangenen Nachrichten nicht mit Sicherheit entſcheiden. Genug, die Widerſacher des Menſurius beſchuldigten ihn, jenes Vorgeben, daß er nur Schriften der Häretiker den Heiden preisgegeben, ſey bloß eine Erdichtung, durch welche er die Schuld der Auslieferung der heiligen Schriften von ſich abzuwälzen ſuche. Und auch im Fall das Vorgeben gegründet geweſen, erklärten ſie es für eine dem Chriſten unerlaubte Lüge. Ferner beſchuldigten ſie ihn, daß er durch den Cäcilian die gewaltſamſten und härteſten Mittel habe anwenden laſſen, um die Chriſten überhaupt zu hindern, den gefangenen Bekennern ihre Liebe und Theilnahme zu beweiſen [1]).

---

historiam pertinentia in Optat. Milevitan. de schismate Donatistarum p. 174.

1) S. die Darſtellung dieſer Sache durch einen Donatiſten in der angeführten Sammlung des Du Pin f. 155 et 56. Der die Thatſachen verdrehende fanatiſche Haß der Donatiſten, die Sprache wilder Leidenſchaft, welche ſich in dieſer Darſtellung ſelbſt gar nicht verkennen läßt, verdient zu wenig Glauben, als daß man geſchichtliche Wahrheit darin finden könnte. So wird unter anderem geſagt: Et caede-

Gewiß herrſchte noch bei Vielen in der nordafrikani-
en Kirche die Meinung, welche ſich ſeit der Zeit des
pprianus erhalten hatte [1]), daß die Gültigkeit der
ieſterlichen Handlungen von der ſubjektiven Beſchaffenheit
rjenigen, welche ſie verrichteten, abhänge, und daß ſie
her nur in dem Falle gültig wären, wenn ſie von Mit-
iedern der wahren katholiſchen Kirche verrichtet würden,
ß demnach eine von einem Excommunicirten vollzogene
ieſterliche Handlung nicht gültig ſeyn könne. Als daher
i J. 305 die numidiſchen Provinzialbiſchöfe unter dem
orſitze des genannten Secundus zu Cirta in Numidien
h verſammelten, um einen neuen Biſchof für dieſe Stadt
ordiniren, eröffnete jener Präſident der Verſammlung
eſelbe mit der Erklärung, ſie müßten einander zuerſt prü-
n, ob auch kein Traditor unter ihnen ſey (weil nämlich
n Solcher, als durch die That ſelbſt von der Kirchenge-
einſchaft ausgeſchloſſen, zur Vollziehung ſakramentlicher
andlungen untüchtig ſey). Manche unter den Vorhan-
nen wurden durch das Gerücht angeklagt, manche konn-
n ſich damit entſchuldigen, daß ſie andere Schriften (wie
B. mediciniſche) ſtatt der Bibel ausgeliefert hätten;
iner, der wohl keinen ſolchen Entſchuldigungsgrund für
h anführen konnte, wenn gleich er aber einen Codex der
ibel ausgeliefert hatte, doch in dem Bekenntniſſe des
laubens ſtandhaft geblieben war, ſprach zu dem Biſchof
Secundus: „Du weißt, wie lange Florus (der Po-
eiofficiant) mich ſuchte, um mich zu nöthigen, daß ich
Zeihrauch ſtreuen ſollte, und Gott hat mich ſeinen Händen

1) S. oben die Streitigkeiten über die Ketzertaufe. B. I. Abth. 2.

nicht überliefert, mein Bruder; aber weil Gott mir vergeben hat, ſo überlaſſe auch du mich dem Gerichte Gottes.“ Secundus gab darauf die Antwort, welche ſeinen ſchwärmeriſchen geiſtlichen Hochmuth charakteriſirt: „Was ſollten wir denn alſo mit den Märtyrern thun? Weil ſie nicht ausgeliefert haben, deshalb ſind ſie auch gekrönt worden.“ Der Angeklagte ſagte darauf: „Laß mich vor Gottes Richterſtuhl erſcheinen, dort werde ich Rechenſchaft ablegen.“ Ein Biſchof Purpurius, ein leidenſchaftlicher Menſch, gegen den eine weit härtere Beſchuldigung vorhanden war, welche wohl eine genauere Unterſuchung verlangte, machte, ſtatt ſich zu vertheidigen, den Secundus ſelbſt verdächtig: Wie es ſich wohl glauben laſſe, daß, da er ergriffen worden und er erklärt habe, daß er Bibeln beſitze und ſie doch nicht ausliefern werde, die Polizeiofficianten eine ſolche Erklärung ſollten ruhig hingenommen und ihn freigelaſſen haben, während daß ſo viele Andere, welche ſich geweigert, Bibeln auszuliefern, ſchwere Martern und Tod hätten erdulden müſſen? — Da jedoch das Verfahren der heidniſchen Behörden nach ihrer verſchiedenen Gemüthsart ſo verſchieden war, und ſo manche beſondere Umſtände dem Einen ein beſſeres Loos als dem Andern verſchaffen konnten, ſo iſt dieſer Schluß, der den Secundus verdächtig machen ſollte, wenigſtens ſehr unſicher. — Ein anderer Secundus unter den verſammelten Biſchöfen, Neffe des Erſtgenannten, machte dieſen darauf aufmerkſam, welche Gefahr der kirchlichen Ruhe drohe, wenn man die Sache weiter treiben wolle. Alle Angeklagten würden ſich zuletzt gegen ihn vereinigen, und ſomit wäre eine Spaltung unvermeidlich. Daher beſchloß man end-

lich, zur Erhaltung der kirchlichen Ruhe, das Gericht über alles Vergangene Gott anheimzuſtellen [1]).

1) S. die Verhandlungen dieſer Verſammlung bei Auguſtin contra Cresconium L. III. c. 17. §. 30. und die monumenta bei Du Pin f. 175. Die Donatiſten erklärten zwar auf dem Religionsgeſpräch zu Carthago im J. 411 dieſe Urkunde für untergeſchoben (ſ. Augustin. brevicul. collat. d. III. c. 17. und l. c. Du Pin fol. 321.); aber ihre Ausſage kann nicht anders als ſehr verdächtig ſeyn, da ſie geneigt waren, alles zu leugnen, was ihrem Partheiintereſſe widerſtritt, und die von ihnen gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe haben durchaus kein entſcheidendes Gewicht. Ein Grund war die beſtimmte Angabe des Datums und der Conſules, welcher bei den bürgerlichen Verhandlungen gewöhnliche Gebrauch der kirchlichen Sitte zuwider ſey. Allerdings tadelte dies auch Athanaſius als etwas Unkirchliches an den ſirmiſchen Glaubensformeln; indeſſen war es, wo er es tadelte, eine andere Sache, es betraf dort eine Lehrbeſtimmung, die nicht etwas ſo an die Zeit Gebundenes ſeyn ſollte, hier hingegen eine gerichtliche Unterſuchung und eine äußerliche kirchliche Handlung, wobei auf die Zeitbeſtimmung mehr ankommen mußte. Auf alle Fälle iſt uns nicht genug von den älteren Synodalverhandlungen geblieben, um darüber entſcheiden zu können, ob dies wirklich etwas ſo Beiſpielloſes war. Die andere Parthei konnte doch ein Beiſpiel von dem Gegentheil anführen. Den Donatiſten, welche die Oppoſition gegen die Vermiſchung des Kirchlichen und des Politiſchen bis zum Fanatismus trieben, war ſchon deshalb, weil ſie darnach ausſah, eine ſolche Zeitbeſtimmung verhaßt. Merkwürdig, daß ſie ſogar aus der heiligen Schrift ein Beiſpiel einer ſolchen kirchlichen Zeitbeſtimmung verlangten, ein Beweis von der großen Befangenheit ihrer Critik! Der zweite Grund war, daß zur Zeit der Verfolgung keine ſolche Verſammlung hätte gehalten werden können. Dieſen Grund erklärte zwar der Präſident des Religionsgeſprächs, Marcellinus, welcher den erſteren als ganz nichtig verwarf, für bedeutender; aber die Biſchöfe der andern Parthei konnten aus der Geſchichte der

Wir haben alle diese Züge aus den der donatistischen Spaltung vorangehenden Zeiten deshalb angeführt, weil in der Spannung der Gemüther, welche sich hier zu erkennen giebt, in diesem feindseligen Verhältnisse zwischen der besonnenen Parthei des Bischofs Mensurius von Carthago und der entgegengesetzten schwärmerischen Parthei der numidischen Bischöfe der Entstehungsgrund dieser Spaltung zu finden ist.

Der Bischof Mensurius starb bald, nachdem durch das Edikt des Galerius im J. 311 die diokletianische Verfolgung ihr Ende erreicht hatte. Da er wegen einer besondern Angelegenheit nach Rom, um vor dem Kaiser Maxentius zu erscheinen, berufen worden war, starb er unterwegs während seiner Rückreise. Häufig pflegte dem Bischof sein Archidiakonus, der, als sein Vertrauter und Bevollmächtigter, schon den größten Einfluß in der Gemeinde erlangt hatte, daher in der Amtsführung nachzufolgen, was aber, da der Archidiakonus seinem Range nach unter den Presbyteren stand, leicht Ursache von Eifersucht und Spaltungen werden konnte. Cäcilianus hatte insbesondere die Parthei in der carthagischen Gemeinde und in der numidischen Kirche gegen sich, welche mit den Grundsätzen des Mensurius in Streit war. An der Spitze seiner Feinde zu Carthago stand eine reiche und durch ihren Reichthum vielvermögende, frömmelnde Wittwe, Lucilla. Diese legte nämlich auf gewisse, irgendwoher empfangene Reste menschlicher Gebeine, welche sie für Reliquien ausgab, be-

Verfolgungen leicht Beispiele anführen, durch welche die Möglichkeit einer solchen Versammlung auch unter diesen Zeitumständen bewiesen werden konnte.

ſondern Werth, und ſie pflegte an jedem Morgen, ehe ſie, wie es in dieſer Gegend üblich war, das conſecrirte Brod genoß [1]), dieſe vorgeblichen Reliquien zu küſſen [2]). Sie nahm dieſelben auch in den Frühgottesdienſt mit, und küßte auch hier ihre Reliquien, ehe ſie an der Communion Theil nahm. Der Archidiakonus, der als ſolcher über die Ordnung in der Kirche die Aufſicht führte, verwies ihr dieſe abergläubiſche Sitte, und drohte ihr, wenn ſie nicht davon abſtehen würde, mit Kirchenſtrafen. Es war allerdings nothwendig, daß dem um ſich greifenden Aberglauben mit den Reliquien Einhalt gethan wurde, und vielleicht fand Cäcilian auch beſonders anſtößig, daß ſie ihren Reliquien eine höhere heiligende Kraft als dem Abendmahl beizulegen ſchien [3]). Manche Spuren weiſen darauf hin, daß die

1) S. Bd. I. Abth. 2. von der täglichen Communion der nordafrikaniſchen Kirche.

2) S. Optatus Milevit. de schismate Donatistar. L. I. c. 16. An dieſer Stelle heißt es: ante spiritalem cibum et potum. Dieſes kann ſich nicht allein auf die häusliche Communion beziehen, denn bei dieſer fand das zweite nicht ſtatt. Vermuthlich beobachtete die Lucilla, was ſie zu Hauſe zu thun pflegte, auch bei der kirchlichen Communion, und dadurch wurde ihre abergläubiſche Andachtsübung dem Cäcilian bekannt. Die Meinung Aubeſpins (des Albaſpineus), daß ſie durch den Gebrauch des der Communion vorangehenden gegenſeitigen Bruderkuſſes dazu veranlaßt worden ſey, dies auf ihre Reliquien zu übertragen, um dadurch die Gemeinſchaft mit ihrem Schutzheiligen zu erhalten, dieſe Vermuthung iſt nicht hinlänglich begründet, da die Gewohnheit, die Reliquien zu küſſen, zumal bei Frauen, auch ſonſt ſtatt fand.

3) Optatus: cum praeponeret calici salutari os u. ſ. w., obgleich das praeponeret auch bloß auf die Zeit bezogen werden kann.

numidiſchen Biſchöfe der Wahl Cäcilians zuvorzukommen und gleich nach dem Tode des Menſurius ſich eine Parthei in der Gemeinde zu machen und dieſe dem Cäcilian entgegenzuſtellen ſuchten. Der Biſchof Donatus von Caſä Nigrä in Numidien ſoll in dieſer Hinſicht ſchon damals geſchäftig geweſen ſeyn [1]). Der eifrige Gegner der cäcilianiſchen Parthei, der Primas von Numidien, Secundus von Tigiſis, ſandte einige Geiſtliche nach Carthago, welche in dem Hauſe der Lucilla abgeſonderte Verſammlungen hielten, und unter dem üblichen Namen eines Visitator (περιοδευτης) einen proviſoriſchen Oberaufſeher über das ganze Kirchenweſen einſetzten [2]). Je mehr Widerſtand die Parthei Cäcilians gegen ſeine Wahl zu befürchten hatte, deſto mehr hatte ſie Urſache, mit der Vollziehung des Ganzen zu eilen. Aber freilich war es hier ſchwer, das rechte Mittel für die Erhaltung der Eintracht und Ruhe zu finden; denn wartete man bis auf die Ankunft der numidiſchen Provinzialbiſchöfe, welche der Ordination des Biſchofs von Carthago beizuwohnen pflegten, ſo war vorauszuſehen, daß dieſe der Wahl ſich

1) Durch die Unterſuchung des nachher unter dem römiſchen Biſchof Melchiades niedergeſetzten Gerichts zu Rom ſoll es erwieſen worden ſeyn, »Donatum a Casis nigris adhuc diacono Caeciliano schisma fecisse Carthagine. S. Augustin. breviculus l, c. apud Du Pin f. 319.

2) So erzählt Auguſtin Sermo 46. §. 39. T. V. ed. Benedict. Paris. f. 146. D. Die Ausſage des Auguſtin als heftigen Gegners der Donatiſten iſt zwar kein ganz glaubwürdiges Zeugniß. Indeß iſt doch die Sache an und für ſich nicht unwahrſcheinlich, und alle dieſe vorhergehenden Umſtände ſetzen den Urſprung der donatiſtiſchen Spaltung in helleres Licht.

widersetzen würden. Vollzog man die Ordination vor ihrer Ankunft, so gab man ihnen dadurch einen neuen Grund zu Unzufriedenheit und Klagen; aber sie konnten doch die einmal vollzogene bischöfliche Weihe nicht für ungültig erklären, da, wenn auch die Zuziehung der numidischen Provinzialbischöfe in diesem Falle wohl oft statt finden mogte, doch in den Kirchengesetzen nichts ausdrücklich darüber bestimmt war [1]). Man beschleunigte also die Wahl und Ordination, ein benachbarter Bischof, der Bischof Felix von Aptungis [2]), ertheilte ihm die Ordination. Gegen

1) Die Gegner der donatistischen Parthei behaupteten auf dem Religionsgespräche zu Carthago, es sey keineswegs herrschender Gebrauch, daß der Bischof von Carthago durch einen numidischen Metropoliten ordinirt werde, cum aliud habeat ecclesiae Catholicae consuetudo, ut non Numidiae, sed propinquiores episcopi episcopum ecclesiae Carthaginis ordinent, sicut nec Romanae ecclesiae ordinat aliquis episcopus metropolitanus; sed de proximo Ostiensis episcopus. Augustin. breviculus d. III. bei Du Pin monumenta f. 321. Nach Optatus I, 18. waren es zwei Männer, vermuthlich Presbyteren der carthagischen Gemeinde, Botrus und Celestius, welche, in der Hoffnung, daß sie selbst die Wahl treffen werde, dieselbe beschleunigten. Daraus, daß man so verschiedene Gründe zusammensuchte, um jene Einwendung der donatistischen Parthei zu entkräften, wird es wohl wahrscheinlich, daß die Ordination des Bischofs von Carthago mit Zuziehung der numidischen Bischöfe wohl der gewöhnlichere Fall seyn mogte. Optatus führt jenes doch selbst nur als ein »dicitur« an. Es liegt vielleicht nur dies Wahre dabei zu Grunde, daß jene beiden Presbyteren nach der bischöflichen Würde strebten, und, da sie ihre Erwartung getäuscht sahen, eben dadurch bewogen wurden, die Spaltung zu befördern.

2) Der Name der Stadt wird verschieden geschrieben: Aptugnensis, Aptungitanus, Autumnitanus.

ihn trat nun die mächtige Lucilla mit ihrer Parthei auf, zu dieſer gehörten die Gemeindeälteſten zu Carthago [1]).

Der Primas von Numidien kam nachher mit ſeinen Biſchöfen zu Carthago an, ſey es ungerufen, oder, wie die andere Parthei ſagte, durch die Lucilla und die mit ihr Verbundenen aufgefordert. Sie fanden bei der Letzteren eine ſehr freundliche Aufnahme, und ſie zeigten ſich von Anfang an feindſelig gegen den Cäcilian, den ſie nicht als Biſchof anerkannten. Cäcilian forderte ſeine Gegner nun auf, wenn ſie eine Anklage gegen ihn hätten, dieſe vorzutragen; aber anfangs klagten dieſe nur den Biſchof, der ihn ordinirt hatte, als einen Traditor an, und nach jenem alten nordafrikaniſchen kirchlichen Geſichtspunkt erkann-

1) Die seniores plebis nach der in der nordafrikaniſchen Kirche herrſchenden Einrichtung (ſ. B. I. Abth. 1.). Die Widerſacher der donatiſtiſchen Parthei erklären dies ſo: Als der Biſchof Menſurius, ungewiß über den Ausgang ſeiner Sache, Carthago verließ, vertraute er die koſtbaren Kirchengeräthe dieſen Aelteſten, mit dem Auftrage, ſie ſollten dieſelben, wenn er vor ſeiner Rückkehr ſterbe, ſeinem Nachfolger im Bißthum übergeben. Da dieſe Seniores aber gern Alles für ſich behalten hätten, ſo ärgerte es ſie, daß ſie dem Cäcilianus Alles übergeben mußten, und dies wurde die Urſache ihrer Feindſchaft gegen denſelben. Optatus I, 19: »qui faucibus avaritiae commendatam ebiberant praedam. Cum reddere cogerentur, subduxerunt communioni pedem.« Aber woher wußte man dies, da ſich jene Leute doch nicht weigerten, das Anvertraute zurückzugeben, und, da ſie auf jeden Fall dem neuen Biſchofe, wer es auch ſeyn mogte, Alles hätten zurückgeben müſſen? Es erhellt wohl, daß man, wie oft in ähnlichen Fällen, jenen einmal als Beförderern des Donatismus verhaßten Leuten ſolche Triebfedern andichtete, deren Vorhandenſeyn man durchaus nicht beweiſen konnte.

kannten ſie eine von einem Traditor vollzogene Ordination nicht als gültig an. Cäcilian that noch mehr, er erbot ſich, in den Stand eines Diakonus zurückzutreten und ſich durch die numidiſchen Biſchöfe von Neuem ordiniren zu laſſen [1]). Aber die numidiſchen Biſchöfe waren zu ſehr gegen ihn eingenommen, um dieſen Vergleich eingehen zu können. Sie klagten jetzt auch den Cäcilian ſelbſt an, und, indem ſie ihn nicht als rechtmäßigen Biſchof anerkannten, wählten ſie ſtatt ſeiner einen Günſtling der Lucilla, den Lector Majorinus. Eine Verſammlung von ſiebzig numidiſchen Biſchöfen zu Carthago ſchloß den Cäcilian, weil er ſich von einem Traditor habe ordiniren laſſen, von der Kirchengemeinſchaft aus [2]). Der Fanatismus, welcher auf dieſer Verſammlung ſchon herrſchte, giebt ſich auf eine charakteriſtiſche Weiſe in dieſem Ausſpruche eines ihrer Mitglieder zu erkennen: „Wie die unfruchtbaren Ranken abgeſchnitten und hinweggeworfen werden, ſo können die Thurificati und Traditores [3]) und diejenigen, welche in der Spaltung von den Traditoren ordinirt werden, nicht in der Kirche Gottes bleiben, wenn ſie nicht ihre Vergehung erkennen und durch Thränen der Buße ſich mit der Kirche verſöhnen“ [4]).

1) Optat. I, 19. Dazu würde ſich Cäcilian ſchwerlich verſtanden haben, wenn er nicht damals doch das Princip zugegeben hätte, daß eine von einem Traditor verrichtete Ordination ungültig ſey.

2) Augustin. breviculus d. III. c. 14. §. 26.

3) S. Bd. I. Abth. 1.

4) Liber c. Fulgentium Donatistam c. 26. Du Pin monumenta p. 176.

So war nun die Spaltung in der nordafrikanischen Kirche begründet; nach der bisher gewöhnlichen Verfahrungsweise in solchen Fällen suchten beide Partheien die Anerkennung anderer Kirchen nach, und daher mußte sich die Spaltung auch weiter verbreiten. Der Kaiser Constantinus, welcher gerade bei der Entstehung derselben die Herrschaft über diesen Theil des römischen Reichs erlangt hatte, mußte wohl von Anfang an gegen die Parthei des Majorinus eingenommen worden seyn; denn schon in den ersten Gesetzen, durch welche er der katholischen Kirche in diesem Welttheile manche Begünstigungen ertheilte, schloß er ausdrücklich die andere Parthei von denselben aus, und er erklärte sich nachdrücklich gegen dieselbe, obgleich dies in Widerspruch stand mit den Grundsätzen einer allgemeinen Toleranz, welche Constantin in den um dieselbe Zeit erlassenen Gesetzen ausgesprochen hatte. Der Fanatismus, welchen wir gleich bei ihrem Ursprung unter dieser Parthei finden, mogte wohl Veranlassung genug gegeben haben, sie dem Kaiser als gefährliche Menschen darzustellen, ohne daß er von der Beschaffenheit dieser Streitigkeiten etwas weiter wußte [1]). Die Parthei des Majorinus, welche sich unverhört verdammt sah, erließ eine Bittschrift an den Kaiser, der sich gerade in Gallien aufhielt, in welcher von seiner Gerechtigkeitsliebe verlangt wurde, daß er in diesem Lande selbst Richter zur Unter-

1) In einem im Anfange des Jahres 313 an den Bischof Cäcilianus von Carthago erlassenen Rescript bei Euseb. X, 6. werden die Anhänger der andern Parthei »μη καθεστωσης διανοιας ἀνθρωποι« genannt, es wird von ihrer μανια gesprochen.

ſuchung der in der nordafrikaniſchen Kirche entſtandenen Streitigkeit ernennen möge [1]). Sie wählten wahrſcheinlich deshalb Richter gerade aus Gallien als die unverdächtigſten, weil dieſes Land von den Verfolgungen gegen die chriſtliche Kirche verſchont geblieben war, und daher auch keine Traditores in derſelben, wie in andern Kirchen, ſich befinden konnten. Der Kaiſer verordnete darauf, daß der Biſchof Melchiades (Miltiades) von Rom mit fünf andern galliſchen Biſchöfen die Sache unterſuchen ſolle; vor dieſem ſollte Cäcilian erſcheinen mit zehn Biſchöfen, welche die Klagepunkte gegen ihn vortragen, und zehn Biſchöfen, welche ihn vertheidigen ſollten. Im Jahre 313 wurde das Gericht gehalten, zu welchem Melchiades noch funfzehn andere italieniſche Biſchöfe zuzog. Der Biſchof Donatus von Caſä nigrä in Numidien, von welchem, wie wir oben bemerkten, ſchon früher der Keim der Spaltung ausgegangen war, ſtand auch jetzt an der Spitze der Ankläger Cäcilians, wie er überhaupt damals die Seele der ganzen Parthei geweſen zu ſeyn ſcheint. Seine Beſchuldigungen gegen den Letzteren wurden für ungegründet befunden, er ſelbſt aber wurde mehrerer, den Kirchengeſetzen widerſtreitender Handlungen für ſchuldig erklärt. Da die Parthei des Majorinus, wie es ſich leicht erwarten ließ, behauptete, daß ihr durch dieſen Richterſpruch Unrecht geſchehen ſey, ſo verordnete Conſtantin im Jahre 314, daß die Beſchuldigungen gegen den Ordinator des Cäcilian, den obgenannten Biſchof Felix, in der gewöhnlichen gerichtlichen Form zu Carthago, wo man alle zu die-

1) Die Bittſchrift zu finden bei Optat. I. §. 22.

ſer Unterſuchung erforderlichen Urkunden und Zeugen haben konnte, geprüft würden, und daß eine Kirchenverſammlung zu Arles Abgeordnete beider Partheien anhören und danach eine neue Unterſuchung der ganzen Sache vornehmen ſollte. Das Ergebniß der erſten Unterſuchung war, daß Felix für unſchuldig erklärt wurde. Das Concil zu Arles entſchied gleichfalls gegen die Parthei des Majorinus, und es ſetzte zugleich drei Canones feſt, welche theils dem Verfahren dieſer Parthei entgegengeſetzt waren, theils dazu dienen ſollten, ähnliche Spaltungen für die Zukunft zu verhüten. Da die Beſchuldigungen der Glaubensverleugnung in der diokletianiſchen Verfolgung eine der Hauptveranlaſſungen zu dieſer Spaltung geweſen waren, und ſolche nur dem blinden Gerücht nachgeſprochene Beſchuldigungen oft ähnliche Folgen haben konnten, ſo wurde in dem dreizehnten Canon beſtimmt, daß nur Diejenigen, welche durch öffentliche Urkunden überführt werden könnten, daß ſie Codices der heiligen Schrift oder Kirchengeräthe ausgeliefert oder andere Chriſten bei den Gerichten angegeben hätten, von ihren geiſtlichen Aemtern entſetzt werden ſollten. Andere Beſchuldigungen, als die auf dieſe Art beglaubigten, ſollten nicht angenommen werden. Da ferner die Parthei des Majorinus den alten Grundſatz der nordafrikaniſchen Kirche feſt hielt, daß die Gültigkeit einer ſakramentlichen Handlung darauf beruhe, daß die Vollzieher Mitglieder der katholiſchen Kirche wären, ſo wurde in Beziehung auf die Ordination feſtgeſetzt, daß, wenn auch dieſelbe durch Solche verrichtet worden, welche jener Vergehungen auf die geſetzmäßige Weiſe überführt werden könnten, ſie doch, falls ſonſt nichts dagegen

einzuwenden ſey, gültig ſeyn ſolle. Derſelbe Grundſatz von der Objektivität der ſakramentlichen Handlungen wurde auch, wahrſcheinlich mit Rückſicht auf das Verfahren der nordafrikaniſchen Schismatiker, in dem achten Canon ſo beſtimmt, daß die Taufe jedesmal als gültig anzuſehen ſey, wenn ſie im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes verrichtet worden [1]). Uebrigens läßt ſich aus dem leidenſchaftlichen Tone des von dieſem Concil an den römiſchen Biſchof Silveſter abgeſtatteten Berichts wohl ſchließen, daß der Geiſt, der hier herrſchte, nicht geeignet war, die andere Parthei zum Frieden zu ſtimmen. Die Parthei des Majorinus appellirte von dieſem Richterſpruch an das Urtheil des Kaiſers ſelbſt. Wir bemerkten ſchon oben, wie ſehr Conſtantin durch die Appellation von einem biſchöflichen Gerichte in einer kirchlichen Angelegenheit an ſein Tribunal damals befremdet wurde. In ſeinem an die Biſchöfe darauf erlaſſenen Briefe zeigte er ſeinen Unwillen gegen die Parthei des Majorinus in den heftigſten Ausdrücken [2]). Doch nahm er die Appellation an, und er ſelbſt hörte die Abgeordneten beider Partheien zu Mailand im Jahre 316; auch ſeine Entſcheidung fiel zu Gunſten des Cäcilianus aus. Nun erhielt die ganze Sache eine andere Wendung; es erſchienen jetzt

1) Nach einer Lesart würde dieſer Canon nicht die Oppoſition gegen dieſe Nordafrikaner, ſondern die Oppoſition gegen die Arianer enthalten. Aber die andere Lesart iſt höchſtwahrſcheinlich die urſprüngliche. Wie ſollte man damals, zumal in der abendländiſchen Kirche, zu einer ſolchen Oppoſition gegen die Arianer veranlaßt werden?

2) S. denſelben bei Du Pin acta f. 184.

Staatsgesetze gegen die Parthei Majorins, die Kirchen sollten ihnen entrissen, ihre Versammlungsplätze confiscirt werden [1]). Sie wurden als Verletzer der kaiserlichen Gesetze betrachtet. Die Gewalt, mit der man sie zu unterdrücken suchte, gab ihnen, wie es stets zu gehen pflegt, nur einen neuen, größeren Schwung, und brachte den Geist der Schwärmerei, zu dem schon alle Keime bei ihnen vorhanden waren, vollends zum Ausbruch. Zwar starb Majorinus im Jahre 315; aber mit ihm hörte die Spaltung, welche einen tieferen Grund hatte, keineswegs auf. Ohnehin hatte er vielmehr bloß äußerlich den Namen für die Parthei hergegeben, als daß er Haupt und Seele derselben gewesen wäre. Das Letztere war bisher eigentlich der Bischof Donatus von Casâ nigrâ in Numidien, welcher zu dem Majorin in einem ähnlichen Verhältnisse stand, in welchem bei dem Ursprunge der novatianischen Spaltung Novatus zum Novatian gestanden. Der Nachfolger des Majorin, Donatus, wurde aber selbst Haupt und Seele der Parthei, er war zu einem Partheihaupt recht geeignet, ein Mann von feuriger, wilder Beredsamkeit, großer Festigkeit in seinen Grundsätzen und großer Thätigkeit. Die übertriebene Verehrung seiner Parthei machte ihn zu einem Wunderthäter, und gab ihm den Beinamen des Großen [2]). Von ihm erhielt sie auch den Beinamen der Donatisten, unter welchem wir sie von nun an nur anführen werden [3]).

---

1) Aug. ep. 88. §. 3. Contra lit. Petiliani. c. 92. §. 205.

2) Es ging so weit, daß sie zu schwören pflegten per canos Donati. August. Enarrat. in Ps. X. §. 5.

3) Man könnte zweifelhaft seyn, ob die Namen pars Donati,

Die Donatiſten mußten ſich natürlich in ihren öffentlichen Erklärungen einen eigenthümlichen Beinamen geben,

Donatistae, Donatiani urſprünglich von dem Donatus a Casis nigris oder von dem Donatus Magnus herſtammen. Die Erklärung durch die Donatiſten ſelbſt weiſet zwar ganz beſtimmt auf die zweite Ableitung hin (ſ. die gleich anzuführenden Worte des Biſchofs Petilianus von Cirta in Numidien, collat. c. Donatist. fol. 296. §. 32.) Aber es könnte doch ſeyn, daß, wenn gleich dieſer Name urſprünglich von dem Donatus a Casis nigris herkam, doch nachher dieſer unter ſeiner Parthei über dem einflußreicheren zweiten Donat vergeſſen wurde. Wirklich kommt der Name pars Donati ſchon in der Bittſchrift der donatiſtiſchen Parthei an den Kaiſer Conſtantin vom J. 313 vor (bei Optatus L. I. §. 22.), und, wenn dieſe Citation ganz genau wäre, könnte man alſo über die Richtigkeit der Ableitung des Namens von dem Donatus a Casis nigris nicht in Zweifel ſeyn. Aber Optatus giebt uns gewiß nicht den urſprünglichen Titel dieſer Bittſchrift, ſondern er hat denſelben nach dem Namen, welchen damals die donatiſtiſche Parthei führte, modificirt. Den urſprünglichen Titel finden wir vielmehr in der relatio Anulini proconsulis Africae, wo es heißt: »libellus traditur a parte Majorini.« So hieß alſo dieſe Parthei, bis der Name des Donatus Magnus den Namen des Majorinus ganz verdunkelt hatte. Doch es wäre noch die Annahme möglich, daß der Donatus a Casis nigris und der Donatus Magnus Eine Perſon wären, daß der erſtere, weil er ſich durch ſeine Thätigkeit für das Intereſſe der Parthei bisher ſo ſehr ausgezeichnet, nach dem Tode Majorins das erſte Bißthum ſeiner Parthei erhalten hätte. Dafür könnte dies ſprechen, daß Optatus von Mileve nur Einen Donatus zu kennen ſcheint; aber dagegen iſt, daß die Donatiſten ausdrücklich dieſe beiden Donate von einander unterſcheiden (ſ. Augustin. breviculus collat. c. Donatistis d. III. Du Pin f. 323. c. 20.), und auch die katholiſchen Biſchöfe erkannten auf dem Religionsgeſpräch zu Carthago dieſe Unterſcheidung als richtig an, und Auguſtin, der früherhin, wie er ſelbſt in ſeinen Re-

um ſich dadurch von der Parthei ihrer Widerſacher oder von der herrſchenden Kirche in Nordafrika zu unterſcheiden. Sie nannten ſich daher auf eine an und für ſich ganz unanſtößige Weiſe die „pars Donati“, da ihnen kein anderes Mittel übrig blieb, um ſich im Verhältniß zu einer andern beſtimmten menſchlichen Parthei kenntlich zu machen. Ihre Widerſacher leiteten freilich durch eine immer ungerechte Conſequenzmacherei aus dieſem Partheinamen die Folgerung ab, daß ſie alſo ſelbſt etwas Anderes ſeyn wollten, als die Kirche Chriſti und die katholiſche Kirche, daß ſie ſich ſelbſt dadurch als eine bloß menſchliche Parthei bezeichneten, wie ähnliche Conſequenzmachereien von dem Standpunkte einer herrſchenden Kirche gegen abgeſonderte Kirchenpartheien nachher oft wieder vorkamen. Die Donatiſten gaben das, was durch dieſe Beſchuldigung vorausgeſetzt wurde, keineswegs zu; ſie erklärten, daß ſie ſich nach dem Donatus nicht als nach dem Stifter einer neuen Kirche nennten, ſondern als nach einem der Biſchöfe der von Chriſtus abgeleiteten, alten Kirche [1]). Und

---

tractationen ſagt, die beiden Donate verwechſelt hatte, unterſcheidet ſie ausdrücklich c. Cresconium Donatistam L. II. §. 2. — Ferner waren die durch Kirchengeſetze verbotenen translationes der Biſchöfe keineswegs in der abendländiſchen Kirche gleichwie in der morgenländiſchen gebräuchlich, und hätte Donatus M. ſich einer ſolchen den Kirchengeſetzen widerſtreitenden Handlung ſchuldig gemacht, ſo hätten die Widerſacher ſchwerlich ermangelt, dies zu ſeinem Nachtheil zu benutzen.

1) Worte des Donatiſten Cresconius: »quod Donatus non auctor et institutor ecclesiae, quae antea non fuerat, sed a Christo deductae et antiquae unus ex episcopis fuerit« bei Augustin. c. Cresconium Donatistam L. IV. §. 7.

nicht mit Unrecht konnten ſie ſagen, daß ſie eben ſo wohl ihre Widerſacher Menſuriſten und Cäcilianiſten zu nennen berechtigt wären [1]). Der Beiname: Donatiſten, welcher von den Widerſachern herrührt, mag wohl in deren Sinne von Anfang an etwas Beleidigendes enthalten haben, ſie ſelbſt wollten ihn nicht anerkennen [2]).

Ein kaiſerlicher Comes, Urſacius, hatte den Befehl erhalten, die Geſetze gegen die Donatiſten in Vollziehung zu bringen, und ein ſolcher, an militäriſchen Deſpotismus gewöhnt, war gewiß nicht im Stande, in einer Sache dieſer Art mit der Zartheit und Schonung zu verfahren, ohne welche der ſchon vorhandene Schwärmergeiſt leicht zu den heftigſten Ausbrüchen angeregt werden konnte. Die gewaltſamen Maßregeln, welche Urſacius [3]) anwandte, um bei den Donatiſten die Vereinigung mit der herrſchenden Kirche zu erzwingen, brachten die heftigſte Gährung in den Ge-

---

1) Die Worte des donatiſtiſchen Biſchofs Petilianus bei der Collation zu Carthago: ego eos dicere possum, immo palam aperteque designo Mensuristas et Caecilianistas l. c. f. 296. N. 30.

2) Der donatiſtiſche Grammatiker Cresconius behauptete, daß es nach der lateiniſchen Grammatik wenigſtens nicht Donatistae, ſondern Donatiani heißen müßte. c. Crescon. Donatist. L. II. c. 1. §. 2.

3) Die Donatiſten glaubten nachher ein göttliches Strafgericht darin zu ſehen, daß dieſer Mann in einer Schlacht gegen die Barbaren getödtet wurde. Die Logik des Fanatismus ſchloß aber, wie häufig, von Einem oder Zweien gleich auf Alle, und daher ſagte der donatiſtiſche Biſchof Petilianus: periit Macarius, periit Ursacius cunctique comites vestri Dei pariter vindicta perierunt. Augustin. c. literas Petiliani L. II. §. 208.

mühern hervor. Es gab in dem nördlichen Afrika eine Schaar ſchwärmeriſcher Aſceten, welche, alle Arbeit verſchmähend, auf dem Lande unter den Hütten der Bauern herumſtreiften (weshalb ſie von ihren Widerſachern Circumcelliones genannt wurden), und ſich durch Betteln ernährten; ſie ſelbſt nannten ſich die chriſtlichen Kämpfer, agonistici. Dieſe Leute waren für jede Art des Fanatismus leicht erregbar; als die Heiden noch herrſchten, hatten Schaaren dieſer Circumcelliones oft die Götzenbilder auf den Gütern derſelben ohne Nutzen zerſchmettert und ſich dabei, was ihr Streben war, dem Märtyrertode preis gegeben [1]). Es kann nicht anders als natürlich erſcheinen, daß dieſe Leute, noch dazu vielleicht erhitzt durch die Predigten ihrer Biſchöfe, aufgeregt durch die Verfolgungen gegen die donatiſtiſche Parthei, leicht zu aller Art von Schwärmerei und Gewaltthaten fortgeriſſen werden konnten.

Der Kaiſer Conſtantin war wohl kaltblütig und verſtändig genug, um durch die traurigen Erfahrungen den Nachtheil der Verfolgungen zu erkennen; oder es war der Rath eines weiſeren Biſchofs, der ihn leitete. Denn ſchon

1) Daß dieſe Leute nur von ihren Gegnern zur Schmach circumcelliones genannt wurden, ſich ſelbſt als milites Christi, agonisticos nannten, ſieht man aus Augustin. enarrat. in ψ. 132. §. 6. Sie ſtammten von den alten Aſceten ab, und waren daher auch Gegner des neuen Mönchsthums. Auguſtinus ſchildert ſie ſo: »genus hominum, ab utilibus operibus otiosum, crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis (ſchwärmeriſche Geringſchätzung des Lebens), maxime in agris territans, ab agris vacans, et victus sui causa cellas circumiens rusticorum, unde et circumcelliones nomen accepit. c. Gaudentium Donatistam L. I. §. 32.

im Jahre 317 erließ er ein Reſcript an die nordafrikaniſchen Biſchöfe und Gemeinden, in welchem er ſie ermahnte, das von den Circumcellionen ihnen zugefügte Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten; ſie müßten nicht mit thörichter Hand die Vergeltung ſich zueignen, welche ſich Gott allein vorbehalten habe, zumal da, was ſie von der Wuth ſolcher Menſchen erlitten, vor Gott als ein Märtyrerthum gelten werde. Wenn ſie dieſem Grundſatze folgten, würden ſie die Schwärmerei bald in ſich ſelbſt zu Grunde gehn ſehen [1]). Da nun noch dazu die Donatiſten im J. 321 dem Kaiſer eine Bittſchrift übergaben, in welcher ſie ihm erklärten, nichts könne ſie zur Kirchengemeinſchaft mit ſeinem Biſchof, dem Schurken, bewegen [2]); ſie würden lieber Alles erdulden, was er gegen ſie thun wolle [3]), ſo erkannte Conſtantin aus dem fanatiſch-entſchiedenen Tone dieſer Bittſchrift wohl noch mehr, wie gefährliche Folgen es haben könnte, wenn man die gewaltſamen Maßregeln zur Wiederherſtellung der kirchlichen Einheit weiter verfolge. Die Erfahrung bewog ihn, nach den Grundſätzen zu handeln, nach welchen er, der Stimme der Vernunft und dem Geiſte des Chriſtenthums folgend, von Anfang an hätte handeln ſollen. In einem Reſcript an den Vicarius Verinus im nördlichen Afrika bewilligte er den Donatiſten gänzliche Freiheit, nach ihrer Ueberzeugung zu handeln [4]),

1) S. Conſtantins Reſcript in den monumentis bei Du Pin f. 188.

2) Nullo modo se communicaturos antistiti ipsius nebuloni.

3) bei Augustin. breviculus collationis diei III. c. 21. n. 39.

4) Epistola Constantini, qua libertatem agendi tribuit Donatistis. Index Collationis III. cap. 549.

indem er erklärte, daß dies eine Sache ſey, welche vor das Gericht Gottes gehöre [1]).

Dieſen Grundſätzen blieb Conſtantin bis an's Ende treu. Da die Circumcelliones eine Kirche, welche er für die Katholiſchen in der Stadt Conſtantina hatte erbauen laſſen, mit Gewalt niedergeriſſen hatten, ſo ließ der Kaiſer ſie auf ſeine Koſten wieder aufbauen, und forderte von den Donatiſten keinen Schadenerſatz [2]). Wäre man dieſen Grundſätzen der Toleranz nur treu geblieben, und hätte man nur vielleicht noch die Gewaltthaten von beiden Seiten nach den Geſetzen beſtraft, hätte der Kaiſer nur immer von dem chriſtlich-politiſchen Standpunkte (welcher eben in der Anerkennung der Gränze aller Staatsgewalt beſteht), welcher ſich hier nur von der negativen Seite zeigen kann, geſprochen und gehandelt, ſo würde wohl die nordafrikaniſche Kirche keinen ſolchen Zerrüttungen, wie nachher erfolgten, ausgeſetzt worden ſeyn, wenn auch die Donatiſten als abgeſonderte Kirchenparthei noch lange beſtanden hätten. Aber ſchlimm wurde es, ſobald ein Kaiſer in Beziehung auf die Religionsſtreitigkeit etwas anderes thun wollte, als bloß negativ verfahren.

Der abendländiſche Kaiſer Conſtans, welchem nach dem Tode ſeines Vaters Nordafrika zufiel, wollte zuerſt keine Zwangsmittel anwenden, die Donatiſten mit der herrſchenden Kirche wieder zu vereinigen, er wählte nur

---

1) Freilich in Ausdrücken, welche für die Donatiſten beleidigend waren, indem von dem furor corum geſprochen wurde.

2) Das freilich für einen Kaiſer in zu theologiſcher Sprache abgefaßte Reſcript bei Du Pin 189.

das Mittel, welches damals bei der Proselytenmacherei von Seiten des Hofes häufig angewandt wurde [1]; er trug seinen beiden Commissären Ursacius und Leontius im Jahre 340 auf, daß sie suchen sollten, durch Geldaustheilungen unter dem Namen von Almosen die donatistischen Gemeinden anzulocken [2]. Da der Kaiser Con-

1) S. oben bei Constantin und Julian.

2) Optatus läßt dieses erst durch den Makarius geschehen; er erwähnt zwar auch der vorhergegangenen Verfolgungen durch den Leontius, den Ursacius und den Gregorius. Da er aber keine genauere Zeitbestimmung angiebt, so wäre es immer möglich, dies Alles auf die erste Verfolgung unter dem Kaiser Constantinus zu beziehen, und demnach würde die Verfolgung unter dem Kaiser Constans erst nach dem Tode des Bischofs Cäcilianus von Carthago, unter dem neuen Bischof Gratus, begonnen haben. Aber der von Du Pin zuerst in der Sammlung der monumenta l. c. fol. 190. herausgegebene sermo zum Andenken der beiden donatistischen Märtyrer. Donatus et Advocatus läßt die Verfolgung schon unter dem Leontius und Ursacius von dem Versuche, durch Geldaustheilungen die donatistischen Gemeinden zu gewinnen, ausgehen. Es heißt hier c. 3.: »mittit (nämlich diabolus, salutis inimicus) pecunias, quibus vel fidem caperet, vel professione legis occasionem faceret avaritiae (unter dem Vorwande, daß man nur ein Bekenntniß der göttlichen Wahrheit haben wolle, die Habsucht nähren, da die professio hier nur ein Mittel werden sollte, um von dem Kaiser Geld zu bekommen).« Dies paßt aber schwerlich für den ersten Anfang der Verfolgung unter dem Kaiser Constantinus; denn damals wurde gleich mit strengen Maßregeln gegen die Donatisten als Verletzer der kaiserlichen Entscheidung begonnen. Es fragt sich nun, ob man vorzugsweise der Darstellung in dem Sermo oder der Darstellung des Optatus folgen, oder ob man beide mit einander zu vereinigen suchen soll. In dem ersteren Falle könnte man annehmen,

ſtans zugleich ein Edikt erließ, wodurch er die nordafrikaniſchen Chriſten aufforderte, zu der Einheit der Kirche z

daß Alles, was Optatus von der Geldaustheilung u dem Verhalten des Donatus dagegen ſagt, in eine fr here Zeit, als die von ihm angegebene, nämlich in die er Zeit der Regierung des Conſtans zu ſetzen ſey, daß ma was er auf den Makarius überträgt, auf den Leontiu und Urſacius übertragen, und daß man an die Stel des Biſchofs Gratus von Carthago deſſen Vorgänge den Cäcilianus, ſetzen müſſe. Optatus müßte al die Zeiten ganz verwechſelt haben, wie er denn allerdin nicht ganz genau iſt. Wir wiſſen aber auch nicht, ob wi berechtigt ſind, dem ungenannten Verfaſſer des Serm wenn gleich dieſer höchſt wahrſcheinlich von dieſer Ze nicht ſehr entfernt lebte, eine ſo viel höhere Autorit als geſchichtlichem Zeugen beizulegen. Es ließe ſich vo der andern Seite auch annehmen, daß der Verfaſſer de Sermo die Zeiten und Namen verwechſelt hätte, und da alſo die Verfolgung unter dem Kaiſer Conſtans erſt mi dem Makarius um das J. 347 begonnen hätte. Aber e iſt doch nicht wahrſcheinlich, daß die Biſchöfe der katholi ſchen Parthei ſo lange Zeit der Toleranz, mit welcher di Donatiſten behandelt wurden, ruhig zugeſehen haben ſol ten, ohne daß ſie verſucht hätten, bei dem Kaiſer Con ſtans neue Maßregeln zur Aufhebung der Kirchenſpaltun auszuwürken. Man kann die Berichte des Sermo und de Optatus wohl ſo mit einander vereinigen, daß drei Ver ſuche unter dem Conſtans gemacht wurden, der erſte noc durch den Leontius und Urſacius, der zweite durc den Gregorius, der dritte durch Makarius. Bei der erſten und bei dem zweiten kann nun wohl mit einer Geld austheilung der Anfang gemacht worden ſeyn. Man dar ja gewiß nicht ſagen, es ſey unwahrſcheinlich, daß Con ſtans daſſelbe Mittel zwei Mal mit ſo unglücklichem Er folge angewandt haben ſollte, denn wir wiſſen ja wohl, wi wenig die byzantiniſchen Kaiſer es verſtanden, durch di Erfahrung klug zu werden.

rückzukehren, welche Christus lieb habe [1]), so konnte es den donatistischen Bischöfen um desto weniger verborgen bleiben, was die Absicht jener Maßregel sey. Dieser verdeckte Angriff erbitterte sie desto mehr, sie reizten ihre Gemeinden zu dem heftigsten Widerstande an. Es erfolgten bald gewaltsamere Maßregeln, die Kirchen sollten den Donatisten entrissen werden, sie wurden während des Gottesdienstes durch bewaffnete Macht überfallen. Es konnte dies nicht ohne Blutvergießen geschehen; diejenigen, welche als Opfer der Verfolgung fielen, wurden von ihrer Parthei als Märtyrer verehrt [2]), und die jährliche Feier ihrer Gedenktage gab ein neues Mittel, den Enthusiasmus der donatistischen Parthei anzuregen.

Der zweite Versuch wurde von einem Comes Gregorius gemacht; der Bischof Donatus schrieb an ihn in einem wilden, aufrührerischen Geiste [3]), mit Schmähungen, welche zu dem Charakter eines Bischofs wenig paßten. Aber die heftigste Verfolgung begann im J. 347. Die kaiserlichen Commissäre Paulus und Makarius reiseten zuerst in dem ganzen nördlichen Afrika umher, theilten im Namen des Kaisers Geld an die Armen aus, schenkten einzelnen Gemeinden kostbare Kirchengeräthe, und ermahnten zugleich Alle, der Einheit der Kirche nicht zu widerstreben. In dieser Verbindung konnte die Absicht dieser

1) Christus amator unitatis est, unitas igitur fiat. l. c. Passio Donati et Advocati §. 3.

2) Wie der Bischof Honoratus von Sicilida, dessen Leidensgeschichte in dem bisher angeführten Stück erzählt wird.

3) Gregori, macula senatus et dedecus praefectorum, die Worte, welche Optatus anführt L. III. c. 3.

Geschenke leicht Jedem einleuchten. Der Bischof Donatus von Carthago wies die kaiserlichen Commissäre mit der Erklärung zurück: „Was geht den Kaiser die Kirche an?“ [1]) Er schickte an alle donatistischen Gemeinden Aufforderungen, von dem Gelde nichts anzunehmen. Nach dem Charakter des Donatus läßt es sich wohl erwarten, daß er es an christlicher Besonnenheit und Klugheit sehr fehlen ließ, und diese war, um den Ausbrüchen des wildesten Fanatismus vorzubeugen, desto mehr erforderlich, wo die Schaaren schwärmerischer Circumcellionen umherstreiften.

Das in jenen Worten des Donatus ausgesprochene Princip, daß Kirche und Staat von einander ganz getrennt seyn sollten, war damals durch die Reaction gegen die herrschende Kirchenparthei das allgemein geltende unter den Donatisten geworden. In ihren Predigten sprachen die donatistischen Bischöfe von dem Verderben der Kirche, welches von der Vermischung der Kirche und des Staates ausgegangen; der böse Geist, der vorher offen die Kirche bekämpft — sagten sie — sey jetzt ein desto gefährlicherer Feind bei dem verdeckten Angriffe, da er die Religion selbst zum Vorwande gebrauche und schmeichelnd sich Eingang zu verschaffen suche [2]). Diejenigen, welche er zum Abfall verleitet (die traditores), und welche, sich demüthigend, die Gnade Gottes wieder hätten gewinnen können, suche er jetzt sicher

1) Quid est imperatori cum ecclesia? Optat. L. III, c. 3.

2) In der donatistischen Predigt bei Du Pin f. 191.: »blandae deceptionis insidiae, quae sub obtextu religionis animas fraudulenta circumventione subvertunt.

ſicher zu machen, indem er ihnen ſchmeichle, daß ſie doch Chriſten und ſogar Biſchöfe ſeyn könnten, und indem er ſogar durch Fürſtengunſt und irdiſche Geſchenke ihren Ehrgeiz und ihre Habſucht locke. Welchen Eindruck mußten ſolche und ähnliche Reden auf die zu allen ſchwärmeriſchen Uebertreibungen geneigten Gemüther der Circumcellionen machen! Indem ſie von dem Einfluſſe der irdiſchen Macht und Hoheit und dem Ueberfluſſe der irdiſchen Güter alles Verderben unter den Chriſten abzuleiten ſich gewöhnten, ſteigerte ſich dieſer Geſichtspunkt bei ihnen bis zu einem Schwärmergeiſt, welcher Haß gegen alle Mächtigen, Vornehmen und Reichen athmete. Sie ſtreiften auf dem Lande umher, und wollten Beſchützer aller Unterdrückten und Leidenden abgeben, eine heilige Schaar, welche für das göttliche Recht kämpfe. Vielleicht erkannten ſie richtig, daß Vieles in den Verhältniſſen zwiſchen den Gutsherren und ihren häufig ſo ſehr bedrückten Bauern [1]), den Herren und den Sklaven zu dem Geiſt und den Lehren des Chriſtenthums nicht paſſe. Aber durch die Art und Weiſe, wie ſie es beſſern wollten, mußte alle bürgerliche Ordnung umgekehrt werden. Sie nahmen ſich aller Schuldner gegen ihre Gläubiger an; ihre Anführer, Faſir und Axid, welche ſich die Anführer der Söhne der Heiligen nannten [2]), erließen Drohbriefe an alle Gläubiger, durch welche ſie dieſelben aufforderten, die Schuld den Schuldnern zu erlaſſen. Wer nicht gehorchte, wurde auf ſeinen Gütern von

1) Von welchen Bedrückungen die Biſchöfe durch ihre intercessiones und Libanius häufig zeugen.

2) Die Worte: Deo laudes! waren die Loſung ihres Fanatismus. S. Augustin. c. Petilian. L. II. §. 146.

der wüthenden Schaar überfallen, und durfte froh ſeyn, wenn er durch Erlaſſung der Schuld nur ſein Leben erkaufen konnte. Wo ſie einem Herrn mit deſſen Knechte begegneten, nöthigten ſie den Herrn, den Platz des Knechtes einzunehmen. Sie nöthigten ehrwürdige Hausväter, die niedrigſten Sklavenarbeiten zu verrichten. Alle Knechte, die ſich mit Recht oder Unrecht über ihre Herren beklagten, fanden bei ihnen Hülfe und Mittel zur Rache [1]). Da mehrere donatiſtiſche Biſchöfe ihre Parthei von dem Vorwurf, daß ſie ſolche Schwärmerei veranlaßten oder gut hießen, befreien wollten, und da ſie durch ihre Vorſtellungen bei den Schwärmern nichts ausrichten konnten, ſo ſollen ſie ſelbſt die Hülfe des Staates gegen Leute, welche durch die Kirche ſich nicht regieren und beſſern ließen, nachgeſucht haben [2]), und es gab dies die erſte Veranlaſſung dazu, daß Gewalt gebraucht wurde, um die Wuth der Circumcellionen zu dämpfen. Nun kamen jene Aufforderungen des Donatus und anderer gleichgeſinnten Biſchöfe noch hinzu, um die Wuth der Circumcellionen zu reizen. Ihre Gewaltthaten waren ein willkommener Vorwand zu andern Verfolgungsmaßregeln. Die Wiederherſtellung der kirchlichen Einheit ſollte erzwungen, die Kirchen ſollten den Donatiſten entriſſen, ſie ſollten genöthigt werden, dem Gottesdienſte der Katholiſchen beizuwohnen. Es läßt ſich nicht beſtimmen, wie viel in Allem, was geſchah, von den kaiſerlichen Edikten und wie viel von dem Deſpo-

1) S. unter anderm Augustin. ep. 185. ad Bonifac. §. 18.

2) Nach Optat. III, 4. ſcheint dies ſchon vor den Unionsverſuchen des Makarius vorgefallen zu ſeyn.

mus, der Leidenschaft und Härte einzelner Befehlshaber
ging. Die Gewalt erregte immer mehr den Schwär-
rgeist; es verbreitete sich das Gerücht, das Bild des
isers sollte in der Kirche nach heidnischer Weise aufge-
lt und demselben die Gott gebührende Ehre erwiesen
rden. Manche donatistische Bischöfe und Geistliche, viele
ircumcellionen wurden das Opfer der Verfolgung. Es
natürlich, daß die Berichterstatter von der katholischen
ite Alles zu verringern, die Berichterstatter von der an-
n Seite Alles zu vergrößern suchen, daher eine genaue
rstellung nicht möglich ist. Gewiß ist es, daß viele
ircumcellionen nur den Ruhm suchten, als Märtyrer zu
ben; es kam endlich so weit, daß sie sich selbst von
lsen herabstürzten, sich in's Feuer stürzten, daß sie An-
e mietheten, sie zu ermorden [1]). Die angesehensten Bi-
fe der donatistischen Parthei, wie Donatus von Car-
go, wurden exilirt, und so meinte man den Widerstand
: Donatisten endlich gedämpft zu haben. Eine desto
tigere Reaction mußte erfolgen, sobald die politischen
rhältnisse sich veränderten, und dadurch die bisher be-
ckte Parthei wieder alle Freiheit erhielt. Dies geschah
ter der Regierung des Kaisers Julianus im J. 361.
e Donatisten waren nach ihren eigenthümlichen Grund-
en ganz damit zufrieden, daß das Christenthum unter
n heidnischen Kaiser aufhörte, die herrschende Staats-
igion zu seyn. Ihre Bischöfe übergaben ihm eine Bitt-
rift, durch welche sie ihn, als Den, bei welchem allein
s Recht gelte, baten, die ungerechten Verordnungen,

1) S. Optat. III, 4 und 12.

welche gegen sie erlassen worden, zurückzunehmen. Es konnte die Erfüllung dieser ihrer Bitte keine Schwierigkeit haben, da dies ganz zu den Grundsätzen dieses Kaisers paßte (s. Abschnitt I. S. 110.). Er erließ also ein Edikt, nach welchem Alles, was unter der vorigen Regierung ungesetzlicher Weise gegen sie unternommen worden, rückgängig werden sollte. Da sie nun wieder in den Besitz der ihnen entrissenen Kirchen gesetzt wurden, so zeigte sich ihr separatistischer Fanatismus in den wildesten Ausbrüchen. Sie betrachteten jene Kirchen und die Kirchengeräthe als befleckt und entweiht durch den Gebrauch, welchen die Profanen unterdessen davon gemacht hätten; sie zerschmetterten die Kirchengeräthe, sie überstrichen die Wände der Kirchen von Neuem, sie rieben die Altäre ab, oder sie entfernten dieselben ganz aus den Kirchen [1]).

Unter den nachfolgenden Kaisern verschlimmerte sich wieder die Lage der Donatisten, und sie selbst schadeten durch ihren wilden Fanatismus ihrer Sache am meisten. Es war natürlich, daß die leidenschaftliche Stimmung ihrer Bischöfe den Keim zu mancher neuen Spaltung unter ihnen selbst mit sich führte. Ein donatistischer Diakonus zu Carthago, Namens Maximianus, der mit dem donatistischen Bischof dieser Stadt, Primianus, in Streit gerieth und durch denselben von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, stiftete, da er Anhang fand, eine abgesonderte Parthei, welche zu der donatistischen Hauptparthei in ganz ähnlichem Verhältnisse stand, wie die Donatisten selbst zur katholischen Kirche. In dieser Polemik mußten

1) S. Optat. Milevit. II, 25. und L. VI.

ie Donatiſten manche Inconſequenz begehen, welche ihre Widerſacher wohl zu benutzen wußten.

Die traurigen Folgen dieſer fortdauernden Spaltung ür die Ruhe und Wohlfahrt der afrikaniſchen Kirche [1]), nd freilich auch die herrſchende Ueberzeugung, daß außer- alb der katholiſchen Kirche kein Weg zur Seligkeit ſey, Alles dies feuerte den Eifer der nordafrikaniſchen Biſchöfe n, zur Beilegung der Spaltung alle ihre Kräfte aufzubie- n. Beſonders iſt hier Auguſtinus, Presbyter und achher Biſchof zu Hipporegius in Numidien, als aus- zeichneter theologiſcher Polemiker zu nennen. Seine dia- ktiſche und dogmatiſche Zuverſicht gaben ihm die gewiſſe eberzeugung, daß, wenn nur die donatiſtiſchen Biſchöfe ch auf eine ruhige Unterſuchung durch Gründe einlaſſen ollten, ſie leicht zur Erkenntniß ihrer Irrthümer geführt erden könnten [2]). Aber nicht zu erwähnen, daß ein ge-

1) Die fanatiſche Intoleranz ging ſo weit, daß, als zu Hippo die Donatiſten die herrſchende Parthei waren, Keiner von ihnen es wagen durfte, für die Katholiſchen, welche die geringe Zahl ausmachten, Brodt zu backen. S. Augustin. c. lit. Petiliani L. II. §. 184.

2) Der Donatiſt Cresconius hatte ſo Unrecht nicht, wenn er das Vertrauen des Auguſtinus tadelt, daß er den Streit, über den ſeit ſo langer Zeit von beiden Seiten ſo viel hin und her geſprochen worden, ſo leicht werde beilegen können: »hoc velle finire post tot annos, post judices atque arbitros, quod apud principes tot disceptantibus litteratis ab utriusque partis episcopis finiri non potuit.« S. Augustin. c. Cresconium Donatistam L. I. §. 4. Freilich hätte man aus ſo vielen Erfahrungen lernen können; aber nur war es doch von Seiten des Auguſtinus nicht, wie Cresconius ihn beſchuldigte, eine intoleranda arrogantia, ſon-

meinsamer Grundirrthum in dem Begriffe von der Kirche von beiden Seiten die gegenseitige Verständigung sehr erschwerte, so ließ sich ja das, was besonders die Vereinigung der Gemüther hinderte, die Befangenheit des Partheigeistes und die Leidenschaft, durch keine Macht der Dialektik aus dem Innern bannen, und es war vielmehr natürlich, daß die Disputation die Leidenschaft noch mehr anregte, und die Gegensätze von beiden Seiten größer erblikken ließ. Es war ein schöner Plan, den Augustin mit dem alten Bischof Fortunius — Beide Männer, durch den Geist der christlichen Liebe und Mäßigung unter ihrer Parthei ausgezeichnet — entworfen hatte; es sollte Jeder von ihnen mit zehn andern mit ihm übereinstimmenden Männern von friedliebender Gesinnung in einer Ville, wo keine von beiden Partheien eine Kirche hätte, und wo Mitglieder von beiden Partheien wohnten, zusammenkommen, und Jeder sollte sich durch stilles Gebet zum Gott des Friedens für die gemeinsamen Untersuchungen vorbereiten [1]); sie sollten nicht eher aus einander gehen, als bis sie zu der gewünschten Vereinigung gelangt wären. Aber wo ließen sich solche zehn Männer von beiden Seiten finden, welche immer, auch in der Hitze des Streites, in der Fassung des Gemüthes geblieben wären, welche Augustin voraussetzte! Da die Donatisten als die bedrückte Parthei mit der herrschenden kämpften, so hatten sie nicht ungegründete Ursache zum Mißtrauen gegen die Anträge derfel-

dern die natürliche Zuversicht dessen, der mit seiner Denkart in einem dogmatischen System ganz festgewurzelt ist.

1) S. Augustin. ep. 44. v. J. 398.

den, und noch dazu fürchteten und haßten ſie die überlegene Dialektik des Auguſtinus [1]).

Auf dem allgemeinen afrikaniſchen Concil zu Carthago im Jahre 403 wurde eine Formel entworfen, mit der alle donatiſtiſchen Biſchöfe aufgefordert werden ſollten, Abgeordnete aus ihrer Mitte zu wählen, welche mit ausgewählten Männern der katholiſchen Kirche über die ſtreitigen Artikel disputiren ſollten. Die Formel dieſer Aufforderung war zwar im Geiſte der Liebe entworfen, doch aber enthielt ſie Manches, was die Gemüther der Donatiſten reizen konnte. Die katholiſchen Biſchöfe konnten doch nicht vergeſſen, daß ſie im ſichern Beſitze der Wahrheit zu den Irrenden redeten, um deren Zurechtweiſung es ihnen zu thun ſey [2]). Es war zu erwarten, daß die Donatiſten auf dieſen Antrag ſich nicht einlaſſen würden. Und da nun noch dazu Auguſtin im Namen der Kirche ein Schreiben an die donati-

1) Der Donatiſt Cresconius ſagt gegen den Auguſtin, daß die Dialektik non congruat Christianae veritati, und die donatiſtiſchen Lehrer hätten ihn deshalb als einen homo dialecticus vielmehr meiden als widerlegen gewollt (c. Crescon. L. 1. §. 16.). Dagegen ſagt Auguſtin: »hanc artem, quam dialecticam vocant, quae nihil aliud quam consequentia demonstrare, seu vera veris seu falsa falsis, numquam doctrina Christiana formidat.« Er beruft ſich darauf, daß Paulus die Disputation mit den dialektiſchen Stoikern nicht gemieden, daß Chriſtus die verfängliche Frage der Phariſäer Matth. 22, 17. durch einen Syllogismus zurückgewieſen habe, und er ſagt von dieſen: „ſie hatten von euch nicht ſchimpfen gelernt, ſonſt würden ſie ihn vielleicht lieber und gehäſſiger einen Dialektiker als einen Samaritaner genannt haben.“

2) De vestra correctione gaudere cupientes. Cod. canon. eccles. afr. c. 92.

ſtiſchen Gemeinden erließ [1]), durch welches ihnen die Inconſequenz ihrer Parthei vorgehalten, und jene Ablehnung von Seiten ihrer Biſchöfe als ein Zeichen des Mißtrauens in ihre eigene Sache gedeutet wurde, ſo mußte dadurch der Unwille derſelben noch mehr gereizt werden. Daher geſchah es, daß die Circumcellionen in neue Wuth geriethen, und beſonders diejenigen Geiſtlichen, welche an den Disputationen mit den Donatiſten eifrigen Antheil nahmen, das Ziel derſelben wurden. Solche Vorfälle konnten zu neuen Strafgeſetzen gegen die donatiſtiſche Parthei Veranlaſſung geben; doch damals waren bedeutende Stimmen dagegen, daß man ſolche Geſetze von den Kaiſern auszuwürken ſuchte.

Was den Auguſtinus betrifft, ſo mußte er, der durch ſo manche Irrwege und ſchwere Kämpfe hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen war, in der er Ruhe gefunden hatte, wohl dadurch milder gegen Solche, die nach ſeiner Meinung im Irrthume waren, geſtimmt worden ſeyn. Er konnte aus eigener Erfahrung gelernt haben, daß Irrthümer ſich nicht mit Gewalt austreiben laſſen, daß es einer andern als menſchlichen Weisheit bedarf, um die Entwickelung und Läuterung eines menſchlichen Geiſtes zu leiten. Je tiefer er auch von der Wahrheit durchdrungen war, daß die Gnade allein den Menſchen wahrhaft erleuchten und heiligen könne, deſto weniger hätte er in die Verſuchung kommen ſollen, religiöſe Ueberzeugung durch äußerliche Mittel hervorbringen zu wollen. In der That war Auguſtin, bevor ſeine Denkart ſchroffer geworden, und bevor ſie beſonders von einem

1) ep. 76.

Punkte aus eine ſyſtematiſche Conſequenz erhalten hatte, fern davon, das, was nur unter der Leitung des göttlichen Geiſtes aus der freien Entwickelung des inneren Menſchen hervorgehen kann, von außen her erzwingen zu wollen.

In jener oben erwähnten Zuſammenkunft mit dem donatiſtiſchen Biſchof Fortunius geſchah es, daß dieſer, wie häufig die Donatiſten zu thun pflegten, der katholiſchen Kirche die von ihr veranlaßten gewaltſamen Maßregeln zum Vorwurf machte. Auguſtin ließ ſich durch das Verlangen, etwas zur Vertheidigung ſeiner Parthei zu ſagen, verleiten, auf das Beiſpiel des Elias, der mit eigener Hand die Baalspropheten ermordet, ſich zu berufen. Da aber Fortunius antwortete, daß die Zeit des alten und die des neuen Teſtaments in dieſer Hinſicht wohl zu unterſcheiden ſeyen, gab Auguſtin ihm darin Recht [1]). Etwas ſpäter gab er ein Werk gegen die Parthei des Donatus heraus, in deſſen erſtem Buche er alle Zwangsmittel, welche angewandt würden, um die Donatiſten zur herrſchenden Kirche zurückzuführen, durchaus tadelte [2]). Als

1) ep. 44. Hic revera vidit, quod videndum erat, talia tum licuisse justis. Haec enim prophetico spiritu auctoritate Dei faciebant, qui procul dubio novit, cui etiam prosit occidi.

2) Dies Werk contra partem Donati iſt nicht auf uns gekommen; aber die Tendenz deſſelben hat Auguſtin ſelbſt ſo dargeſtellt retractation. L. II. c. 5. Er ſagt an dieſer Stelle, er habe damals ſo gedacht, weil er damals noch nicht erfahren hätte, wie viel Böſes die Donatiſten wagten, wenn ſie unbeſtraft blieben, oder wie viel ein ſtrenges Verfahren zu ihrer Beſſerung würken könne. — Aber ein Unrecht

auf dem Concil der nordafrikanischen Kirche zu Carthago im J. 404 davon gehandelt wurde, daß man von dem Kaiser neue Strafgesetze gegen die Donatisten verlangen solle, um dadurch Viele desto leichter zur katholischen Kirche zurückführen zu können, erklärte sich Augustin mit vielen andern jungen Bischöfen dagegen. Er sagte, man müsse nur mit dem Worte handeln, durch Gründe zu siegen suchen, damit man nicht statt offenbarer Häretiker erheuchelte katholische Christen erhalte. Daher solle man sich begnügen, nur Sicherheit für diejenigen zu erlangen, welche, indem sie die Sache der katholischen Kirche vertheidigten, der Wuth der Circumcellionen sich aussetzten [1]). Diese Meinung siegte zum Theil auf dem Concil. Es wurde bei dem Kaiser Honorius durch die Abgeordneten der nordafrikanischen Kirche darauf angetragen, daß die durch seinen Vater Theodosius gegen die Geistlichen der Häretiker, oder die Besitzer derjenigen Plätze, wo ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte gehalten würden, bestimmte Geldstrafe von zehn Pfund Goldes nur auf diejenigen donatistischen Bischöfe und Geistlichen angewandt würde, in deren Kirchensprengeln Gewaltthaten gegen katholische Geistliche begangen worden seyen. Doch sollte zugleich nachgesucht werden, daß das Gesetz, wodurch die Häretiker von dem Rechte, Schenkungen und Vermächtnisse anzunehmen und Vermächtnisse zu hinterlassen, ausgeschlossen waren, auf die Donatisten, welche nicht unter die Häre-

kann doch das andere nicht rechtfertigen, und der Zweck die Mittel nicht heiligen.

1) ep. 93. Augustini ad Vincentium §. 17. und ep. 185. ad Bonifacium §. 25.

tiker gezählt seyn wollten, namentlich angewandt werde [1]). Da indessen zu dem Antrage des nordafrikanischen Concils noch die Klagen Einzelner hinzukamen, welche von den Circumcellionen waren mißhandelt worden, so erfolgten im Jahre 405 verschiedene Gesetze gegen die ganze donatistische Parthei als eine häretische, welche härter waren, als es das Concil selbst verlangt hatte.

Die nordafrikanischen Bischöfe, deren Seele Augustinus war, arbeiteten immer darauf hin, ein Religionsgespräch mit den Donatisten zu Stande zu bringen, auf welchem sie durch Gründe überführt werden könnten. Die Donatisten suchten gewöhnlich einem solchen Ansinnen auf alle Weise auszuweichen. Erst aber im Jahre 410 geschah es, daß donatistische Bischöfe, welche vor angesehenen Staatsbehörden erschienen, irgendwie dazu veranlaßt, viel-

1) Cod. Afr. canon 93. Wenn man dies Protokoll von den Verhandlungen des Concils mit dem Bericht des Augustinus darüber in dem oben angeführten Briefe an den Bonifacius vergleicht, so erkennt man wohl, daß jener Bericht nicht ganz genau ist, indem vielleicht dem Gedächtnisse Augustins die Sache nicht mehr so ganz gegenwärtig war; denn dies Concil verlangte ja allerdings, wie aus dem Zusatze erhellt, auch ein allgemeines Strafgesetz gegen die Donatisten als solche, nur kein so hartes, und ein solcher Geist der Milde und Liberalität, wie ihn Augustin in den beiden angeführten Briefen, als seiner früheren Denkart eigenthümlich, charakterisirt, spricht sich auch keineswegs in jenem Protokoll aus. Ferner geht es aus manchen Werken gegen die Donatisten, welche Augustin damals schon geschrieben, und die wir nachher anführen werden, hervor, daß er damals würklich schon von seinen früheren liberalen Grundsätzen zu härteren und schrofferen übergegangen war.

leicht durch einen ihnen gemachten Vorwurf, ſich darauf beriefen, daß ſie, wenn man ihnen nur ruhiges Gehör bewillige, ihre Sache wohl würden beweiſen können [1]). Man hielt ſie ſogleich bei dem Worte, und da die katholiſchen Biſchöfe ihr Geſuch um die Veranſtaltung eines Religionsgeſprächs nachdrücklich erneuerten, berief man ſich darauf, daß ja auch die Donatiſten ſelbſt darin eingeſtimmt hätten. Und der Kaiſer Honorius verordnete ein Religionsgeſpräch, das zwiſchen beiden Partheien im Jahre 411 zu Carthago gehalten werden ſollte. Wenn die donatiſtiſchen Biſchöfe nach dreimaliger Aufforderung ſich doch weigerten, an dem Religionsgeſpräch Theil zu nehmen, ſo ſollte dies ſo gedeutet werden, daß ſie ſelbſt ſich bewußt wären, ihre Sache nicht vertheidigen zu können, und ihre Gemeinden ſollten daher genöthigt ſeyn, der katholiſchen Kirche ſich anzuſchließen. Dagegen ſollten aber auch diejenigen, welche der Aufforderung folgten, einſtweilen die entriſſenen Kirchen wieder erlangen. Der kaiſerliche Tribunus und Notarius Flavius Marcellinus, Auguſtins Freund, ſollte als kaiſerlicher Commiſſär dies Religionsgeſpräch leiten, und den Richter bei demſelben abgeben.

Die katholiſchen Biſchöfe machten den Donatiſten ſolche Anträge, durch welche ſie ihnen Vertrauen einflößen wollten.

1) Darauf berief man ſich in dem Ausſchreiben des Religionsgeſprächs, daß die Donatiſten ſelbſt ein ſolches verlangt hätten (sic ante brevissimum tempus Donatistarum episcopos in judicio illustrium potestatum collationem postulasse non dubium est. Gesta Collationis bei Du Pin f. 247.), obgleich die Donatiſten nichts davon wiſſen wollten, daß ſie ein ſolches verlangt hätten.

Sie erklärten ſich bereit, ihre Bißthümer ganz niederzulegen und ſie den donatiſtiſchen Biſchöfen allein zu überlaſſen, falls dieſe in der Disputation den Sieg erhielten; ein ſolcher Antrag konnte ſie nun freilich nicht viel koſten, denn ſie waren ja wohl ſicher genug überzeugt, daß der vorausgeſetzte Fall nicht eintreffen werde. Mehr lag in dem andern Antrage, daß wenn die Sache der Donatiſten unterliege, und die Biſchöfe derſelben zur katholiſchen Kirche überträten, ſo ſollten ſie in ihren biſchöflichen Würden anerkannt werden und als Collegen der bisherigen katholiſchen Biſchöfe in der Amtsverwaltung neben ihnen ſtehen. Wenn aber die Gemeinde damit nicht zufrieden wäre, ſo ſollten beide ihr Amt niederlegen und Donatiſten und Katholiſche, jetzt vereinigt, einen neuen Biſchof wählen. „Seyd Brüder mit uns in dem Erbtheile des Herrn — ſagt Auguſtinus — laßt uns nicht um unſerer Ehre willen den Frieden Chriſti hindern“ [1]). Auguſtin hielt vor dem Anfange des Religionsgeſprächs in Carthago zwei Predigten, durch welche er die Katholiſchen zu Carthago zur Liebe und Sanftmuth gegen die Donatiſten zu ſtimmen ſuchte, und ſie aufforderte, Alles vorſichtig zu meiden, was den reizbaren Gemüthern der Letzteren Anſtoß geben oder Leidenſchaften bei ihnen aufregen könnte. „Ihre Augen ſind entzündet — ſprach er — ſie müſſen vorſichtig und mit Schonung behandelt werden, Keiner laſſe ſich in einen Streit mit dem Andern ein, Keiner wolle jetzt ſelbſt ſeinen Glauben durch Disputiren vertheidigen, daß nicht von dem Streit ein Funken zu einem

1) Augustin. ep. 128, Sermo 358 f. 4.

großen Feuer ausgehe, daß nicht denen, welche Gelegenheit suchen, Gelegenheit gegeben werde. Hörst du auch Schmähungen, so dulde; wolle es nicht gehört haben, schweige. Du sagst: er bringt Beschuldigungen gegen meinen Bischof vor und ich soll schweigen? Ja, bei den Beschuldigungen schweige, nicht daß du sie zugeben solltest, aber tragen sollst du sie. Du dienst für jetzt deinem Bischof, wenn du dich in seine Sache nicht mischest. Vergilt nicht Schmähungen mit Schmähungen, sondern bete für ihn" [1]).

Es fanden sich zu Carthago im J. 411 zwei hundert sechs und achtzig Bischöfe von der katholischen, und zwei hundert neun und siebzig von der donatistischen Parthei ein. Die Donatisten waren offenbar ungern und voll Mißtrauen zu der Conferenz gekommen, dies zeigte sich bei jeder Gelegenheit. Der Tribunus Marcellinus machte ihnen dem kaiserlichen Edikte gemäß den Antrag, daß sie, wenn sie zu ihm kein Vertrauen hätten, neben ihm einen andern von gleichem oder höherem Rang zum Richter wählen könnten. Der donatistische Bischof Petilianus erklärte darauf: „es kommt uns nicht zu, einen zweiten Richter zu verlangen, da wir ja auch den ersten nicht verlangt haben. Es ist dies die Sache derer, welche Alles dies ausgewürkt haben" [2]). Zwischen einer so großen Anzahl von beiden Seiten konnten schwerlich die Verhandlungen auf eine ruhige und ordentliche Weise angestellt werden. Marcellinus verlangte dem kaiserlichen Ausschreiben zu-

1) S. 357. §. 4.

2) Gesta collat. f. 248.

folge, daß nach der gewöhnlichen juridiſchen Verhandlungsform Abgeordnete von beiden Partheien gewählt würden, und zwar ſieben, um im Namen der Uebrigen die Sache beider Partheien zu vertheidigen. Aber die mißtrauiſchen, gegen die ganze Sache eingenommenen Donatiſten wollten ſich zuerſt durchaus darauf nicht einlaſſen. Sie erklärten, daß die juridiſchen Verhandlungsformen auf dieſe geiſtliche Angelegenheit nicht angewandt werden könnten. Unter ermüdenden, unfruchtbaren Streitigkeiten über Dieſes und Anderes, was die Form der Verhandlungen betraf, verſtrich größtentheils die Zeit der Zuſammenkunft des erſten Tages. Endlich mußten die Donatiſten nachgeben und ſieben Biſchöfe wählen; Auguſtinus war von der einen, Petilianus von der andern Seite der tüchtigſte Sprecher.

Als am zweiten Verſammlungstage die ſieben Abgeordneten von jeder Parthei in den Saal eintraten, lud der kaiſerliche Commiſſär ſie ein ſich zu ſetzen, wie er ſelbſt ſich niederſetzte. Die katholiſchen Biſchöfe folgten der Einladung, aber Petilianus ſprach im Namen der Donatiſten: Wir ſetzen uns nicht in der Abweſenheit unſerer Väter (den übrigen Biſchöfen, welche dem Geſpräch nicht beiwohnen durften), zumal da das göttliche Geſetz Pſ. 26, 4. uns verbietet, uns mit ſolchen Gegnern niederzuſetzen. Darauf erklärte Marcellin, die Ehrfurcht vor dem Charakter der Biſchöfe erlaube auch ihm nicht zu ſitzen, wenn ſie ſtehen wollten, und er ließ ſeinen Stuhl wegnehmen.

Es handelte ſich in dieſem Religionsgeſpräch von zweien Streitfragen, die eine, die Thatſache betreffend: ob Felix von Aptunga und Cäcilian Traditores geweſen ſeyen, die andre eine dogmatiſche: was zum Weſen der

katholischen Kirche gehöre, ob die Kirche durch die Gemeinschaft mit unwürdigen Gliedern die Prädikate der ächten christlichen katholischen Kirche verliere. Der Streit über den ersten Punkt kann uns nicht weiter interessiren; was den Streit über den andern Punkt betrifft, so werden wir nachher, wenn wir die ganze Polemik zwischen beiden Partheien übersehen, im Zusammenhang davon handeln.

Der kaiserliche Commissär entschied, wie es sich erwarten ließ, zum Besten der katholischen Kirche. Es erfolgten härtere Gesetze, wodurch alle donatistische Geistliche aus ihrem Vaterlande verbannt, die Laien der Parthei zu Geldstrafen verurtheilt wurden. Der Fanatismus der unterdrückten Parthei wurde dadurch zu neuen heftigern Ausbrüchen angeregt. Als im J. 420 der kaiserliche Tribunus Dulcitius die Gesetze gegen die Donatisten in Vollziehung setzen wollte, erklärte der Bischof Gaudentius von Thamugade, welcher Einer von den sieben Sprechern donatistischer Seits auf der Collation zu Carthago gewesen war, wenn man Gewalt gebrauchen würde, um ihm seine Kirche zu nehmen, so werde er sich mit seiner Gemeinde in derselben verbrennen. Da der Tribun ihm darauf schrieb, daß ein solches Verfahren der Lehre Christi nicht gemäß seyn würde, daß er derselben zufolge vielmehr in der Flucht Sicherheit suchen müsse, vertheidigte Gaudentius seinen beabsichtigten Selbstmord, er berief sich unter Andern auf das Beispiel des Rhazis, 2 Makkab. 14. Dies veranlaßte den Augustin sein Werk gegen den Gaudentius zu schreiben, welches in Beziehung auf die Beurtheilung des Selbstmordes und in andrer Hinsicht für die Geschichte der christlichen Sittenlehre wichtig ist (s. den

vier-

tierten Abſchnitt). Da die Vandalen im fünften Jahrhundert Herren dieſer Gegenden wurden, ſo hatten die Donatiſten als ſolche von ihnen keine Verfolgungen zu erdulden. Nur als Anhänger der niceniſchen Kirchenlehre hatten ſie mit den übrigen Bekennern derſelben zu leiden. Sie pflanzten ſich noch bis in das ſechste Jahrhundert hinein fort, wie man aus den Briefen des römiſchen Biſchofs Gregor des Großen ſehen kann.

Wir gehen nun zur Darſtellung der theologiſchen Polemik zwiſchen beiden Partheien über. Der erſte Streitpunkt betraf die Lehre von der Kirche. Das was wir in dieſer Hinſicht bei den novatianiſchen Streitigkeiten in der vorigen Periode bemerkten, das läßt ſich auch auf die donatiſtiſchen Streitigkeiten anwenden. Beide Partheien waren in demſelben Grundirrthum hinſichtlich des Begriffs von der Kirche befangen, in der Verwechſelung des Begriffs von der unſichtbaren und von der ſichtbaren Kirche. Von dieſem Grundirrthum aus behaupteten die katholiſchen Kirchenlehrer: außer der Gemeinſchaft mit der Einen ſichtbaren katholiſchen, durch die Succeſſion der Biſchöfe von den Apoſteln abgeleiteten Kirche, iſt kein Weg zur Theilnahme an den Würkungen des heiligen Geiſtes und zur Seligkeit, und daher mußte es auch den von reinem Eifer chriſtlicher Liebe beſeelten unter ihnen ſo wichtig ſeyn, die Donatiſten zur Anerkennung dieſer allgemeinen ſichtbaren Kirche zu bringen, obgleich ſie durch keine Differenz der Glaubenslehre von ihnen getrennt waren. Von der andern Seite ſchloſſen die Donatiſten aus eben dieſer Verwechſelung: jede Kirche, welche unwürdige Mitglieder in ihrer Mitte duldet, wird durch die Gemeinſchaft mit

denſelben ſelbſt befleckt, ſie hört dadurch auf, das Prädikat der Reinheit und Heiligkeit zu verdienen, und ſomit hört ſie auf, eine wahre chriſtliche Kirche zu ſeyn, da eine ſolche ohne dieſes Prädikat nicht beſtehen kann.

Was den Auguſtin betrifft, von welchem dieſe Polemik beſonders geführt wurde, ſo läßt es ſich aus ſeinem religiöſen und theologiſchen Entwickelungsgange leicht erklären, wie ihm jener Begriff von der Kirche ſo wichtig wurde, und die Begründung, welche dieſer Begriff durch ſeinen dialektiſchen, ſyſtematiſchen Geiſt erhielt, wurde für die ganze Folgezeit einflußreich. Auguſtin war durch eine fromme Mutter, die Monika, in dem ſeiner Seele frühzeitig eingepflanzten Glauben erzogen worden, daß allein in der katholiſchen Kirche der Weg zum Himmel zu finden ſey. Von ſeinen Jünglingsjahren an gerieth er in mancherlei theoretiſche und praktiſche Verirrungen und mancherlei heftige Kämpfe. Er verfiel endlich von dem Manichäismus, der ſeine vieljährigen Erwartungen getäuſcht hatte, in den Skepticismus. Während er in dieſem Skepticismus ſich befand, und doch ein innerer Drang des Geiſtes und Herzens ihn nöthigte, an eine objektive Wahrheit zu glauben, bemächtigte ſich ſeiner Seele der Gedanke: ſollte Gott nicht eine an ſichern Merkmalen zu erkennende Autorität geſtiftet haben, um den unruhigen zweifelnden Geiſt des Menſchen zu der Wahrheit zu führen, deren er bedarf? Von dem Skepticismus bildete ſich hier bei ihm, wie ſich dies häufig in der Geſchichte wiederholte, der Uebergang zu dem Glauben an die Autorität einer ſichtbaren Kirche, welche durch unverkennbare Merkmale als göttliche Stiftung beurkundet ſey. Ferner wenn

auch der Glaube an die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Chriſti, der ihn von ſeiner Kindheit an begleitet und ſelbſt im Manichäismus nie verlaſſen hatte, ſeine Macht in ſeiner Seele immer mehr geltend machte, ſo war er doch darüber in Zweifel, wo dieſe Lehre Chriſti zu finden ſey, da eine jede der vielen Sekten dieſe zu haben meinte. Es fehlte ihm die Kenntniß der rechten hermeneutiſchen, exegetiſchen und kritiſchen Principien, um dieſe Frage nach dem, was die wahre Lehre Chriſti ſey, aus der heiligen Schrift allein beantworten zu können. Die hermeneutiſchen und kritiſchen Principien der Manichäer hatten ihm hier Alles unſicher gemacht, er bedurfte einer feſten Autorität, welche ihm zeigte, wo die reine Lehre Chriſti, die unverfälſchte Sammlung der Religionsurkunden und die rechte dogmatiſche Auslegung derſelben vorhanden ſey. Dieſe Autorität glaubte er in der Ueberlieferung der allgemeinen Kirche zu finden. Wenn Auguſtin wahrnahm, daß dieſe Kirche aus allen Kämpfen mit der von außen her ihr entgegentretenden Macht und mit den mannigfachen Verfälſchungen des Chriſtenthums in den Irrlehren ſiegreich hervorgegangen war, wenn er wahrnahm, welche Umbildung der ganzen menſchlichen Denkweiſe und des ganzen menſchlichen Lebens durch dieſe Kirche hervorgebracht worden, wie die höchſten religiöſen Wahrheiten in das allgemeine Bewußtſeyn der Menſchheit übergegangen waren, wo dieſe Kirche herrſchend geworden; ſo verwechſelte er hier, was die Kirche durch das Chriſtenthum, und was das Chriſtenthum durch die Kirche als das Organ und Gefäß der Verbreitung und Fortpflanzung deſſelben mit dem, was die Kirche an und für ſich als ſichtbares äußerliches Inſtitut

in dieſen beſtimmten irdiſchen Formen gewürkt hatte. Was er mit Recht als ein Zeugniß für die göttliche weltumbildende Kraft des Evangeliums anſehen konnte, erſchien ihm als ein Zeugniß für die göttliche Autorität der ſichtbaren allgemeinen Kirche, und er bedachte nicht, daß die evangeliſche Wahrheit eben ſo Großes durch ihre innere göttliche Kraft auch in einem andern Gefäße, in welchem ſie unter den Menſchen verbreitet worden, hätte würken können, ja daß ſie wohl noch reinere und größere Würkungen hätte hervorbringen gekonnt, wenn nicht das unreine und beſchränkende Gefäß ihre Würkungen vielfach getrübt und gehemmt hätte [1]).

Da ſich Auguſtin in dieſe Vermiſchung oder Verwechſelung der Begriffe zur Zeit ſeiner Polemik gegen die Donatiſten ſchon ganz hineingelebt und hineingedacht hatte, da dieſer in der abendländiſchen und beſonders der nordafrikaniſchen Kirche ſchon allgemein herrſchende Irrthum ſo in ſeine innerſte Denkweiſe übergegangen war, ſo erklärt es ſich, wie wichtig ihm dieſer Punkt in den Streitigkeiten mit den Donatiſten ſeyn mußte. Er konnte daher ſagen [2]): „Zu dem Heil und dem ewigen Leben gelangt Keiner, wer nicht Chriſtum zum Haupte hat. Keiner aber kann Chriſtus zum Haupte haben, wer nicht ſeinem Leibe,

1) Die Belege zu dieſer Darſtellung geben Auguſtins Confessiones, die Werke, welche er während der großen Criſis ſeines inneren Lebens bis zu den erſten Jahren ſeines geiſtlichen Amtes geſchrieben hat, und insbeſondere die Werke de ordine, de moribus ecclesiae catholicae et moribus Manichaeorum, de vera religione und de utilitate credendi.

2) De unitate ecclesiae c. 49.

welcher die Kirche ist, angehört" [1]). Also der aus jener Begriffsvermischung und Verwechselung hervorgehende Irrthum, daß der Zusammenhang der Gläubigen mit Christus nothwendig durch den Zusammenhang mit dieser sichtbaren Kirche vermittelt sey. Und nach diesem Grundsatze sagt er daher: „Der ganze Christus ist das Haupt und der Leib, das Haupt ist der eingeborne Sohn Gottes, und der Leib ist die Kirche. Wer in der Lehre von dem Haupte mit der Schrift nicht übereinstimmt, gehört, wenn er auch in der äußerlichen Gemeinschaft mit der Kirche steht, ihr dennoch nicht an. Aber auch, wer Alles, was die Schrift von dem Haupte lehrt, festhält, und sich doch der Einheit der Kirche nicht anschließt, gehört ihr nicht an" [2]).

Etwas besonders Ausgezeichnetes in der Polemik des Augustinus war es, daß, wenn die Donatisten auf Wunder, Gebetserhörungen, Gesichte, Heiligkeit ihrer Bischöfe als Zeugnisse dafür, daß bei ihnen die wahre Kirche sey, sich beriefen, er hingegen kein anderes Zeugniß als das objektive des göttlichen Wortes gelten lassen wollte. „Mögen sie — sagt er [3]) — ihre Kirche erweisen nicht durch die Concilien ihrer Bischöfe, nicht durch trügerische Wunderzeichen, weil wir auch dagegen durch das Wort des Herrn verwahrt und vorsichtig gemacht worden sind (Matth. 24, 25.), sondern durch Gesetz und Propheten und durch die Worte des Einen Hirten [4]): „Auch wir

1) Habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia.

2) De unitate ecclesiae §. 7.

3) l. c. §. 47.

4) l. c. §. 50.

ſagen nicht, man müſſe uns deshalb glauben, daß wir in der katholiſchen Kirche ſind, weil dieſe Kirche durch einen Optatus von Mileve, durch einen Ambroſius von Mailand oder andere unzählige Biſchöfe unſerer Gemeinſchaft empfohlen, oder weil ſie durch die Verſammlungen unſerer Collegen geprieſen worden, oder weil an heiligen Stätten in der ganzen Welt, welche von den Mitgliedern unſerer Gemeinſchaft beſucht werden, ſo große Wunder der Gebetserhörungen oder der Heilungen geſchehen, oder weil Jener ein Traumgeſicht gehabt, Dieſer in einer Geiſtesentzückung gehört hat, ſey es, daß er zur donatiſtiſchen Parthei nicht übertreten, oder daß er von derſelben zurückweichen ſolle.“ Freilich drehte ſich Auguſtin hier in einem Cirkel herum, wenn er gegen die Donatiſten nur Zeugniſſe der Schrift als Beweiſe für die katholiſche Kirche gelten laſſen wollte, in der Polemik gegen die Manichäer aber die Autorität der heiligen Schrift ſelbſt von dem Anſehen der Kirche, welche zu ihr hingewieſen, und von der man den bibliſchen Canon empfangen habe, abhängig machte [1]).

Die Donatiſten behaupteten: die Kirche muß die

1) Die bekannten merkwürdigen Worte contra epistolam Manichaei §. 6.: »ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas«, da hingegen nach dem, was er gegen die Donatiſten ſagt, ſich der Satz vielmehr umkehren läßt: ego vero catholicae ecclesiae non crederem, nisi me evangelii commoveret auctoritas. Aber wenn die Ueberlieferung durch die Kirche zur Schrift hinführte, ſo folgte ja daraus noch nicht, daß um des Zeugniſſes jener willen geglaubt wurde. Es zeigt ſich hier die Begriffsverwechſelung, deren Entſtehung bei dem Auguſtin aus dem oben Geſagten ſich ſo leicht erklären läßt.

ihr durch in die Augen fallende Sünden bekannt gewordenen unwürdigen Mitglieder aus ihrer Mitte ausſtoßen. Sie beriefen ſich auf die von dem Apoſtel Paulus in dem erſten Briefe an die Korinther Cap. 5. zur Ausübung der Kirchenzucht gegebenen Regeln. Wenn die Kirche nicht nach denſelben handelt — ſagten ſie — und ſolche bekannte unwürdige Mitglieder in ihrer Gemeinſchaft duldet, ſo verliert ſie die Prädikate der Reinheit und Heiligkeit. Alle Stellen der heiligen Schrift, welche die Gemeinſchaft der Böſen zu meiden auffordern, bezogen ſie, das Innere und Aeußere verwechſelnd, auf die zu meidende äußere Gemeinſchaft mit denſelben. Auguſtinus ſagte dagegen vom Standpunkte der katholiſchen Kirche, daß zwar allerdings die Kirchenzucht würkſam ſeyn, daß aber doch eine ſolche vollkommene Ausſonderung auch nur der offenbar gewordenen Sünder in der dermaligen Lage der Kirche unausführbar ſey, daß man vieles mit Geduld tragen müſſe, um ärgeres Uebel zu verhüten und um zur Beſſerung der noch Beſſerungsfähigen zu würken, insbeſondere in ſolchen Fällen, wo das Schlechte, welches man durch die Kirchenzucht ſtrafen wolle, zu viele Theilnehmer habe. Der Apoſtel Paulus rede — was er freilich durch eine ziemlich gezwungene Auslegung [1]) zu beweiſen ſucht — nur von Einzelnen, deren Laſter durch die Menge nicht getheilt würden, und deren Laſter allgemein bekannt ſeyen, ſo daß das über Solche ausgeſprochene Urtheil der Excommunication von

1) In dem »Si quis« ſoll liegen Einer unter vielen Andersgeſinnten, in dem »fratres nominantur«, daß ſein Laſter allgemein bekannt ſey.

Allen als gerecht anerkannt werden müſſe. Wenn aber dieſelbe Krankheit Viele ergriffen habe, bleibe den Guten nichts anderes übrig als Schmerz und Seufzen, damit ſie durch das dem Ezechiel offenbarte Zeichen (Ezech. 9, 4.) vor dem Allen drohenden Verderben bewahrt bleiben mögten. Wo die Anſteckung der Sünde die Menge ergriffen habe, ſey die Strenge der göttlichen Zucht erforderlich, denn die Rathſchläge menſchlicher Trennung ſeyen nichtig und verderblich, ſie gehen von Hochmuth aus, ſie beunruhigen vielmehr die Schwachen unter den Guten, als daß ſie die frechen Böſen beſſern könnten. Der Menſch ſtrafe alſo im Geiſte der Liebe, was er ſtrafen kann. Wo er nicht kann, trage er geduldig, er ſeufze und traure mit Liebe, bis entweder die Zucht und Beſſerung von oben komme, oder bei der allgemeinen Erndte das Unkraut ausgerottet und die Spreu geſichtet werde, ſo daß doch die guten Chriſten, ihres eigenen Heils gewiß, unter den Verderbten, welche ſie nicht zu ſtrafen vermögten, in der Einheit verharrten, und das Böſe aus ihrem eigenen Innern tilgten [1]). Die katholiſche Parthei berief ſich auf jene Gleichniſſe des Herrn, welche von der dem letzten Gerichte vorbehaltenen Sichtung der Guten und Böſen handeln, die Gleichniſſe von dem Unkraut und von der guten Frucht, von den Fiſchen. Die Donatiſten wandten dagegen entweder ein, daß dieſe Stellen ſich nur auf die Vermiſchung der Guten und Böſen in der Welt, nicht aber in der Kirche, bezögen, daß unter dem Acker, dem Netze, nicht die Kirche, ſondern die Welt zu verſtehen ſey. Oder auch ſie behaupteten, daß

1) Augustin. c. epist. Parmenian. L. III. §. 12. et seqq.

jene Stellen ſich nur auf die Vermiſchung der verborgenen Sünder mit den Geheiligten bezögen, indem ja auch ſie keine vollkommene Sichtung in dieſem Leben für möglich hielten, ſondern nur die Ausſchließung der offenbar gewordenen Laſterhaften verlangten [1]). Was das Erſte betrifft, ſo entſtand hier zwiſchen den Donatiſten und ihren Widerſachern ein merkwürdiger Streit über den Gebrauch des Wortes „Welt" in der heiligen Schrift, bei welchem es ſich zeigte, wie derſelbe Grundirrthum einer Verwechſelung der Begriffe von der unſichtbaren und von der ſichtbaren Kirche, in welchem beide Partheien befangen waren, ihre gegenſeitige Verſtändigung hinderte. Die Donatiſten beriefen ſich darauf, daß Chriſtus ſelbſt in der Erklärung des Gleichniſſes den Acker auf die Welt deute. Auguſtin hingegen antwortete, daß in dieſer Stelle Chriſtus die Welt für die Kirche geſetzt habe [2]). Dies war wohl richtig; aber es fragte ſich, in welcher Beziehung denn der Begriff von der Kirche angewandt werde. Derjenige Theil der ſichtbaren Kirche, welcher zugleich der unſichtbaren angehört, konnte doch nur einen Gegenſatz gegen dasjenige bilden, was das neue Teſtament in einem

1) Was das Zweite betrifft, ſo erklärten die Donatiſten: hoc de reis latentibus dictum, quoniam reticulum in mari positum quid habeat a piscatoribus, id est a sacerdotibus ignoratur, donec extractum ad littus ad purgationem boni seu mali prodantur. Ita et latentes et in ecclesia constituti et a sacerdotibus ignorati, in divino judicio proditi, tanquam pisces mali a sanctorum consortio separantur. S. Collat. Carthag. d. III. ed. Du Pin fol. 314. und den breviculus des Auguſtinus von dieſem Tage.

2) Mundum ipsum appellatum esse pro ecclesiae nomine.

eigenthümlichen Sinne Welt nennt. Aber von der äußerlichen, ſichtbaren Kirche, in ſofern ſie nicht mit der unſichtbaren eins iſt, ließ es ſich mit Recht ſagen, daß ſie zu der Welt im bibliſchen Sinne gehöre. Eben weil der donatiſtiſche Biſchof Emeritus dieſer Unterſcheidung der Begriffe nicht eingedenk war, erhob er, als Auguſtin jenes ſagte, ein arges Geſchrei. Er führte nun lauter ſolche Stellen aus dem Johannes an, wo das Wort Welt den Gegenſatz gegen das Reich Gottes ausdrückt, und er fragte: läßt ſich das von der Kirche ſagen? z. B. die Welt kennt Gott nicht, alſo die Kirche kennt Gott nicht. Aber von einem Theil der ſichtbaren Kirche ließ ſich ja Alles dies mit Recht ausſagen, und der Donatiſt ſelbſt konnte kein Bedenken tragen, Alles dies auf die verborgenen unwürdigen Mitglieder, welche der ſichtbaren Kirche noch angehörten, anzuwenden. Hätte er ſich das nur zum Bewußtſeyn gebracht! Auguſtin führte dagegen an, daß die heilige Schrift das Wort Welt bald in gutem bald in ſchlechtem Sinne gebrauche. Was das Erſtere betrifft, z. B. wenn geſagt werde, daß die Welt an Chriſtus glaube, durch ihn erlöſet werde, aber er hätte bedenken ſollen, daß die unſichtbare Kirche aus der Welt heraus ihre Mitglieder empfängt, daß die der Welt (in jenem bibliſchen Sinn) früherhin Angehörenden durch den Glauben und die Theilnahme an der Erlöſung, indem ſie der unſichtbaren Kirche einverleibt werden, aufhören ihr anzugehören. Auguſtin ſagt: man brauche nur die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes Welt zu unterſcheiden, ſo werde man hier in der Schrift keinen Widerſtreit finden. Aber weiter würde er gekommen und unbefangener in ſei-

ner Bibelauslegung würde er geweſen ſeyn, wenn er die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes Kirche gehörig geſondert hätte. Er ſagt: „ſieh die Welt im böſen Sinne, Alle, welche das Irdiſche lieb haben unter allen Völkern; ſiehe hingegen die Welt im guten Sinne, Alle, welche glauben und die Hoffnung des ewigen Lebens haben, unter allen Völkern“ [1]). Sind die zuletzt Genannten aber nicht eben die unter allen Völkern, wo das Evangelium Eingang gefunden, unter allen verſchiedenen irdiſchen Erſcheinungsformen der ſichtbaren Kirche zerſtreuten Mitglieder der ächten Kirche Chriſti, der unſichtbaren? —

Es iſt merkwürdig, aber auch ſehr natürlich, daß die Donatiſten, um die Nothwendigkeit einer ſtrengen Sichtung in der Kirche und die Befleckung derſelben, wo dieſe nicht ſtatt finden, zu beweiſen, ſich am häufigſten auf das alte Teſtament beriefen, auf ſolche Stellen des alten Teſtaments, welche von der äußerlichen Reinheit des Volkes Gottes handeln [2]). Sie hätten hier aber die nothwendige Unterſcheidung des alt- und des neuteſtamentlichen Standpunkts, welche ſie in andern Beziehungen gegen ihre Widerſacher wohl zu benutzen wußten, berückſichtigen ſollen.

Nach dem katholiſchen Geſichtspunkte gehörte zum Weſen der ächten katholiſchen Kirche die allgemeine Verbreitung vermittelſt der biſchöflichen Succeſſion von den Apoſteln her. Aus dem Begriffe der katholiſchen Kirche in dieſem Sinne wurden dann

1) l. c. f. 317.

2) Collat. l. c. fol. 313. 14.

erſt die Prädikate der Reinheit und Heiligkeit abgeleitet. Hingegen nach dem donatiſtiſchen Geſichtspunkte ſollte das Prädikat des Katholiſchen dem Prädikat der Reinheit und Heiligkeit ſubordinirt ſeyn. Wenn auch die noch ſo weit verbreitete Kirche — ſchloſſen ſie — durch Verkehr mit unwürdigen Mitgliedern befleckt iſt, ſo iſt diejenige Kirche, in welchem Winkel der Erde es auch ſey, welche keine offenbar laſterhafte Mitglieder in ihrer Mitte hat, die ächt katholiſche [1]). Sie beriefen ſich gegen das Vorurtheil von der Menge und Allgemeinheit nicht ohne Grund auf die Stellen der Schrift, wo die kleine Schaar der ächten Bekenner von der großen Maſſe der Abtrünnigen, oder bloß äußerlich ſcheinbar dem Reiche Gottes Angehörenden unterſchieden wird, wie jene ſieben Tauſende, welche ihr Knie dem Baal nicht beugten, wo die Wenigen, welche den ſchmalen Weg zum Himmel gehen, der Menge derjenigen, welche den breiten Weg des Verderbens gehen, entgegengeſetzt werden. Sie behaupteten, daß wenn es Chriſtus Luk. 18, 8. ſo zweifelhaft ſetze, ob er auch bei ſeiner Wiederkunft Glauben auf Erden finden werde, ſo zeige dies, daß die im wahren Sinne Gläubigen nicht ſo als Maſſe über die ganze Erde verbreitet ſeyn würden [2]).

1) Der donatiſtiſche Biſchof Emeritus ſagt gegen die Anmaßung der andern Parthei, welche immer von der Vorausſetzung ausging, daß ſie nach dem Princip der allgemeinen Verbreitung die katholiſche Kirche ſey: »Quicunque justis legitimisque ex causis Christianus fuerit approbatus, ille meus est Catholicus,« und der Biſchof Gaudentius: »Catholicum nomen non ad provincias vel gentes referendum; cum hoc sit quod sacramentis plenum, quod perfectum, quod immaculatum.« Collat. d. III. f. 301 et 2.

2) Augustin. de unitate ecclesiae §. 33 et seq.

Aber wenn gleich sie darin Recht hatten, diejenigen, welche in der sichtbaren Kirche die eigentliche Kirche, die unsichtbare bilden, von der großen Masse derjenigen, welche die Erscheinung der sichtbaren Kirche ausmachten, zu unterscheiden, so hatten sie doch darin Unrecht, daß sie, wieder von einer andern Seite die Begriffe verwechselnd, diese ächte Kirche nach einem separatistischen Hochmuth allein zu bilden behaupteten. Sie meinten hier bestätigt zu finden, daß die Letzten die Ersten seyn sollten, in Afrika sey jetzt die heilige reine Kirche, während der Orient, von welchem das Christenthum ausgegangen, von der Reinheit abgefallen, und obgleich in Afrika (d. h. Nordafrika) doch keine Kirche apostolischer Stiftung gefunden werde. Sie protestirten hier also gegen die Anmaßungen der sedes apostolicae und gegen diejenigen, welche an die äußerliche Gemeinschaft mit denselben das Prädikat einer katholischen Kirche durchaus knüpfen wollten [1].

In der Mitte zwischen beiden Partheien stand der donatistische Grammatiker Tichonius, indem er weder den unduldsamen, hochmüthigen Separatismus, noch den äußerliche Einheit erzwingen wollenden Katholicismus gut hieß. Er gab seiner Parthei darin Unrecht, daß sie sich für die allein reine Kirche hielten, und die Erfüllung der göttlichen Verheißung in Beziehung auf den Segen, der durch die Nachkommenschaft Abrahams über die ganze Menschheit verbreitet worden, von der Verkündigung des Evangeliums, welche zu der ganzen Menschheit gelangen solle, von subjectiver menschlicher Reinheit, welche nirgends vorhanden

1) De unitate ecclesiae §. 37.

ſey, abhängig machten. Er ließ es nicht gelten, durch die Gemeinſchaft mit unwürdigen Mitgliedern, t ſie nicht von ſich ausſtoße, die Kirche den auf obj göttlicher Stiftung beruhenden Charakter verlieren kön Er machte wohl ſeine eigne Parthei auf ihre Inconſ aufmerkſam, daß die Donatiſten in ihrer eigenen Gem Manches von dem Unreinen wahrnehmen könnten, ſie in der katholiſchen Kirche als Entweihung derſelb ſcharf rügten. Das was heilig ſey oder nicht müſſe ihrer Willkühr beſtimmt werden [2]). Auguſtinus beſchuldigte den Tichonius ſelbſt der Inconſequen weil er nach dieſen Grundſätzen von ſeiner Parthei abtrete, und diejenigen, welche mit der in der g Welt verbreiteten Chriſtenheit in Kirchengemeinſchaft ben, nicht als die katholiſche Kirche anerkenne. Dieſ conſequenz konnte er jedoch nur deshalb bei dem T nius finden, weil er dieſelbe Verwechſelung der ſi ren und unſichtbaren Kirche, in der er ſelbſt befangen und dieſelben Grundſätze von einer nothwendigen ſi ten Einheit der Kirche bei ihm vorausſetzte. Eben

1) S. Augustin. c. epistolam Parmeniani L. I. c. 1 et 2. §. 17. Vergl. auch die hermeneutiſchen Regeln des T nius reg. I., wo er, wahrſcheinlich gegen die übrige natiſten ſagt: Non enim sicut quidam dicunt, in c meliam regni Dei invictaeque haereditatis sti, quod non sine dolore dico, Dominus totum m potestate et non sui corporis plenitudine occupavit. patr. Lugd. T. VI. f. 50.

2) Quod volumus sanctum est. Augustin c. epist. Parm L. II. §. 31.

3) c. epist. Parmeniani L. I. c. 1.

irrte er. Tichonius unterſchied zwei Theile des Leibes Chriſti (corpus Domini bipartitum), d. h. deſſen, was in der Erſcheinung als Leib Chriſti, als Kirche ſich darſtellt. Die in der ganzen Welt Zerſtreuten, welche dem geiſtigen Leibe Chriſti durch Glauben und Geſinnung würklich angehören, welche mit ihm als dem Haupte des geiſtigen Leibes wahrhaft Eins ſind, in welchen er täglich geboren wird und hineinwächſet zum heiligen Tempel Gottes [1]), von welchen das in Wahrheit gilt, was Paulus Epheſ. C. 5. v. 27 ſagt, in ſofern ſie im Glauben gereinigt ſind durch das Blut Chriſti, alſo die wahre Gemeinde der Heiligen —, und die in der ganzen Welt Zerſtreuten, welche demſelben Leibe Chriſti zwar der ſichtbaren Erſcheinung nach angehören und mit den Lippen ſich Gott nahen, aber im Herzen fern von ihm ſind [2]). So konnte darnach Tichonius ſagen, daß die beiden Theile des erſcheinenden Leibes Chriſti in der ganzen Welt bei einander ſeien, und daß es nur darauf ankomme, welchem dieſer beiden Theile ein Jeder durch ſeine Geſinnung angehöre. Vermöge dieſes vermittelnden Verhältniſſes zu beiden Partheien konnte er es natürlich keiner recht machen, wobei man noch hinzu nehmen muß, daß er in ſeiner Ausdrucksweiſe etwas dunkel geweſen zu ſeyn ſcheint [3]).

1) Reg. I. Gott als durch Chriſtus die Quelle göttlichen Lebens in der menſchlichen Natur. Deus in corpore suo filius est hominis, qui quotidie nascendo (das geiſtliche Werden des göttlichen Lebens) venit et crescit in templum sanctum Dei.

2) Reg. II. qui ejusdem corporis sunt visibiliter et Deo labiis quidem adpropinquant, corde tamen separati sunt.

3) Auguſtin bemerkte wohl in den hermeneutiſchen Regeln

Jener separatistische Hochmuth der Donatisten, welcher das Subjektiv-Menschliche, wie es ihr Princip mit sich brachte, so sehr geltend machte, sprach sich in der Hitze der Polemik oft auf eine sehr grelle unchristliche Weise aus. Dagegen erklärt sich Augustin oft sehr schön in dem ächt christlichen Sinne über die Macht und Geltung des Objektiv-Göttlichen, über das Verhältniß des Menschlichen zu demselben als bloßen Organs, über die Nichtigkeit des Menschlichen, sobald es mehr als dies seyn wolle.

Als der donatistische Bischof Petilianus in den Augustin drang, daß er sich darüber erklären solle, ob er den Cäcilian als seinen Vater anerkenne, in welchem Falle die Sache der katholischen Kirche ganz von der Schuld oder Unschuld dieses letztern abhänge, so sagte Augustin endlich: „Ich habe ein Haupt, aber das ist Christus, dessen Apostel ich sagen höre: Alles ist euer, ihr aber seyd Christi, Christus aber ist Gottes.“ Denn auch wo sich der Apostel-Vater genannt hat, fügte er hinzu, damit wir seiner Vaterschaft keine schwache menschliche Basis geben sollten: Durch das Evangelium habe ich euch gezeugt. Von dem Evangelium also leite ich meinen Samen ab. Etwas Andres ist es, wenn wir der Ehrerbietung wegen die Aeltern oder die Verdienteren Väter nennen, etwas Andres ist es, wenn gefragt wird, wen wir in Beziehung auf den Glauben, in Beziehung auf das ewige

des Tichonius über die Bedeutungen des Leibes Christi manches Antikatholische, was er Donatistisches nannte, »quae sicut Donatista haereticus loquitur; er wußte es aber doch nicht recht anzugeben. de doctrina Christiana L. III. §. 43.

ewige Heil, in Beziehung auf die Gemeinſchaft der Kirche und die Theilnahme an den göttlichen Verheißungen zum Vater haben. Was das ewige Heil betrifft, — möge es mir der Apoſtel verzeihen oder vielmehr er ſelbſt gebietet mir es, ſo zu reden — ſo iſt der Apoſtel nicht mein Vater in Beziehung auf das ewige Heil, er, der mir ſagt: Ich habe gepflanzt, Apollo hat begoſſen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben. So iſt nun weder der da pflanzt, noch der da begeußt etwas, ſondern Gott der das Gedeihen giebt. In Beziehung auf mein Heil kenne ich keinen andern Vater als Gott, in Beziehung auf welchen der Herr ſagt: ihr ſollt Niemand Vater heißen auf Erden, denn Einer iſt euer Vater, der im Himmel iſt und zu dem wir täglich ſagen: Vater unſer der du biſt im Himmel [1]). Wenn Petilian in den ſtärkſten Ausdrücken zu zeigen ſuchte, daß alle Religionshandlungen nur in ihrer allein reinen und wahren Kirche die rechte Bedeutung hätten, daß nur ein unbefleckter Geiſtlicher die Sakramente gehörig verwalten könne, wenn Petilian ſich ſo ausſprach: es kommt auf das Gewiſſen deſſen an, welcher die Taufe ertheilt, als durch welchen das Gewiſſen des Empfangenden gereinigt wird, ſo antwortete Auguſtin: Oft iſt mir das Gewiſſen des Menſchen verborgen, aber gewiß bin ich der Barmherzigkeit Chriſti. Wenn Petilian ſagte: Wer den Glauben von einem Ungläubigen empfängt, empfängt nicht Glauben, ſondern Schuld [2]), ſo antwortete Auguſtin: Aber treu iſt Chriſtus, von welchem ich den Glau-

1) Collat. c. Donatist. l. c. f. 312.

2) Qui fidem a perfido sumserit, non fidem percipit, sed reatum.

ben, nicht Schuld empfange [1]). Wenn Petilian ſagte: eine jede Sache hänge von ihrem Urſprung und ihrer Wurzel ab (alſo hier der Beſchaffenheit des die Sakramente Verwaltenden), nur von gutem Samen könne ächte Wiedergeburt ausgehn, ſo antwortete Auguſtin: Mein Urſprung iſt Chriſtus, meine Wurzel iſt Chriſtus, mein Haupt iſt Chriſtus. Der Same, aus dem ich wiedergeboren werde, iſt das Wort Gottes, das mich der Herr gehorſam zu befolgen mahnt, wenn auch der, durch welchen ich es höre, ſelbſt nicht thut, was er ſagt. Auf die Worte des Petilianus: Welche Verkehrtheit, daß wer durch ſeine eigenen Vergehungen ſchuldig iſt, einen Andern von der Schuld befreien ſollte, antwortete er: Mich macht frei von der Schuld nur der, welcher für unſere Sünden geſtorben und für unſere Rechtfertigung auferſtanden, denn ich glaube nicht an den Diener, durch welchen ich getauft werde, ſondern an den, welcher den Sünder rechtfertigt, damit mir mein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde [2]).

Da Petilian in ſeinem Paſtoralſchreiben gegen die katholiſche Kirche den Auguſtin ſelbſt mit vielen Beſchuldigungen angegriffen hatte, ſo antwortete dieſer in ſeinem dritten Buche gegen Petilian, indem er ſich bloß an das Intereſſe der Sache halten wollte: „Niemand rühme ſich eines Menſchen. Wenn ihr an uns etwas Lobenswerthes wahrnehmt, ſo gebraucht es Den zu preiſen, von welchem alle gute und vollkommene Gabe kommt. Und

1) Es iſt hier in dem Lateiniſchen ein Wortſpiel, das ſich im Deutſchen nicht wiedergeben läßt. Non est perfidus Christus, a quo fidem percipio, non reatum.

2) Augustin. c. Petilian. L. I. §. 8.

in Allem, was ihr an uns Gutes erkennt, ſeyd unſere Nachahmer, wenn wir anders Nachfolger Chriſti ſind. Wenn ihr aber einiges Böſe an uns argwohnet, glaubt oder ſuchet, ſo behaltet das Wort des Herrn, und darauf euch verlaſſend, verlaſſet ſeine Kirche nicht wegen der Schlechtheit der Menſchen Matth. 23, 3. Thut was wir euch ſagen, wo ihr aber glaubt oder wißt, daß wir Böſes thun, thut es uns nicht nach; denn es iſt jetzt nicht die Zeit, mich vor euch zu rechtfertigen, da ich ohne Rückſicht auf meine perſönliche Angelegenheit die heilſame Sache euch zu empfehlen mir vorgenommen habe, daß Niemand ſich eines Menſchen rühme. Denn verflucht iſt, wer ſich auf Menſchen verläßt. Wenn dies Wort des Herrn behalten und beobachtet wird, ſo wird doch, falls auch ich in meiner perſönlichen Angelegenheit unterliege, doch die Sache, der ich diene, ſiegreich ſeyn" [1]).

Indem die Katholiſchen in der Polemik gegen die Donatiſten die Kirche auf Erden, in welcher ächte und unächte Mitglieder mit einander vermiſcht ſind, und die von unächten Mitgliedern gereinigte Kirche des Himmels von einander unterſchieden, konnten ſie leicht, dieſe Unterſcheidung weiter verfolgend, zu der Unterſcheidung der Begriffe von der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche hingeführt werden. Den Donatiſten gaben ſie dadurch Veranlaſſung zu der Beſchuldigung, daß ſie zwei Kirchen annähmen, aber ſie ſträubten ſich ſehr gegen dieſe Anklage, und ſie wollten nur die Unterſcheidung zweier verſchiedenen Zuſtände derſelben Einen Kirche gelten laſſen, wie ſie jetzt eine ſterbliche ſey, einſt aber

1) contra Petilian. L. III. §. 4.

eine unſterbliche ſeyn werde [1]). Und in ſeinem Buche de unitate ecclesiae ſagt Auguſtin: „Viele ſtehen in der Gemeinſchaft der Sakramente mit der Kirche und ſind doch nicht in der Kirche“ [2]). — Aber was heißt dies: ſie ſind nicht in der Kirche und ſie ſtehen doch in der Gemeinſchaft mit der Kirche? In der äußern erſcheinenden Kirche ſind ſie doch; aber in der innern unſichtbaren Kirche, der man allein durch die Geſinnung angehören kann, ſind ſie nicht. Und mit welcher Kirche können ſie allein durch die bloße äußerliche Theilnahme an den Sakramenten in Gemeinſchaft ſtehen? Doch mit keiner andern als mit derjenigen, welche ſelbſt nur eine äußerliche, ſichtbare iſt, von der, in ſofern ſie die bloße Erſcheinungsform, entblößt von dem innern Leben, iſt, auch kein Leben ausgehen kann. Auguſtin wollte alſo, wenn er ſich ſeine Begriffe zu deutlichem Bewußtſeyn brachte, eigentlich ſagen: Viele ſtehen in äußerlicher Gemeinſchaft mit der ſichtbaren Kirche, welche doch keineswegs durch ihre Geſinnung Mitglieder der unſichtbaren Kirche ſind. Und er ſelbſt deutet ja an einer andern Stelle an, daß es eine Kirche gebe, welche der Leib Chriſti ſey, etwas Andres als die bloße Erſcheinung der Kirche oder die bloße ſichtbare Kirche, eine ſolche, mit der die ihr nicht durch die Geſinnung Angehörenden in gar keiner Verbindung ſtünden, wenn er von Solchen ſagt: „Man muß deshalb nicht glauben, daß ſie in dem Leibe Chriſti ſeyen, welcher die Kirche iſt,

1) Collat. fol. 318. eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram.

2) §. 74. Multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia.

weil ſie auf leibliche Weiſe an ihren Sakramenten Theil nehmen. Sie ſind aber nicht in jener Gemeinſchaft der Kirche, welche in den Gliedern Chriſti durch die gegenſeitige Verbindung heranwächſet zu dem von Gott geſetzten Ziel ihres Wachsthums, denn jene Kirche iſt auf dem Felſen gegründet, wie der Herr ſagt: Auf dieſem Felſen will ich meine Kirche erbauen. Solche aber bauen auf Sand" [1]). Zu welchen Reſultaten würde Auguſtin gekommen ſeyn, wenn er ſich die dieſen Worten zum Grunde liegenden Sonderung der Begriffe klar gemacht hätte?

Ein andrer wichtiger Streitpunkt betraf die Anwendung von Zwangsmitteln in Angelegenheiten der Religion. Die Donatiſten zeugten in dieſer Hinſicht mit Nachdruck von demjenigen, was das Beiſpiel Chriſti und der Apoſtel, was der Geiſt des Evangeliums und das durch dieſen hervorgerufene Bewußtſeyn der allgemeinen Menſchenrechte verlangte. Der Geſichtspunkt, welcher durch das Chriſtenthum, indem es die Religion zur allgemeinen Sache der Menſchheit machte, und aus den engen politiſchen Schranken ſie enthob, zuerſt an's Licht gebracht worden war, wurde von den Donatiſten einer dem Geiſt des Evangeliums widerſtreitenden Theorie des Kirchenrechts, welche aus einer neuen Vermiſchung des Politiſchen und Kirchlichen hervorgegangen war, kräftig entgegengeſtellt. Minder gut konnte es ihnen gelingen, das Verhältniß der Kirche zum Staate zu erörtern, denn ſie ſtellten hier leicht

1) c. Petilian. II. §. 247. und de doctrina Christiana L. III. §. 45. unterſcheidet er ſelbſt, indem er den Ausdruck des Tichonius von einem bipartitum corpus Domini tadelt, das corpus Christi verum atque simulatum.

ein Extrem dem andern entgegen. Wenn ihre Gegner Kirche und Staat zu sehr vermischten, so waren sie hingegen zu sehr geneigt, den Gegensatz zwischen beiden, welcher in dem ersten Verhältnisse der Kirche zu einem heidnischen Staat gegründet war, als etwas, das immer fortdauern sollte, fest zu stellen.

Der donatistische Bischof Petilianus sagt: „Haben wohl die Apostel Jemand verfolgt oder hat Christus Einen der weltlichen Macht überliefert? Christus fordert uns auf, die Verfolger zu fliehen, Matth. 10, 23. Du, der du dich einen Jünger Christi nennst, du darfst die Uebelthaten der Heiden nicht nachahmen. Meint ihr Gott dadurch zu dienen, daß ihr uns mit eigner Hand mordet? Ihr irrt, ihr irrt, wenn ihr Elende dies glaubt, denn Gott hat keine Henker zu Priestern. Christus verfolgt Keinen, denn er wollte die Menschen zum Glauben einladen, nicht zwingen, und da die Apostel über die Stifter abgesonderter Partheien sich bei ihm beklagten, Luk. 9, 50, so sagte er zu ihnen: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns", und ähnlich Paulus Philipp. 1, 18 [1]). Der Herr Christus spricht: „es kann Niemand zu mir kommen,

1) Petilian will sagen, daß den Christen Jeder sollte willkommen seyn, der Christus verkündige, zu welcher Parthei er sich auch rechnen möge; aber dies konnten die Katholischen nicht einsehen, da ihnen der Glaube an Christus ohne den Glauben an die sichtbare Kirche nichts war. Und auch die Donatisten handelten, indem sie nichts ächt christliches außerhalb ihrer fleckenlosen Kirche anerkennen wollten, nicht consequent nach diesem Princip, welche Inconsequenz Augustin ihnen gut vorzurücken wußte. S. Augustin. contra literas Petiliani L. II. §. 178 et 180.

es ſey denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich geſandt hat." Warum erlaubt ihr aber nicht Jedem, ſeinem freien Willen zu folgen, da Gott der Herr ſelbſt dem Menſchen den freien Willen verliehen hat. Er hat den Menſchen nur den Weg zur Gerechtigkeit gezeigt, auf daß Keiner aus Unwiſſenheit verloren werden ſollte. Chriſtus hat, indem er für die Menſchen ſtarb, den Chriſten das Beiſpiel zu ſterben, nicht zu tödten gegeben. Chriſtus lehrt Unrecht dulden, nicht ſolches zufügen. Der Apoſtel erwähnt, was er geduldet, nicht, was er Andern gethan hat. Was habt ihr aber mit den Fürſten dieſer Welt zu thun, in welchen die Chriſtenheit immer nur ihre Feinde erkannte. — Er führt Beiſpiele aus dem alten und dem neuen Teſtament an, er glaubt die gegen die Kirche feindſeligen Fürſten in 1 Cor. 2, 6. zu finden. Doch ſetzt er hinzu: „Aber dies möge von den alten heidniſchen Fürſten geſagt ſeyn; ihr aber erlaubt den Kaiſern dieſer Welt, welche Chriſten ſeyn wollen, nicht, Chriſten zu ſeyn, indem ihr ſie durch eure lügenhaften Vorſpiegelungen verführt, ihre gegen die Feinde des Staats bereiteten Waffen gegen die Chriſten zu wenden." Der donatiſtiſche Biſchof Gaudentius ſagt: „Gott hat den Menſchen frei geſchaffen nach ſeinem Ebenbilde. Wie wird durch menſchliche Herrſchaft entriſſen, was Gott mir verliehen? Welches Sacrilegium, daß menſchliche Anmaßung das nimmt, was Gott verliehen hat, und daß ſie ſich eitel rühmt, dies für Gott zu thun! Es iſt eine große Beleidigung Gottes, wenn er von Menſchen vertheidigt wird. Was denkt Der von Gott, wer ihn mit Gewalt vertheidigen will? daß Gott ſeine Beleidigungen nicht zu rächen vermöge? Vernehmt, was der Herr ſagt: meinen

Frieden gebe ich euch, meinen Frieden lasse ich euch, nicht wie die Welt ihn giebt, gebe ich ihn euch. Der Friede der Welt soll unter streitenden Völkern durch die Waffen herbeigeführt werden. Der Friede Christi mit heilsamer Milde ladet die Wollenden ein, er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen. Der allmächtige Gott gebrauchte Propheten, um das Volk Israel zu bekehren, er gebot es nicht Fürsten; der Heiland der Seelen, der Herr Christus, sandte, seinen Glauben zu verkündigen, Fischer, nicht Soldaten."

Augustin trat nun, diese Gründe der Donatisten bekämpfend, als Vertheidiger einer Theorie des Kirchenrechts auf, deren Gegner er selbst, wie wir schon bemerkten, früherhin gewesen war. Er wurde hier von dem Zeitgeiste mit fortgerissen, und dieser fand für solche Irrthümer in der Verwechselung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche bei ihm einen Anschließungspunkt. Wer stets das klare Bewußtseyn hat, daß die wahre Kirche Christi eine unsichtbare ist, der ist auch stets eingedenk, daß sie durch keine äußerliche menschliche Mittel aufgebaut und gefördert werden kann, sondern nur durch das, was in das Innere der Gemüther dringt und die freie Ueberzeugung gewinnt. Wer aber das Gefäß der äußerlichen Kirche überschätzt, dem kann auch schon viel darauf ankommen, daß die Menschen für's Erste nur dieser einverleibt werden — und das kann freilich durch mancherlei äußerliche, menschliche Mittel geschehen.

Schon im Jahre 400 hatte Augustin seine Grundsätze in dieser Hinsicht geändert, da er schon gegen den donatistischen Bischof Parmenianus die Anwendung der

Zwangsmittel gegen die Donatiſten vertheidigte, obgleich er zu derſelben Zeit in ſeinen Rathſchlägen auf einem Concil zu Carthago (ſ. oben) ſich durch dieſe Grundſätze noch nicht beſtimmen ließ. Aber auch noch nachher finden wir Beiſpiele davon, daß er in ſeiner Handlungsweiſe von einem milderen chriſtlichen Geiſte ſich leiten ließ, als der war, welchen dieſe Grundſätze hervorbringen konnten [1]). Schlimm war es nur, daß die zuerſt aus der Praxis hervorgegangenen Irrthümer durch Auguſtins gewandte Dialektik, welche Wahres, Halbwahres und Falſches mit täuſchendem Schein zu verbinden wußte, zu einer ſyſtematiſchen Theorie ausgebildet wurden, und durch dieſelbe nun deſto feſteren Grund in dem Kirchenrechte gewinnen konnten. Auguſtin wußte freilich zu gut, was das Weſen des inneren Chriſtenthums, des Glaubens und der Geſinnung iſt, als daß er meinen konnte, durch äußerliche Mittel laſſe ſich der Glaube in die Gemüther bringen, er, der ſo durchdrungen war von der Ueberzeugung, daß die Bekehrung des Menſchen nur ein Werk der im Inneren würkenden göttlichen Gnade ſeyn könne. Er blieb auch immer eingedenk, daß die bloß äußerliche Gemeinſchaft mit der Kirche, welche allein durch Furcht und Strafen erzwungen werden konnte, Keinen zum Mitgliede des Gottesreichs machen könne. Aber er behauptete, daß doch der Menſch

1) Er verlangte, daß auch Gewaltthaten, welche wüthende Circumcellionen an Geiſtlichen begangen hatten, nicht nach der Strenge der Geſetze, ſondern nach dem Geiſte chriſtlicher Milde beſtraft würden, und, wenn er ſeinen Zweck nicht anders erreichen konnte, wollte er ſich ſelbſt an den Kaiſer deshalb wenden. S. Augustin. ep. 139. ad Marcellinum.

auf mannigfache Weise durch äußerliche Mittel, durch Leiden, für Glauben und Bekehrung könne vorbereitet werden. Er berief sich auf das höchste Beispiel Gottes, der durch Leiden die Menschen erziehe, sie zum Bewußtseyn ihrer selbst bringe, und zum Glauben führe, auf das Beispiel des Vaters, der den Sohn züchtige zu dessen Bestem. „Wer zweifelt daran, daß es besser sey, durch Unterricht als durch Furcht vor Strafe oder Leiden zu Gott geführt zu werden; aber weil die Ersteren, welche durch die Belehrung allein sich leiten lassen, besser sind, dürfen darum doch die Andern nicht vernachlässigt werden. Gieb mir Einen, der in rechtem Glauben und wahrem Bewußtseyn, mit ganzer Kraft seiner Seele sagt: „meine Seele dürstet nach Gott," so ist für einen Solchen nicht allein die Furcht vor zeitlichen Strafen oder kaiserlichen Gesetzen, sondern auch die Furcht vor der Hölle unnöthig, ihm ist Alles, was ihn von seinem höchsten Gute trennt, Strafe genug. Aber Viele müssen oft wie schlechte Knechte durch die Geißel zeitlicher Leiden zu ihrem Herrn zurückgerufen werden, ehe sie zu dieser höchsten Stufe religiöser Entwickelung gelangen" [1]). Es zeigte sich hier, wie verführerisch eine Vergleichung zweier verschiedenartigen Verhältnisse werden kann. Augustin vergaß die natürlichen Grenzen der Staatsgewalt und jeder äußerlichen menschlichen Macht dem gemäß, was die Heiligkeit der in Gottes Schöpfung selbst begründeten allgemeinen Menschenrechte verlangt, zu untersuchen. Er bedachte nicht, daß vermöge der natürlichen, durch diese allgemeinen Menschenrechte gesetzten Grenzen die Regierung eines Staats weder mit der göttlichen Weltregierung, noch auch selbst

1) S. c. Petilian. L. II. ep. 185. ad Bonifacium.

mit der Erziehung, welche der Vater ſeinen unmündigen Kindern angedeihen läßt, verglichen werden kann. Was konnte der Deſpotismus, nach dieſem von Auguſtin aufgeſtellten Princip, um der vorgeblichen heiligen Zwecke, um des allgemeinen Beſten willen, das ſich Jeder nach ſeinem Sinn deuten kann, nicht für erlaubt halten, ſobald einmal die Frage, auf die es hier allein ankam: was iſt Recht? der Frage: was iſt heilſam? untergeordnet worden!

Mit Recht ſagt Auguſtin: „Der Staat könne durch Strafen eben ſo wenig auf die ſittliche Geſinnung als auf die innere Frömmigkeit einwürken. Auch das Gute komme nur aus dem freien Willen“ [1]). Mit Unrecht aber ſchließt er daraus: ſo wie nun doch der Staat befugt und verpflichtet iſt, durch Strafen die äußerlichen Ausbrüche des Böſen zu unterdrücken, ſo gilt daſſelbe auch in Beziehung auf die äußerlichen Ausbrüche der Häreſie oder des Schisma. Hier vergleicht er wieder ganz verſchiedenartige Dinge. Nicht Alles, was ſich äußerlich darſtellt, fällt dadurch dem Gerichte des Staates anheim. Vieles Böſe offenbart ſich äußerlich in Handlungen, und kann darum doch nicht vor das Gericht des Staates gezogen werden. Dieſes letztere erſtreckt ſich nur auf dasjenige Böſe, welches von dem politiſch-juridiſchen Standpunkte aus beurtheilt werden kann, welches die äußerliche bürgerlich-ſittliche Ordnung verletzt. Mit dieſer geräth aber der individuelle oder gemeinſame Ausdruck und das individuelle oder gemeinſame Bekenntniß religiöſer Ueberzeugung, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, an und für ſich in keinen Streit. Dem Geiſte des Heidenthums angemeſſen, aber dem Geiſte

1) c. lit. Petiliani L. II. 184.

des Evangeliums widerſtreitend iſt es, die individuellen oder gemeinſamen Aeußerungen der Religion einem politiſch-juridiſchen Geſichtspunkte zu unterwerfen.

Nach jenen falſchen Vorausſetzungen ſagt Auguſtin: „Aus jenem Princip, daß der Staat um die Frömmigkeit ſeiner Unterthanen ſich nicht zu bekümmern habe, weil dieſe allein aus freier Ueberzeugung kommen könne, daß der Staat hier Alles der Freiheit eines Jeden überlaſſen müſſe, aus dieſem Princip würde folgen, was kein anderer als ein Wahnſinniger behaupten wird, daß der Staat alſo auch allen Laſtern ſeiner Unterthanen völlige Freiheit laſſen müſſe. Oder ſollen Mord, Ehebruch und alle andere Laſter beſtraft werden, und die Sacrilegien allein ſollen unbeſtraft bleiben?“ [1]) Er erlaubte ſich die ſophiſtiſche Argumentation: „Spaltungen und Sekten werden von Paulus, Gal. 5, 19., aus derſelben einen Quelle der inneren Verderbniß, des Fleiſches, wie alle andere Verbrechen abgeleitet, mit dieſen daher zuſammengeſtellt. Wenn alſo der Staat gegen die einen Früchte des Fleiſches keine Strafen anwenden darf, ſo darf er ſie auch gegen die andern nicht anwenden,“ wobei er gar nicht berückſichtigte, daß der religiös-ſittliche Geſichtspunkt, von welchem Paulus hier ausgeht, ein ganz anderer iſt als der politiſch-juridiſche, von welchem der Staat allein ausgehen kann [2]).

---

1) c. Gaudent. Donatist. L. I. §. 20. Puniantur homicidia, puniantur adulteria, puniantur caetera quantalibet sceleris sive libidinis facinora seu flagitia, sola sacrilegia volumus a regnantium legibus impunita.

2) Auguſtin gegen die Donatiſten: cum in veneficos vigorem legum exerceri juste fateantur; in haereticos autem atque

Mit Recht ſagt zwar Auguſtin gegen die Donatiſten, daß auch die Könige ihren beſonderen Beruf als Chriſten in chriſtlichem Geiſte verwalten müßten, daß wie Jeder nach ſeinem beſonderen Beruf auf eigenthümliche Weiſe Gott dienen müſſe, ſo auch ſie in ihrer Amtserfüllung auf beſondre Weiſe Gott dienen müßten [1]). Aber er irrte nur, indem er aus dieſem richtigen Satze ſolche Folgerungen ableitete, zu denen er auf keine Weiſe berechtigt war. Es fragte ſich zuerſt, worin das Weſen einer Regierung im chriſtlichen Geiſte beſtehe, und wie weit das Gebiet der königlichen Gewalt oder der Staatsgewalt überhaupt in menſchlichen Angelegenheiten reiche. Seine Gewalt gegen Häretiker zu gebrauchen, das koſtete den Kaiſer keine Opfer der Selbſtverleugnung. Im Gegentheil, das ſchmeichelte dem Bewußtſeyn der Herrſcherrechte, und er konnte glauben, durch dies, was ihm ſo leicht war, manche Vergehungen wieder gut zu machen. Aber wenn er als Kaiſer ſich von dem Geiſte der chriſtlichen Selbſtverleugnung in ſeiner ganzen Handlungsweiſe ſich hätte beſeelen laſſen, ſo würde er wahrlich dem Chriſtenthum beſſer gedient haben, als er demſelben durch Zerſchmetterung aller Götzenbilder, was Auguſtin als das Vorrecht der kaiſerlichen Gewalt ſo ſehr hervorhebt, dienen konnte [2]).

impias dissensiones nolint fateri, cum in iisdem iniquitatis fructibus auctoritate apostolica numerentur? c. epist. Parmeniani L I. §. 16.

1) c. lit. Petiliani L. II. §. 210. Habent reges excepta humani generis societate, eo ipso quo reges sunt, unde sic Domino serviant, quomodo non possunt, qui reges non sunt.

2) Non enim auferenda idola de terra posset quisquam jubere privatus. Augustin. l. c.

Aber freilich war Auguſtin wohl befugt, ein zu dieſer Zeit in der kirchlichen Praxis ſchon allgemein herrſchend gewordenes Princip, welchem dieſe Theorie des Kirchenrechts ſchon zum Grunde lag, für dieſelbe zu benutzen. „Wer wird nicht — ſagt Auguſtin — die Geſetze, durch welche die Kaiſer die Opfer ſogar bei Lebensſtrafe verbieten, gut heißen. Werden nicht die Donatiſten ſelbſt darin einſtimmen?“ Wenn dies geſchah, ſo waren ſie freilich durch ihre eigene Inconſequenz geſchlagen [1]).

Es geſchah dem Auguſtin hier, wie in manchen andern Fällen, daß er eine falſche Theorie, welche er unabhängig von der heiligen Schrift in ſeinem ſyſtematiſchen Geiſte ſich gebildet hatte, aus Unkunde der Regeln einer rechten grammatiſchen Bibelauslegung in einer einzelnen mißverſtandenen Stelle der Bibel zu finden glaubte, und durch ihn wurde nun die unrichtige Auffaſſung einer ſolchen Bibelſtelle als Begründung eines herrſchenden Irrthums für Jahrhunderte wie klaſſiſch feſtgeſtellt. So glaubte er, indem er bei der Erklärung des Gleichniſſes vom Gaſtmahl, Luk. 14., die Regel von der Aufſuchung und Feſthaltung des Vergleichungspunktes nicht berückſich-

1) Es ließen ſich wohl nicht alle Donatiſten dieſe Inconſequenz zu Schulden kommen. In der oben angeführten Stelle gegen den Parmenian redet Auguſtin zweifelhaft in dieſer Hinſicht: quid istis videatur, ut crimen idololatriae putent juste ab imperatoribus vindicari aut si nec hoc volunt u. ſ. w., und er ſagt hier, daß manche Donatiſten überhaupt nur eine vindicta spiritalis durch die Excommunication in Religionsangelegenheiten wollten gelten laſſen. Hingegen ep. 93. an den Donatiſten Vincentius ſagt er: §. 10.: »Quis nostrum, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum?«

tigte, und das Wort ἀναγκαζειν v. 23. zu buchſtäblich auffaßte, die Theorie hier zu finden, daß man Zwangsmittel anwenden dürfe und müſſe, um die Menſchen zur Theilnahme an dem Gaſtmahl, das heißt, zur Gemeinſchaft mit der allgemeinen ſichtbaren Kirche, außerhalb welcher die Seligkeit nicht erlangt werden könne, hinzuführen. So begründete er die Theorie von dem coge oder compelle intrare in ecclesiam [1]).

Zwar erklärt Auguſtin immer, daß Alles nur von der Geſinnung der Liebe ausgehen müſſe, aber was half dieſer Grundſatz bei einer Theorie, die aller Willkühr freien Spielraum gab. Wie oft wurde nicht der heilige Name der Liebe von Fanatismus und Herrſchſucht gemißbraucht! Es war nun durch den Auguſtin eine Theorie aufgeſtellt und begründet, die, wenn ſie auch in der Anwendung durch ſeinen frommen, menſchenliebenden Geiſt gemildert wurde, doch den Keim des ganzen Syſtems des geiſtlichen Despotismus, der Intoleranz und der Verfolgungsſucht bis zu dem Inquiſitionsgericht enthielt.

2. Die meletianiſche Spaltung in Egypten.

Die zweite bemerkenswerthe Spaltung in dieſer Periode iſt die meletianiſche, welche von Egypten ausging. Der Urſprung derſelben hat manches Aehnliche mit den Veranlaſſungen zu der novatianiſchen und zu der do-

1) S. ep. 93. ad Vincent. ep. 185. ad Bonifacium. Hi qui inveniuntur in viis et sepibus, id est in haeresibus et schismatibus coguntur intrare. In illis qui leniter primo adducti sunt, completa est prior obedientia: in istis autem, qui coguntur, inobedientia coërcetur.

natistischen Spaltung. Da, wo am meisten der Geist des Friedens und der Liebe hätte herrschen sollen, in dem Kerker, wo mehrere Bischöfe, Genossen derselben Leiden um des Glaubens willen, bei einander waren, entstand ein Streit über die verschiedenen Grundsätze des Verfahrens gegen die während der diokletianischen Verfolgung Gefallenen. Es gab unter den Gefangenen eine strengere Parthei, welche nach denselben Grundsätzen, die einst Cyprian in der decianischen Verfolgung vertheidigt hatte, behauptete, daß alle, welche irgendwie die christliche Glaubenstreue verletzt hätten, bis nach gänzlich wiederhergestellter Ruhe von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen bleiben müßten, und daß erst dann, wenn sie bis dahin aufrichtige Reue bewiesen, nach Verhältniß ihrer Versündigung Vergebung ihnen zu Theil werden dürfe. An der Spitze dieser strengeren Parthei stand Meletius, Bischof von Lykopolis in Thebais. Der Bischof dieser Stadt hatte in der egyptischen Kirche als Metropolit den ersten Rang nach dem Bischof von Alexandria, und ging demselben bei allgemeinen Kirchenangelegenheiten häufig zur Seite [1]).

Der Bischof Petrus von Alexandria hingegen, welcher, wie es scheint, ähnlich wie Cyprian in der deciani-

1) Epiphan. haeres. Meletian. 68. Των κατα την Αιγυπτον προηκων και διυτερευων τῳ Πετρῳ κατα την ἀρχιεπισκοπην ὡς δι' ἀντιληψεως αὐτου χαριν. Auch der sechste Canon des nicenischen Concils hatte höchst wahrscheinlich in diesem Verhältnisse seinen Entstehungsgrund, und er sollte dazu dienen, dem Bischof von Alexandria seinen durch den Rang der Kirche zu Lykopolis nicht zu schmälernden allgemeinen Primat über die ganze ägyptische Kirche als unbestreitbar zu sichern.

cianischen Verfolgung, aus besonderen Rücksichten sich eine Zeit lang von seiner Gemeinde zurückgezogen hatte, stimmte mit der milderen Parthei in seinen Grundsätzen überein. Der Hirtenbrief über die Kirchenbuße, welchen dieser Bischof im J. 306 an die ägyptische Kirche erließ, athmet einen Geist christlicher Liebe und Weisheit [1]). Er zeigte in demselben eine richtigere sittliche Schätzung als die sonst gewöhnliche, indem er mehr auf die Gesinnung als auf die äußerliche Handlung Rücksicht nahm, indem er Diejenigen milder beurtheilte, welche, bloß der körperlichen Schwäche unterliegend, durch die Gewalt der Martern zur augenblicklichen Verleugnung sich hatten zwingen lassen, was sie nachher tief bereuten [2]). Manche Christen waren niederträchtig genug gewesen, ihre christlichen Sklaven zu zwingen, statt ihrer selbst zu opfern, in dem Wahne, daß das Gericht Gottes sich täuschen lasse wie ein menschliches. Der Bischof Petrus zeigte hier sein richtiges sittliches Urtheil, indem er die Knechte milder behandelte als die Herren. Weil jene gewissermaßen durch Gewalt und Furcht gezwungen worden, so sollte ihre Kirchenbuße nur ein Jahr dauern, und sie sollten dadurch fernerhin den Willen Christi thun und ihn fürchten lernen. Die Herren aber sollten drei Jahre der Kirchenbuße unterworfen seyn, als Heuchler, und weil sie ihre Mitknechte zu opfern gezwungen hätten, indem sie von dem Apostel Paulus nicht gelernt, daß Knechte und Herren Einen Herrn im Himmel hätten. „Wenn

1) Dieser Brief ist von der griechischen Kirche in die Zahl der unter dem Namen der ἐπιστολαὶ κανονικαὶ der kirchlichen Gesetzgebung einverleibten Briefe aufgenommen worden.

2) προδιδόμενοι ὑπὸ τῆς ἀσθενείας τῆς σαρκὸς.

wir alle aber Einen Herrn haben, vor welchem kein Ansehn der Person gilt, da Christus Alles in Allen ist unter Barbaren, Scythen, Knechten und Freien, so müssen sie bedenken, was sie gethan haben, indem sie ihre Seele retten wollten und ihre Mitknechte zum Götzendienste hinzogen." Sein richtiges Urtheil zeigte sich ferner darin, daß er strenge war gegen diejenigen Geistlichen, welche, statt nur für das Heil der ihnen anvertrauten Gemeinde zu sorgen, und in ihrem Beruf die Schickung des Herrn abzuwarten, in schwärmerischem Hochmuth ihre Gemeinden verlassen [1]), sich selbst dem Märtyrerthum preis gegeben hatten, und dann, wie häufig das schwärmerische Selbstvertrauen gestraft wurde, im Angesicht des Todes ihren Muth verloren und verleugnet hatten.

Meletius erhielt nachher seine Freiheit, während daß diejenigen Bischöfe, welche andere mildere Grundsätze über das Bußwesen hatten, noch im Kerker zurückgeblieben waren. Er benutzte seine Autorität als zweiter Metropolit in Egypten während der Abwesenheit des Bischofs Petrus, den er auch vielleicht als Confessor wegen seiner Flucht verachten zu können glaubte; er durchreisete den ganzen Kirchensprengel des alexandrinischen Patriarchen, und nahm dort,

1) Er sagt darüber c. 10: Dies hat Keiner der Apostel gethan, denn der Apostel Paulus, der viele Kämpfe überstanden, und der erkannt hatte, daß es besser sey, abzuscheiden und bei Christo zu seyn, fügte hinzu: „Aber es ist nöthiger, im Fleische bleiben, um euretwillen. Indem er nicht suchte, was ihm selbst, sondern was Vielen frommte, daß sie selig würden, hielt er für nothwendiger als seine Ruhe, bei den Brüdern zu bleiben und für sie zu sorgen.

indem er ſich auf jene Autorität ſtützte, willkührliche Ordinationen und Excommunicationen vor. Er erkannte die Amtsgewalt derjenigen nicht an, welchen der Biſchof Petrus von Alexandrien die Fürſorge und Leitung der verwaiſeten Gemeinden als Periodeuten oder Viſitatoren übertragen hatte. Die verſchiedene Denkart über das Verfahren gegen die Gefallenen oder die irgendwie einer Art der Gottesverleugnung Verdächtigen kam hier auch wahrſcheinlich zur Sprache oder wurde wenigſtens zum Vorwande gebraucht, denn die Meletianer rühmten ſich, die reine Kirche der Märtyrer darzuſtellen. Vier egyptiſche Biſchöfe unter den gefangenen Confeſſoren erklärten ſich nachdrücklich gegen das willkührliche Verfahren des Meletius, welcher aber auf dieſe Proteſtation keine Rückſicht nahm. Der Biſchof Petrus von Alexandria erließ ein Schreiben an die alexandriniſche Gemeinde, wodurch er allen gebot, die Gemeinſchaft mit ihm zu meiden, bis er die Sache mit andern Biſchöfen genauer unterſucht haben werde, und endlich ſchloß er ihn, wahrſcheinlich nach ſeiner Rückkehr, von der biſchöflichen Amtsverwaltung und ſeiner Kirchengemeinſchaft aus, als einen Störer des Kirchenfriedens [1]). Auch nach

1) Unter den Quellen, welche von dem Urſprung der meletianiſchen Spaltung handeln, findet ſich mancher bedeutende Widerſpruch. Den erſten Platz unter dieſen Quellen verdienen gewiß die von Maffei aus einer Handſchrift des Domkapitels zu Verona herausgegebenen Urkunden (in den osservazioni letterarie T. III. Verona 1738), von welchen wir daher bei der Unterſuchung des Widerſpruchs zuerſt ausgehen müſſen. Erſtlich ein Brief vier gefangener Confeſſores aus Egypten, der Biſchöfe Heſychius, Pachomius, Theodorus und Phileas, welche nachher als

dem Märtyrertode des Biſchofs Petrus im Jahre 311 und unter dem Biſchof Alexander, unter welchem die

Märtyrer ſtarben (nach Euſeb. h. e. VIII, 13.), an den Biſchof Meletius. Es wird in dieſem Briefe dem Meletius, den ſie noch dilectus et comminister in Domino nennen, zum Vorwurf gemacht, daß er mit Verletzung der Rechte fremder Biſchöfe, und beſonders des Petrus von Alexandria, in fremden Kirchenſprengeln Ordinationen vorgenommen haben ſolle, was doch den alten Kirchengeſetzen ganz zuwider ſey. Merkwürdig iſt es, daß unter den hier angeführten Entſchuldigungsgründen, auf welche Meletius ſich etwa berufen könnte, der von der Differenz in den Pönitenzgrundſätzen entlehnte, gar nicht angeführt wird, als wenn darüber noch gar kein Streit vorgefallen wäre. — Sodann folgt die Erzählung, daß, als Meletius dieſen Brief empfangen, er nicht geantwortet habe, auch nicht zu den Biſchöfen in den Kerker ſich begeben, und auch den Biſchof Petrus nicht aufgeſucht habe, ſondern er ſey, nachdem ſchon jene Biſchöfe als Märtyrer geſtorben, nach Alexandria gekommen, und er habe dort mit zweien unruhigen Männern, welche ſich gern zu Lehrern in der Gemeinde aufwerfen wollten, von denen der eine Arius war (ſ. den Abſchnitt von den Lehrſtreitigkeiten) ſich verbunden. Dieſe hätten ihm zwei von Petrus zu Kirchenviſitatoren ernannte Presbyteren, die ſich verborgen hielten, gezeigt. Es heißt nun: commendans eis occasionem Meletius separavit eos (vermuthlich ſtand im Griechiſchen ἀφωρίζει). Der Sinn der dunkeln Worte iſt wahrſcheinlich dieſer: Meletius beſchuldigte dieſe Presbyteren einer unter den Verfolgungen bewieſenen Glaubensuntreue oder Feigheit; er ſchloß ſie einſtweilen von der Kirchengemeinſchaft aus, oder ſuſpendirte ſie von ihren Amtsverrichtungen, indem er ihnen die ihnen durch die Verfolgung gegebene Gelegenheit empfahl, durch ihre zu beweiſende Standhaftigkeit im Bekenntniſſe Alles wieder gut zu machen. Er ſelbſt ordinirte zwei, von denen der Eine im Kerker ſich befand, der Andere zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilt worden, zur Belohnung ihrer Glaubenstreue zu Presbyteren. —

arianiſchen Streitigkeiten entſtanden, dauerte dieſe Spaltung fort.

Aus dieſer Erzählung ſieht man, daß die Streitigkeiten, welche Meletius erregte, mit ſeinen ſtrengen Grundſätzen über das Betragen unter den Verfolgungen allerdings zuſammenhingen, wenn gleich in dem vorhergegangenen Briefe nichts davon erwähnt worden. Die dritte Urkunde iſt der Brief des Biſchofs Petrus an die alexandriniſche Gemeinde, wodurch er ſie auffordert, wegen des Vorgefallenen mit dem Meletius keine Kirchengemeinſchaft zu halten. Mit der Darſtellung des Urſprungs der meletianiſchen Streitigkeiten, welche aus dieſen Urkunden hervorgeht, ſtimmt am meiſten der Bericht des Epiphanius überein. Er läßt die Trennung, die in der Differenz über die Pönitenzgrundſätze ihren Grund hatte, ſchon in dem Kerker vor ſich gehn. Davon erwähnen freilich die oben angeführten Briefe nichts. Der eifrig meletianiſche Schriftſteller, den Epiphanius benutzte, mag auch vielleicht die Sache übertrieben dargeſtellt haben, indeß mag doch ein Streit dieſer Art ſchon früher vorgefallen ſeyn, wenn gleich er noch zu keiner erklärten Trennung geführt hatte. Jene Erzählung, die zweite der maffeiſchen Urkunden, weiſet darauf hin. Nach dem Epiphanius ſoll Meletius, als er das gemeinſame Gefängniß verließ, zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilt worden ſeyn. Auf der Reiſe nach dem Orte ſeiner Strafe ſoll er die willkührlichen Ordinationen überall vorgenommen haben. Dieſe Nachricht iſt wohl falſch, vielleicht ein unter der meletianiſchen Parthei zu ſeiner Rechtfertigung gegen einen übeln Verdacht nach und nach entſtandenes und verbreitetes Gerücht. Die maffeiſchen Urkunden ſcheinen vorauszuſetzen, daß Meletius damals ſeine vollſtändige Freiheit erlangt hatte. Es paßt hingegen zu der Erzählung des Maffei wohl, was Epiphanius erzählt, daß, wie die Parthei des Petrus ſich die katholiſche Kirche, ſo die Parthei des Meletius ſich die Kirche der Märtyrer genannt habe, denn es erhellt ja aus jener Erzählung, daß Meletius gern Confeſſores zu Geiſtlichen machte. Bei

Das Concilium zu Nicäa ſuchte dieſe Spaltung durch mildere Maßregeln beizulegen. Es verordnete, daß zwar

dem Sokrates I, 24. iſt beſonders eine Nachricht beachtungswerth, daß, während der Biſchof Petrus, der nachher als Märtyrer geſtorben, ſich geflüchtet hatte (φυγοντος δια τον τοτε διωγμον), Meletius das Recht, in deſſen Kirchenſprengel zu ordiniren, an ſich riß. Wäre dieſe Nachricht richtig, ſo würde die Entſtehung der Spaltung noch klarer werden. Meletius hätte vielleicht dem Petrus ſelbſt ſeine Flucht zum Vorwurf gemacht, und deſto mehr ſich berechtigt geglaubt, deſſen Autorität zu verletzen. Die Erzählung des Epiphanius ſtreitet zwar dagegen: aber Anachronismen ſind bei dieſem Schriftſteller nicht ungewöhnlich. Aus den maffeiſchen Urkunden erhellt zwar die Abweſenheit des Petrus von Alexandria zu dieſer Zeit, aber nicht ſeine Gefangenſchaft. Die Biſchöfe, welche ſich ſelbſt als Gefangene nennen, erwähnen doch von der Gefangenſchaft des Petrus nichts, und auch er ſelbſt erwähnt in ſeinem Briefe nichts davon. Auch Euſebius berichtet IX, 6., daß unter der durch Maximinus erneuerten Verfolgung im J. 411 der Biſchof Petrus plötzlich ergriffen und enthauptet worden, ohne von einer früheren Gefangenſchaft deſſelben etwas zu erwähnen. Vielmehr könnte man aus den letzten Worten des Petrus, die freilich in der lateiniſchen Ueberſetzung, in welcher ſie uns erhalten ſind, ziemlich dunkel lauten, ſchließen, daß er ſich in Freiheit befand, und bald eine kirchliche Unterſuchung zu Alexandria ſelbſt anſtellen wollte: »ne ei communicetis, donec occurram illi cum sapientibus viris et videam, quae sunt, quae cogitavit.«

Mit dieſen Nachrichten ſtreitet aber zum Theil die Erzählung des Athanaſius Apolog. c. Arianos §. 59. (welchem Sokrates nachfolgt), daß der Biſchof Petrus den Meletius »δι' πολλαις ἐλιγχθεντα παρανομιαις και θυσιᾳ ἐν κοινῃ συνοδῳ των ἐπισκοπων καθειλεν.« Was die παρανομιαι betrifft, ſo ſtimmt dies mit den vorher angeführten Berichten überein, denn darunter ſind ja eben die willkührlichen Ordinationen natürlicherweiſe verſtanden. Was aber das zweite betrifft, ſo iſt hier der leiden-

Meletius, weil ſeinem unruhigen Charakter nicht zu trauen ſey, nur als Titularbiſchof ohne Amtsverwaltung zu Lykopolis ſich aufhalten und fernerhin durchaus keine Ordination weder in der Stadt noch auf dem Lande vollziehen können ſolle. Doch ſollten die von ihm ordinirten Geiſtlichen im Beſitze ihrer Aemter bleiben, nur den übrigen, durch den Biſchof von Alexandria Ordinirten im Range nachſtehen. Wenn dieſe aber früher ſterben ſollten, ſo könnten ſie in die Stellen derſelben eintreten, falls ſie durch die Stimmen der Gemeinde würdig befunden würden und durch den Biſchof von Alexandria dies beſtätigt würde [1]). Aber die meletianiſche Spaltung, welche auch unter den arianiſchen Streitigkeiten neue Nahrung fand, pflanzte ſich noch bis ins fünfte Jahrhundert fort.

3. Die Spaltung zwiſchen Damaſus und Urſinus zu Rom.

In dieſer Spaltung zeigt es ſich, wie verderblich der Ueberfluß an irdiſchen Gütern, die Vermiſchung des Geiſtlichen und Weltlichen, auf den Geiſt der römiſchen Kirche

---

ſchaftliche Gegner der Meletianer nicht glaubwürdig. Es könnte wohl ſeyn, daß dieſe Beſchuldigung erſt ſpäter von Feinden des Meletius erſonnen worden. Sie ſchloſſen daraus, daß Meletius aus derſelben Gefangenſchaft, in welcher andre den Märtyrertod ſtarben, frei gekommen, wie wir ſchon früher ähnliche Conſequenzmacherei bemerkten, er müſſe alſo dadurch, daß er geopfert, die Freiheit ſich verſchafft haben. Uebrigens ſcheint auch dieſe Erzählung des Athanaſius dafür zu ſprechen, daß der Biſchof Petrus ſich noch in Freiheit befand, daß er nachher nach Alexandria zurückkehrte und daſelbſt eine Synode gegen den Meletius verſammelte.

1) S. den Brief des niceniſchen Concils bei Sokrates I, 9.

wirkte [1]), welche Macht profaner Leidenschaften hier schon vorhanden war. Die besondern Veranlassungen zur Entstehung dieser Spaltung lagen in den nächsten Zeitumständen. Der römische Bischof Liberius war, weil er in die Verdammung des Athanasius nicht willigen wollte [2]), durch den Kaiser Constantius im J. 356 von seiner Stelle entsetzt und exilirt worden. Der Archidiakonus Felix, der in den Willen des Kaisers sich fügte, wurde an die Stelle des Liberius gesetzt. Da dieser aber sich nachher dazu verstand, ein zu Sirmium von der arianischen Parthei entworfenes Glaubenssymbol zu unterzeichnen, so ließ ihn Constantius im J. 358 wieder nach Rom zurückkehren und er konnte sein Bißthum wieder antreten. Unterdessen hatte sich unter einem Presbyter Eusebius eine abgesonderte Parthei der Gemeinde gebildet, welche in einem Privathause ihre Conventikel hielt, und die Gemeinschaft mit Allen, welche von der Hofparthei begünstigt wurden, mied [3]). Diese Parthei erkannte nun auch jetzt den Liberius wegen seiner Verleugnung nicht als Bischof an und setzte daher ihre abgesonderten Versammlungen fort. Felix wurde exilirt, und er soll, wie wenigstens die Feinde des Liberius verbreiteten [4]), seinen Ueber-

1) Was Ammianus Marcellinus bei Veranlassung dieser Spaltung mit Recht bemerkt L. 27. c. 3.

2) S. unten bei den Lehrstreitigkeiten.

3) S. die Geschichte von den Leiden dieses Eusebius, welche freilich, als von einem leidenschaftlich enthusiastischen Verehrer herrührend, nicht allen Glauben verdient; herausgegeben von Baluz Miscellan L. II. pag. 141.

4) S. vita Eusebii l. c.

Uebertritt zum Arianismus nachher bereut und deshalb auf dem Landsitz, wohin er sich zurückzog, ein Leben der Buße geführt haben. Die Versammlungen der eusebianischen Parthei wurden mit Gewalt gesprengt; Eusebius wurde in einer Stube seines Hauses, wo er die Versammlungen gehalten hatte, eingeschlossen.

Bei dieser Gährung der römischen Gemeinde konnten leicht Spaltungen durch die neue Bischofswahl nach dem Tode des Liberius im J. 366 veranlaßt werden. Der wahre Hergang der Sache läßt sich, da wir zwei entgegengesetzte Berichte haben, welche von einem entgegengesetzten Partheiinteresse ausgehen, nicht mit Sicherheit herausfinden. Nach dem Berichte der einen Parthei war zuerst Damasus auf rechtmäßige Weise zum Bischof gewählt und ordinirt worden, aber nachher nahm ein Diakonus, Ursinus oder Ursicinus, welcher auf die bischöfliche Würde gehofft hatte, mit seiner Parthei von der Kirche, welche nach dem Erbauer derselben oder dem Presbyter, welcher den Gottesdienst in derselben leitete, die Kirche des Sicininus [1]) genannt wurde, Besitz, und er ließ sich hier zum Bischof ordiniren [2]). Nach dem andern Berichte [3]) wählte die dem Bischof Liberius immer treu ergebene

1) Basilica Sicinini.

2) S. die Nachrichten in der Chronik des Hieronymus, bei dem Sokrates und dem Sozomenus.

3) Die Einleitung zu der Bittschrift des Marcellinus und des Faustinus, zweier Presbytern von der Parthei des Ursicinus, und des Lucifer von Calaris, an die Kaiser Theodosius und Arkadius; herausgegeben von Sirmond. opp. T. I.

Parthei nach deſſen Tode ſogleich den Urſicinus. Aber Damaſus, welcher zu denen gehörte, die während der Verbannung des Liberius ſich zu dem Felix gehalten hatten, und der immer nach dem Bißthum geſtrebt, wurde von der Parthei des Felix zum Biſchof ernannt. So läßt es ſich nun auch nicht beſtimmen, wer unter den beiden Mitbewerbern an den Unruhen und Gewaltthaten den meiſten Antheil hatte. Wenn auch, wo einmal unter den niedrigen Klaſſen des leidenſchaftlichen, unruhigen römiſchen Volkes etwas Gegenſtand heftigen Kampfes geworden war, Vieles geſchehen konnte, was die Häupter der beiden Partheien gern verhütet hätten, ſo ſind doch höchſt wahrſcheinlich Beide von Schuld nicht freizuſprechen. Damaſus erſcheint auch ſonſt als ein hochmüthiger Mann [1]). Biſchöfe, welche Diener des Friedens ſeyn, lieber Alles hingeben ſollten, als für ihre Ehre ſtreiten zu laſſen, ließen es geſchehen, daß ein blutiger Kampf die Frage entſcheiden ſollte, wer unter ihnen der rechtmäßige Biſchof ſey. An einem Tage wurden in jener, von dem Urſicinus beſetzten Kirche, welche durch die Parthei des Damaſus erſtürmt wurde, die Leichname von hundert ſieben und dreißig Menſchen gefunden [2]). Damaſus ſiegte endlich und Urſicinus wurde exilirt. Die Spaltung erhielt ſich aber noch länger, und auch andre auswärtige Biſchöfe wurden in dieſelbe verflochten. Um dieſe Spaltung und die aus derſelben entſtandenen Zwiſtigkeiten zu unterdrücken, erließ der Kaiſer Gratian im J. 378 oder 381 das

1) S. Basil. Caesar ep. 239 §. 2.

2) Ammian. Marcellin. L. 27. c. 3.

Geſetz, welches wir ſchon oben beiläufig angeführt haben, und wozu er durch das Geſuch eines römiſchen Concils veranlaßt worden. Durch dies Geſetz übertrug er dem römiſchen Biſchof das Recht der Entſcheidung in letzter Inſtanz über die Angelegenheiten der in dieſe Spaltung verflochtenen Biſchöfe [1]), ohne aber die Autorität der Metropoliten in den Provinzen deshalb zu ſchmälern.

Anmerkung. Die Spaltungen des Lucifer von Calaris und des Meletius von Antiochia werden wegen des genauen Zuſammenhanges, in welchem die Geſchichte derſelben mit der Geſchichte der Lehrſtreitigkeiten ſtehen, bis auf den vierten Abſchnitt verſpart.

1) Durch dieſe Spaltung war das Geſetz zunächſt veranlaßt, wenn gleich die Ausdrücke allgemein lauten.

Zusätze.

Zu S. 209. Anmerkung 1. So sagt auch Cyrill v
Jerusalem in dem Prolog zu seinem Katecheſen §. 4: „
kann ein Mann zur Taufe kommen, um seiner Frau, ei
Frau um ihrem Manne, ein Knecht um seinem Her
ein Freund um seinem Freunde zu gefallen. Und n
schließt sich der Katechet daran an, um ihn, aus welch
Triebfedern er auch dazu gekommen seyn mogte, etw
Höheres, als er suchte, in der Kirche finden zu lassen.

Zu S. 213. Gegen solche von einem falschen Eifer,
Zahl der Christen zu vermehren, beseelten Bischöfe spri
auch Chrysostomus in seiner Schrift προς τον Δη
τριον περι κατανυξεως T. VI ed. Savil. f. 145. Der H
spricht als Gebot: Ihr sollt das Heiligthum nicht
Hunden geben, und eure Perlen sollt ihr nicht vor
Säue werfen. Wir aber haben aus unvernünftiger Eit
keit und Ehrsucht auch dies Gebot umgestoßen, indem
verderbte, ungläubige Menschen, die voll des Bösen si
bevor sie uns eine genaue Probe ihrer Gesinnung gege
haben, zur Theilnahme an dem Sakramente zulassen. D
halb sind Manche von denen, welche so getauft word
bald wieder abgefallen und haben viel Böses verursacht.

Zu S. 315. Z. 7. v. u. Sokrates berichtet in seiner K
chengeschichte V, 22, daß selbst die Bischöfe in der ori
talischen Kirche durch kein Gesetz sich von ihren Frauen
trennen gezwungen seyen, viele seyen auch nach ihrer
schöflichen Ordination Väter geworden.

Verbesserungen.

S. 177. Z. 8. v. o. Note. st. comprehensum l. comprehensus.
S. 254. Z. 14. v. o. st. Aedesius l. Meropius.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt

Zweiter Band,
welcher die Kirchengeſchichte von Conſtantin d. G. bis auf Gregor d. G. enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Apoſtels Paulus:

Unſer Wiſſen iſt Stückwerk; nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe.

Zweiten Bandes zweite Abtheilung,

welche die Geſchichte des chriſtlichen Lebens, des chriſtlichen Cultus und den Anfang der Lehrgeſchichte enthält.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1829.

Meinem

treuen Jugendfreunde,

dem

Syndikus der gemeinſamen theuren Vaterſtadt,
der freien Stadt Hamburg,

dem

Hrn. Doctor Karl Sieveking,

zum Andenken

der früh geknüpften Seelenverbindung, welche ausgehend
von dem, was ewig iſt, nicht untergehen kann,

gewidmet.

Berlin, den 30ſten September 1829.

Vorwort.

Indem ich hier die zweite Abtheilung des zweiten Bandes meiner Kirchengeschichte der öffentlichen Mittheilung übergebe, glaube ich, das in den früheren Vorreden Gesagte voraussetzend, nur dies hinzusetzen zu müssen.

Zu der Leser und meiner Bequemlichkeit hielt ich es für gut, den reichen Stoff auch hier noch in zwei Abtheilungen zu vertheilen. Die Ausführung mag dies rechtfertigen.

In dem ersten Bande ließ ich auf die Geschichte der Dreieinigkeitslehre die Geschichte der christlichen Anthropologie folgen. Weil aber die Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre mit den Streitigkeiten über die beiden Naturen in Christo in dieser Periode so genau zusammenhängen, hielt ich es für besser, hier von jener Anordnung mich zu entfernen und die Geschichte der Lehre von der Person Christi unmittelbar auf die Geschichte der Dreieinigkeitslehre folgen zu lassen. Ferner hätte ich allerdings diese zweite Abtheilung mit der Geschichte der Dreieinigkeitslehre schließen können, und diese Anordnung hätte sich von manchen Seiten empfohlen; weil aber der Anfang der Geschichte der Lehre von der Person Christi in dieser Periode mit Vielem, was in der Geschichte der Dreieinigkeitslehre entwickelt werden, so genau zusammenhängt und Beides sich gegenseitig erläutert und ergänzt, so zog ich es vor, das Letztere noch mit dieser Abtheilung zu verbinden.

Das Urtheil aller unbefangenen Wahrheitsfreunde, sey es ein gutheißendes oder ein widerstreitendes, über das Ganze oder über Einzelnes, wird mir stets willkommen seyn. Das Urtheil derjenigen, welche Häupter oder Knechte der Partheien und Schulen sind, verachte ich. Ein Gräuel ist mir jegliches Papstthum, sey es ein staatskirchliches, dogmatisches, pietistisches oder philosophisches, ein orthodoxes oder ein heterodoxes. Möge der Herr seiner Kirche die Freiheit, welche Er ihr erworben, erhalten, und diejenigen, welche seine Jünger sind, keines Menschen und keines menschlichen Geistes Knechte werden lassen.

Es versteht sich von selbst, daß ich die Beurtheiler dieses Werks bitten muß, ihr Urtheil über die Anordnung der einzelnen Theile dieser Abtheilungen bis auf die Vollendung des Ganzen zurückzuhalten.

Schließlich danke ich von Herzen meinen lieben jungen Freunden, welche die Correktur dieser Abtheilung und die Abfassung des Inhaltsverzeichnisses übernommen haben, für ihre treue Sorgfalt, dem Stud. Theol. Herrn Hübner aus Helmstädt und Herrn Doctor Mayerhoff aus Ruppin. Welcher letzterer sich hoffentlich durch seine Lebensgeschichte des Reuchlin, für die ich ihm einen guten Verleger wünsche, dem Publikum bald selbst empfehlen wird.

Berlin, den 30sten September 1829.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Zweite Periode
der christlichen Kirchengeschichte.

Von dem Ende der diokletianischen Verfolgung bis zu dem römischen Bischofe Gregor dem Großen, oder vom Jahre 312 bis zum Jahre 590.

Zweite Abtheilung.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus. S. 477 — 734.

I. **Das christliche Leben. S. 477 — 592.**

1. Zustand des christlichen Lebens im Allgemeinen.

Seite

Scheinchristen. — Wahnvertrauen auf Aeußerliches. — Falsche Unterscheidung zwischen Geistlichen und Weltlichen. — Aechte Christen bleiben mehr verborgen. — Gegensatz in der Kirche selbst. — Frömmigkeit der Frauen, besonders in der Erziehung ihrer Kinder z. B. der Nonna, der Mutter Gregors von Nazianz, der Anthusa, der Mutter des Chrysostomus, der Monika, der Mutter des Augustinus. . . . . 477 — 485

2. Ascetische Lebensrichtung und das aus derselben hervorgehende Mönchsthum. S. 486 — 566.

Verhältniß des Mönchsthums zum Christenthume. — Nicht Paulus, sondern Antonius Stifter des Mönchsthums. 4

Auf welche Weise Antonius zum Mönchsthume kam. — Seine mißverstandene Selbstverläugnung und spätere Berichtigung derselben. — Seine Kämpfe und sein Einfluß. — Will kein Wunderthäter seyn. — Allgemeine Verehrung desselben. Antonius und Constantin. Antonius über den Glauben. — Apophthegmen desselben. — Seine Furcht vor Reliquienverehrung. — Verbreitung des Mönchsthums in ganz Aegypten, Syrien und Palästina durch seine Schüler. — Hilarion, Beförderer des Mönchsthums in Palästina. . . 4

Regelmäßigere Gestaltung des Mönchsthums durch Pachomius, den Stifter des Klosterlebens. — Einrichtung der Cönobien. — Regel des Pachomius. — Krankhafte Verirrungen, Seelenzerrüttung und Selbstmord unter den Mönchen. — Innere Kämpfe und schwärmerischer Hochmuth nebst dessen Folgen. — Einige Beispiele davon. 5

Secte der Euchiten. — Verschiedene Namen, unter denen diese Secte genannt wird. — Die Euchiten die ersten Bettelmönche. — Lehren derselben. — Lehre vom innern Gebete. — Folgen dieser Lehre. — Sinnlicher Mysticismus und Pantheismus. 5

Flavianus, Bischof von Antiochia (nach 381), Gegner der Euchiten. — Eustathius, nachher Bischof von Sebaste, verbreitet den ascetischen Schwärmergeist in Paphlagonien und Pontus. — Das Concil zu Gangra trifft Vorkehrungen dagegen. — Beförderung und Vortheile des Cönobitenlebens. 5

Kampf der Cönobiten mit den Resten der ältern Ascoten, genannt Sarabaïten oder (in Syrien) Remoboth. — Gutes und Schlechtes im Mönchsthume. — Vortheilhafte Seite der Anachoreten. — Ihr großer Einfluß. — Mönchsvereine bei großen Städten. — Vortheilhafte Seite des Cönobitenlebens. — Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte durch dasselbe. — Klostererziehung. — Regel des Basilius. — Gastfreundschaft der Klöster. — Schlechte Seite des Mönchsthums. — Wuth der Leidenschaften in Beurthei-

Seite

lung des Mönchsthums. — Urtheil des Synesius über daſſelbe. . . . . 527 — 542

Verſchiedene Geiſtesrichtungen entwickeln ſich aus dem Mönchsthume. — Auf der einen Seite ein warmes, inneres Chriſtenthum im Gegenſatze gegen das opus operatum z. B. bei Chryſoſtomus, Nilus; Marcians Geſpräch mit dem Mönche Avitus über das Weſen der Liebe. — Auf der andern Seite Werkheiligkeit und Selbſtpeinigung. — Beiſpiele davon. . . . . 543 — 548

Entſtehung der Styliten. — Simeon der Stylit. — Theodoret ſucht ihn zu rechtfertigen. — Beurtheilung dieſer Rechtfertigung. — Verborgener Hochmuth der Styliten. — Nilus warnende Worte an einen Styliten. . . . . 548 — 552

Das Mönchsthum im Occident — verbreitet beſonders durch Athanaſius, Hieronymus. — Auguſtins Anſicht vom Mönchsthum. — In ſeiner Schrift de opere monachorum verpflichtet er die Mönche zur Arbeit. — Johannes Caſſianus bringt die orientaliſchen Mönchsrichtungen nach dem ſüdlichen Frankreich. — Sein Buch: institutiones coenobiales. . . . . 552 — 558

Benediktus, geb. 480. — Wie er zum Mönchsthume gelangt. — Stiftet das Kloſter Monte Caſſino. — Benediktinerregel. — Ihr Geiſt. — Beſonnene Schonung derſelben. . . . . 558 — 566

3. Die verſchiedenen religiöſen Geiſtesrichtungen im Verhältniſſe zum Mönchsthume und zur Ascetik. S. 566 — 592.

Ueberſchätzung des Mönchsthums, und daraus folgend die Unterſcheidung zwiſchen Weltchriſtenthum und Mönchsthum. — Uebertriebene Feinde des Mönchsthums. — Weltleute gegen das Mönchsthum. — Geſetz des Kaiſers Valens 365. . . 566 — 570

Gemäßigtere Richtung in Beurtheilung des Mönchsthums. — Chryſoſtomus freie Beurtheilung deſſelben. — Jovinian, freimüthiger Bekämpfer der Ascetik im Abendlande. — Princip, von dem er ausging. — Jovinian über die Ehe und über das Faſten, — über die Ueberſchätzung des Märtyrerthums. — Bekämpft äußerliche Werke und dringt auf Glauben; — verfällt aber in den entgegengeſetzten Irrthum; — hebt zu ſehr die Einheit des göttlichen Lebens in allen Gläubigen hervor und verwirft alle Entwickelungsſtufen der

Seit

christlichen Vollkommenheit. — Jovinians Begriff von der Kirche. . . . . 570 —

Jovinians Grundsätze finden Eingang unter Mönchen und Laien. — Siricius, Bischof von Rom, verdammt ihn auf einer Synode (390). — Ambrosius von Mailand bestätigt durch einen Synodalbeschluß diese Verdammung. — Weitere Verbreitung der Grundsätze des Jovinian durch Sarmatio und Barbatianus. — Hieronymus, leidenschaftlicher Gegner Jovinians. — Augustin im Verhältniß zu Jovinian. — Vigilantius auch Gegner des Mönchsthums. 587 —

II. Der christliche Cultus. S. 592—7

a. Verhältniß des christlichen Cultus zum Ganzen des christlichen Lebens. S. 592—603.

Der Cultus nicht an Zeit und Ort gebunden. — Ausspruch des Chrysostomus und Augustinus darüber. — Das Gebet soll zu jeder Zeit und an jedem Orte seyn. — Allgemeines Bibellesen. — Gegensatz gegen dasselbe nicht von den Geistlichen, sondern von den verderbten, irdischgesinnten Laien zuerst ausgehend. — Augustins und Chrysostomus Ansicht über allgemeines Bibellesen. — Zwei Hindernisse stehen dem allgemeinen Bibellesen entgegen, Mangel an Kenntniß im Lesen, und der hohe Preis der Handschriften. 592 —

b. Verhältniß des Cultus zur Kunst. Kirchengebäude, ihr Schmuck, Bilder. Seite 603 — 631.

Kunst im Cultus. — Kirchengebäude. — Unterschied zwischen Kirchengebäude und Kirche. — Zeno von Verona über Kirchen. — Gestalt der Kirchen. — Einweihung derselben. — Richtung zum Aeußerlichen. . . . . 603 —

Ausschmückung der Kirchen durch Bilder, besonders durch Kreuzeszeichen. — Allgemeiner Gebrauch des Letzteren. — Abbildungen menschlicher Gestalten in religiöser Beziehung. — Christusbilder. — Bilder auf Kleidern. . . . . 610 —

Gegner der Bilder. — Eusebius von Cäsarea an Constantia gegen Christusbilder. — Asterius von Amasea und Chrysostomus Ansichten über Bilder. — Augustin und Nilus

Seite

über Bilder. — Epiphanius, Bischof von Salamis, heftiger Gegner der Bilder. — Sein Verfahren in einer Kirche bei Jerusalem. — Gefahr der Bilderverehrung. — Bilderverehrung in der griechischen Kirche. — Leontius von Neapolis über den Gebrauch der Bilder gegen die Juden. — Xenajas, Bischof von Hierapolis in Syrien gegen Bilder. . . . . 616 — 631

c. Gottesdienstliche Versammlungszeiten und Feste. S. 631 — 675.

Jeder Tag ein Festtag. — Chrysostomus darüber. — Wöchentliche Fest- und Fasttage. — Dies stationum. Freitag. . . . . 631 — 635

Sabbathsfeier. — Verordnung des Concils zu Laodicea darüber. — Verschiedener Gebrauch der orientalischen und occidentalischen Kirche in Hinsicht des Fastens am Sabbathe. — Streit darüber, ob der Sabbath ein Fasttag. — Innocentius, Bischofs von Rom, Entscheidung über diese Frage an den spanischen Bischof Decentius. . . . 635 — 640

Sonntagsfeier. — Schauspiel am Sonntage. — Staatsgesetze dagegen. . . . . 640 — 642

Jahresfeste. — Passahfeier. — Zeit derselben. — Bestimmungen des Concils zu Nicäa darüber. — Quartodecimani. — Quadragesimalfasten. — Zweck derselben. — Ihre Würkung. — Veränderungen durch sie im Stadtleben. — Heuchlerisches Fasten. — Benutzung der Fasten in Predigten. — Große Woche. — Der große Sabbath (το μεγα σαββατον). — Octava infantium. Pfingstfest. . . . . 642 — 655

Epiphanienfest, ein altes Hauptfest der orientalischen Kirche. — Erste Spur der Verbreitung desselben im Occidente bei Ammianus Marcellinus (360). — Veränderte Auffassung dieses Festes im Abendlande. . . . . 655 — 658

Weihnachtsfest. — Ursprung desselb. im Abendlande. — Allgemein gefeiert in der römischen Kirche unter Liberius nach der Mitte des vierten Jahrhunderts. — Verbreitung dieses Festes im Morgenlande. — Chrysostomus Predigt an diesem Tage. — Seine Gründe für die richtige Zeitbestimmung dieses Festes. — Verbindung des Weihnachts- mit dem Epiphanienfeste in den Kirchen zu Jerusalem und Alexandria. — Versuch, die Uebertragung der Feier des Geburtstages

Se

Christi auf den fünf und zwanzigsten December aus heidnischen Festen (z. B. Saturnalia, Sigillaria, dies natalis invicti solis) zu erklären. — Beurtheilung desselben . . . . . 658 -

Neujahrsfeier, entstanden aus einer Umbildung der heidnischen Feier der Calendae Januariae in eine christliche, indem man, ohne sich an das Heidnische in der Religion anzuschließen, den bürgerlichen Jahresanfang in christlichem Sinne auffaßte. — Anfang des kirchlichen Jahres von Ostern oder Weihnachten. — Buß- und Fasttag. . . 671 -

d. Von den einzelnen Handlungen des christlichen Cultus. S. 675 — 734.

Vorlesen der heiligen Schrift. — Predigt. — Einmischung des Theatralischen, z. B. das Beifallklatschen. — Schnellschreiber. — Kirchengesang. — Kirchenlieder. — Theatralischer Kirchengesang. — Hieronymus dagegen. . . . . 675 -

Verwaltung der Sakramente. . . . . 682 -

Kindertaufe, noch nicht allgemein eingeführt in der griechischen Kirche. — Späte Taufe aus Verwechslung der Wiedergeburt und des äußerlichen Taufakts; — oft erst in Todesgefahr. — Vortheil und Nachtheil der späten Taufe. . . . . 682 -

Katechumenen. — Classen derselben. — Ἀκροαται, auditores. — Ob die ἐξωθουμενοι eine Classe der Katechumenen? — Γονυκλινοντες, genuflectentes. — Liturgie derselben. — Φωτιζομενοι, competentes. . . . . 686 -

Symbolische Gebräuche bei der Aufnahme. — Das Anhauchen (ἐμφυσαν, insufflare). — Austheilung des geweiheten Salzes. — Zwiefache Salbung (χρισμα). — Firmelung. — Symbolische Gebräuche nach der Taufe. — Taufzeiten. . . . 690 -

Zwei Abschnitte des Gottesdienstes, entsprechend den beiden Bestandtheilen der kirchlichen Versammlungen, der Katechumenen und der gläubigen Getauften. — Energumenen (ἐνεργουμενοι). — Missa fidelium et missa catechumenorum. . . . . 693 -

Agapen. — Abendmahl. — Abendmahlsliturgie. — Consecration des Abendmahls. — Ueber das Niederknieen beim Abendmahl. — Oeftere und seltnere Communion. — Augustins, Hieronymus und Chrysostomus Ansichten darüber. — Häusliche Communion. — Genuß unter einer Gestalt. — Opferidee. — Bei der Commu-

Seite

nion Fürbitten für die Verstorbenen. — Augustins geistige Opferidee. . . . . 696 — 712

Heiligenverehrung. — Fest zum Andenken des Petrus und Paulus. — Stephansfest. — Reliquien. — Wunderwürkungen derselben. — Uebertriebene Heiligenverehrung. — Christliche parentalia. — Opposition dagegen. — Vergeistigte Heiligenverehrung z. B. bei Augustin, Chrysostomus und Theodoret. — Streitende Elemente in derselben. . . . . 712 — 721

Gegner der Heiligenverehrung. — Vigilantius zu Barcelona. — Hieronymus, eifriger Vertheidiger der Heiligenverehrung. — Beider Streit mit einander. . . . . 721 — 726

Verehrung der Maria. — Kollyridianerinnen (κολλυριδιανίδες) in Arabien. — Gegner dieser Verehrung, der Laie Helvidius zu Rom. — Sein Streit mit Hieronymus. . . . . 726 — 729

Wallfahrten, — besonders nach Palästina und Arabien. — Chrysostomus darüber. — Gegner der übertriebenen Werthschätzung dieser Wallfahrten, Hieronymus, Hilarion, Gregor von Nyssa. — Aërius; — sein Streit mit Eustathius. — Aërianer. . . . . 729 — 734

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre. S. 734 — 935.

1. Allgemeine, einleitende Bemerkungen. S. 734—767.

Seite

Gegensätze in der Auffassung der einzelnen christlichen Lehren. — Kampf derselben. — Beschränkende Einförmigkeit. — Trübender Einfluß weltlicher Macht auf die Lehrstreitigkeiten. — Griechische und lateinische Richtung des dogmatischen Geistes. — Differenz in der Richtung der Lehrstreitigkeiten. — Gregors von Nazianz Ansicht über das dogmatisch Wichtigste. — Spekulative

Sei

Richtung der orientaliſchen, und praktiſche Richtung der occidentaliſchen Kirche. — Nachwürkungen der origeniſtiſchen Schule. — Kampf des Platonismus und Begriffsdogmatismus. — Theurgiſches Syſtem des Syneſius und Pſeudodionyſius. — Exegetiſche Richtung der antiocheniſchen Schule. — Allegoriſirende und grammatiſche Bibelauslegung. — Verſchiedenheit der alexandriniſchen und antiocheniſchen Schule in der Auffaſſung des Inſpirationsbegriffs. — Gegenſatz beider Schulen. . . . . 734 -

Auguſtin, der größte und bedeutendſte Kirchenlehrer der occidentaliſchen Kirche. — Sein Entwickelungsgang; — als Kind trefflich erzogen von ſeiner frommen Mutter Monika; — als Jüngling ein Weltmenſch, an Zerſtreuungen und Vergnügungen hingegeben; — dann Manichäer, — Platoniker, — und endlich aus praktiſchem Bedürfniſſe ein Chriſt. — Zuſtand ſeiner religiöſen Anſichten in dieſen verſchiedenen Lebensperioden. — Einfluß der platoniſchen Philoſophie auf ſeine Dogmatik, z. B. in ſeiner anfänglichen Anſicht über Verhältniß der δοξα zur ἐπιστημη. — Nachher ſein Grundſatz fides praecedit intellectum. — Mangel an Kritik bei ihm. . . . . 753 -

2. Die Gegenſätze in der Auffaſſungs- und Behandlungsweiſe der einzelnen Hauptlehren d. Chriſtenthums. S. 767—925.

a. Die Theologie im engeren Sinne des Wortes oder die chriſtliche Gotteslehre. Seite 767—904.

Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre. — Verſchiedene Syſteme von der Trias, das der abendländiſchen Kirche, und das orientaliſche Emanations- und Subordinationsſyſtem. — Arius, Schüler des Presbyter Lucianus zu Antiochia. — Seine Lehre vom Anfang des Daſeyns des λογος. — Der λογος ein Geſchöpf Gottes. — Chriſti Herrlichkeit ein Lohn für ſeine Tugend. . 767 -

Perſon und Amt des Arius. — Anfang des arianiſchen Streits. — Arius entſetzt. — Alexander und Arius bilden ſich Partheien. — Vermittelnde Unterhandlungen der Biſchöfe Euſebius von Nicomedien und des Euſebius von Cäſarea. — Dogmatiſcher Standpunkt des letztern Euſebius. — Dogmatiſche Mäßigung deſſelben. — Sein

Seite

— Sein ungerechtes Urtheil über die Wichtigkeit der Streitpunkte. — Sein vermittelnder Versuch — wird von Arius angenommen, von Alexander verworfen. — Constantins Vermittelungsversuch. — Sein Brief nach Alexandria. . . . 779 — 792

Allgemeines Concil zu Nicäa im Jahr 325. — Kritik der Berichte von demselben. — Verschiedene Partheien des Concils; — die herrschende die der Semiarianer. — Eusebius tritt als Friedensvermittler auf. — Glaubensbekenntniß des Eusebius. — Verschiedene Urtheile über dasselbe. — Kritik der verschiedenen Berichte darüber. — Die Parthei Alexanders verlangt Zusätze zu jenem Symbole. — Constantin selbst empfiehlt das Homousion. — Nicänisches Symbol. — In welchem Sinne Eusebius dasselbe annahm. — Sein Pastoralschreiben darüber. — Die Meisten folgen seinem Beispiele. — Verfolgungen gegen Arius und seine Parthei. . . . . 792 — 806.

Seine neuen Streitigkeiten. — Constantin ändert seine Denkart. — Arius wird begnadigt. — Constantin will Kirchenfrieden. — Athanasius, Bischof von Alexandria. — Wichtigkeit des Homousion für ihn. — Wichtigkeit der Streitpunkte für ihn. — Widersetzt sich der Aufnahme des Arius. — Beschuldigungen gegen Athanasius; — machen Eindruck auf Constantin. — Athanasius vor der Synode zu Tyrus im J. 335. — Apellirt von derselben an den Kaiser. — Wird nach Trier verbannt. . . . . 806 — 819

Zweites Glaubensbekenntniß des Arius. — Von welcher Art dasselbe war. — Constantin mit demselben zufrieden. — Plötzlicher Tod des Arius. — Triumpf seiner Feinde. — Folgen seines Todes. 819 — 826

Constantius v. J. 337. — Dogmatisirsucht an seinem Hofe. — Rückkehr des Athanasius nach Alexandria. — Neue Machinationen gegen ihn. — Bischof Julius von Rom für ihn. — Gregorius, aufgedrungener Bischof zu Alexandria. — Die abendländische Kirche nimmt sich des Athanasius an. — Streit der Occidentalen und Orientalen. — Versammlungen zu Antiochia im Jahre 341 und 345. — Differenzpunkte. — Synoden zu Sardika und Philippopolis. — Kein neues Symbol zu Sardika. — Constantius umgestimmt. — Ob aus Furcht vor seinem Bruder Constans? — Rückkehr des Athanasius nach Alexandria im Jahre 349. . . . . 826 — 839

Ermordung des Conſtans. — Folgen derſelben. Marcellus von Ancyra und Photinus. — Lehre des Marcellus. — Wird des Sabellianismus verdächtig. — Verdammung des Marcellus und Photinus auf der Synode zu Sirmium (351). — Synoden zu Arles und Mailand im J. 355. — Die Wahrheit findet, im Gegenſatze gegen jene Willkühr der Hofparthei, warme Vertheidiger an Euſebius und Vercelli, Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers. — Der Letztere zeichnet ſich durch Tiefſinn und Geiſtesfreiheit unter den Dogmatikern der abendländiſchen Kirche aus, — ſein beſonnenes freimüthiges Schreiben an den Conſtantius unterſcheidet ſich auffallend von dem leidenſchaftlichen des Lucifer von Cagliari. — Liberius und Hoſius werden, wie die übrigen Freunde des Athanaſius, exilirt. — Angriff auf ihn ſelbſt — er entkommt den in ſeine Kirche eindringenden Soldaten. — Der leidenſchaftliche Cappadocier Georgius mit bewaffneter Macht der alexandriniſchen Gemeinde aufgedrungen. — Athanaſius muß ſich unter die egyptiſchen Mönche zurückziehen, im J. 356. 839

Spaltungen unter den Gegnern des Athanaſius. — Strenger Arianismus durch Aëtius und deſſen Schüler Eunomius. — Des Letzteren Lehre von der Begreiflichkeit der göttlichen Dinge, und ſein Streit mit dem Gregor von Nyſſa darüber. — Eunomius will kein Neuerer ſeyn — ſeine anthropopathiſche Vorſtellungsweiſe. — Lehre von dem Sohne Gottes als Geſchöpf. — Antiocheniſche Kirche, der Sammelplatz der von dem Aëtius und dem Eunomius ſchroffer ausgeſprochnen arianiſchen Lehre. — Heftige Oppoſition der Semiarianer dagegen. 853

Kunſtgriffe der arianiſchen Hofbiſchöfe Urſacius und Valens, — um die Differenz zwiſchen der eunomianiſchen und ſemianianiſchen Parthei zu verdecken und vielleicht allmählig alle jener Parthei entgegenſtehenden Lehrbeſtimmungen zu verbannen. — Deshalb zu Sirmium, im J. 357, der Gebrauch des nicht ſchriftmäßigen Worts ουσια verworfen. — Hoſius muß durch ſeine Unterzeichnung dieſes Bekenntniſſes demſelben Gewicht verſchaffen. — Liberius verläugnet, um in ſein Bisthum zurückzukehren, ſeine Ueberzeugung, — unterſchreibt ein von jener Hofparthei aufgeſetztes Glaubensſymbol. — Oppoſition der ſemianianiſchen Parthei auf dem Concile zu

Seite

Ancyra im J. 358, — besonders durch Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea in Phrygien. — Der Kaiser Constantius beabsichtigt deshalb ein allgemeines Concil. — Die strengen Arianer fürchten auf solchem eine Vereinigung der Nicäner und Semiarianer — setzen es durch, daß statt eines, zwei Concilien zu Seleucia in Isaurien und zu Ariminum (Rimini) in Italien gehalten werden sollen. — Verhandlungen über das den Concilien vorzulegende Symbol. — Auf den im J. 359 versammelten Concilien siegen die Ränke der Hofbischöfe Ursacius und Valens. — Ihr Symbol wird auf einem Concile zu Constantinopel im J. 360 bestätigt. — Absetzung und Exil wird den sich nicht fügenden Bischöfen angedroht. — Den eifernden Aëtius kann selbst sein Freund Eudoxius, Bischof von Constantinopel, vor dem Kaiser nicht schützen, der diejenigen, welche die eunomianische Lehre offen vortragen, haßt. — Deshalb muß auch Eunomius fliehen und wird Haupt der sich nach ihm nennenden Parthei . . . . . 861 — 872

Die erzwungene Union wird Ursache vieler Verwirrung. — Mit Constantius Tod nimmt Alles eine neue Wendung. — Julian giebt als heidnischer Kaiser allen Partheien gleiche Freiheit. — die Homousianer ziehen aus dieser Freiheit den meisten Vortheil. — Dazu würken viel die Besonnenheit und Mäßigung einiger Bischöfe dieser Parthei, besonders des Athanasius. — Geist christlicher Liebe auf dem Concile zu Alexandria im J. 362. — Doch durch Mangel an Unpartheilichkeit wird der Keim einer lange dauernden wichtigen Spaltung, der Meletianischen zu Antiochia genährt. . . . . 873 — 876

Ursprung der Meletianischen Spaltung. — Eustathius von Antiochia (330) durch die antinicänische Parthei entsetzt. — Seine Anhänger bilden eine abgesonderte Kirchenparthei. — Der Arianer Eudoxius legt im J. 360 das antiochenische Bisthum nieder. — Nach langem Streite Meletius, bisher Bischof von Sebastä in Armenien, zu seinem Nachfolger gewählt. — In ihrer Erwartung über ihn getäuscht, entsetzen und exiliren ihn die Arianer. — Auch die Eustathianer erkennen ihn nicht an, sondern bleiben eine abgesonderte Parthei unter dem Presbyter Paulinus. — Lucifer von Cagliari nach Antiochia gesandt, um den Streit zu schlichten, — giebt dem Streite neues

Seite

Feuer, — ordinirt den Paulinus zum Bischofe und legt dadurch den Grund zu einer Spaltung von bedeutenden Folgen, — denn die abendländische und alexandrinische Kirche erklären sich für Paulinus, die orientalische Kirche größtentheils für Meletius. (Beilegung dieser Spaltung s. S. 888.) . . . . . 876 — 879

Lucifer selbst stiftet eine besondere Spaltung. — Die Parthei der Luciferitaner betrachtet sich als eine allein reine Kirche. 879

Des Jovianus Grundsatz, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche mit seiner politischen Macht nicht zu mischen. — Demselben Grundsatze folgt Valentinianus; — aber nicht so Valens im Oriente, der als eifriger Arianer die anders Gesinnten verfolgt. — Gegengewicht angesehener Bischöfe, wie des Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz. Athanasius. . . . . 879 — 883

Sieg der nicänischen Parthei unter Theodosius dem Großen. — Würksamkeit des Gregor v. Naz. in Constantinopel. — Art seiner Polemik. — Seine Einführung in die Hauptkirche. — Der arianische Bischof Demophilus weicht aus den Kirchen von Constantinopel. — Gregor von Meletius zum Bischofe von Constantinopel geweiht. — Seine Abdankung. . . . . 883 — 890

Allgemeines Concil zu Constantinopel i. J. 381. Das Glaubenssymbol dieser Synode wenig anders als das Nicänische. — Zusatz in der Lehre vom heiligen Geiste. — Entwickelung dieser Lehre. — Dessen frühere Unbestimmtheit (Lactantius — Hilarius). — Verschiedene Auffassungen (Eunomius — Athanasius). — Lehrbestimmungen des allgemeinen Concils zu Constantinopel. . 890 — 896

Keim der Differenz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche in der Bestimmung vom Ausgehen des heiligen Geistes. — Augustins Einfluß auf dieselbe. — Erste Spuren des Gegensatzes. — Theodor von Mopsuestia und Theodoret. — Bei Reccareds Uebertritt zur nicänischen Lehre zuerst die abendländische Auffassungsweise, in dem Zusatze filioque, zu dem nicänisch constantinopolitanischen Symbole, aufgenommen. — Auf dem Concile zu Toledo im J. 589 das Symbol so vermehrt vorgetragen. — Die Verdammung über die Gegner dieser Lehre ausgesprochen; nur in der Opposition gegen die Arianer. . . . . 896 — 901

Seite

Theilnahme der abendländischen Kirche an den arianischen Streitigkeiten. — Die antinicänische Lehre hat hier nur wenig Vertheidiger — der angesehenste unter ihnen Auxentius, Bischof von Mailand im J. 374. — Ambrosius, vorher Consularis über die Provinzen Ligurien und Aemilien, wird sein Nachfolger. — Seine Thatkraft und Festigkeit. — Arianismus unter den Vandalen. — Verfolgung gegen die Anhänger der nicänischen Lehre unter ihren Königen Geiserich und Hunnerich. . . . . 901 — 903

Folgen der neuen nicänischen Gestaltung der Dreieinigkeitslehre, welche endlich über das ältere Subordinationssystem siegt. . . . . 903 — 904

b. Die Lehre von der Person Christi. Seite 904 — 925.

Die Arianer erkennen keine menschliche Seele in Christo an. — Arius und Eunomius erneuern die ältere Kirchenl. von der Menschheit Christi. — Wiederholung des ältern Sabellianismus und Samosatenianismus in den Lehren des Marcellus von Ancyra und Photinus. — Marcellus Lehre von der menschlichen Persönlichkeit Christi, — des Photinus darüber. . . 904 — 909

Im Gegensatze gegen diese beiden Richtungen, der arianischen und der photinianischen, bildet sich eine zwiefache Richtung der Polemik. — Streben von der einen Seite, die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi, und von der andern, die wahre persönliche Vereinigung beider Naturen zu behaupten. — Athanasius, Basilius und Gregor von Nazianz bemühen sich die Glaubenseintracht zu erhalten und die aufkeimenden Spaltungen zu unterdrücken. — Großer Einfluß der beiden Gregore auf die Entwickelung dieser Lehre. — Bei Gregor von Nyssa treten die Grundsätze der origenistischen Glaubenslehre schärfer hervor als beim Gregor von Nazianz, — lehrt eine Allgegenwart der verherrlichten Menschheit Christi. . . 909 — 912

Im Gegensatze gegen diese aus der origenistischen Theologie abgeleitete Lehre steht das System des jüngern Apollinaris aus Laodicea in Syrien. — Sein Streben die ursprüngliche Lehre von der Verbindung des Logos bloß mit einem menschlichen Körper, wieder festzustellen. — Dreifache Theilung der menschlichen Natur: ψυχη λογικη,

Seite

ψυχη ἀλογος und σωμα. — Die Stelle jener erſten erſetzt bei Chriſtus der Logos. . . . . 912 — 922

Anthitheſe gegen dieſe Lehre durch Einzelne, — Athanaſius und Gregor von Nazianz, — durch abendländiſche Concilien ſeit 376. — Zweites allgemeines Concil zu Conſtantinopel. — Noch keine neue Beſtimmungen über die Lehre der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto. . . 922 — 925

Verbeſſerungen.

In der erſten Abtheilung dieſes Bandes:

S. 92. Z. 7. v. u. l. verachtet ſtatt verehrt.
– 201. Anmerk. l. l. ἐυσιος ſt. ἐυσεος.
– 381. — 5. v. u. l. poenitentes ſt. Catechumenen.

In der zweiten Abtheilung:

S. 498. Z. 14. v. o. l. 352 ſt. 325.
– 646. — 6. v. u. l. τισσαρακοστη, ſt. τισσιρακοστη.
– 647. — 14. v. u. l. τισσαρακοντα, ſt. τισσιρακοντα.
– 649. — 3. v. u. l. T. IV., ſt. T. I.
– 606. — 4. v. u. l. lib. I. tract. XIV.
– 650. — 2. v. u. l. 209. §. 3. und 208. §. 1., ſt. 209. §. 1.
– 666. — 9. v. u. l. S. 26. c. 4., ſt. 3.
– 668. — 4. v. u. l. 21. c. 6., ſt. 22. c. 5.

Dritter Abſchnitt.

Das chriſtliche Leben und der chriſtliche Cultus.

I. Das chriſtliche Leben.

1. Zuſtand des chriſtlichen Lebens im Allgemeinen.

Aus den von uns in den vorhergehenden Abſchnitten bemerkten Veränderungen der kirchlichen Verhältniſſe läßt ſich nun von ſelbſt die neue Geſtalt ableiten, welche auch das Ganze des chriſtlichen Lebens in dieſer Periode gewann. Durch die große Menge derjenigen, welche aus äußerlichen Rückſichten ohne inneren Beruf der chriſtlichen Kirche ſich angeſchloſſen hatten, mußte natürlich alles Verderben der Heidenwelt in dieſelbe übergehn. Heidniſches Laſter, heidniſcher Wahn, heidniſcher Aberglaube bedeckten ſich oft nur mit chriſtlichem Schein und Namen, und wurden dadurch im chriſtlichen Leben deſto verderblicher. Solche, welche, ohne lebendige Theilnahme an den Angelegenheiten der Religion, halb im Heidenthum, halb in einem äußerlichen Scheinchriſtenthum dahin lebten, Solche waren es, deren Schaaren an den Feſttagen der Chriſten die Kirchen, und an den Feſttagen der Heiden die Theater erfüllten [1]), oder Solche, welche Chriſten zu ſeyn glaubten, wenn ſie nur ein- oder

[1]) Augustin. de catechizandis rudib. §. 48. Illae turbae implent ecclesias per dies festos Christianorum, quae implent theatra per dies solennes paganorum.

zweimal jährlich in die Kirche gingen [1]), während sie sich ohne Gedanken des höheren Lebens allem irdischen Treiben und allen ihren Lüsten hingaben. Es gab Viele, besonders in den großen Städten des Orients, welche, obgleich sie keine Heiden mehr waren und obgleich sie im allgemeinsten Sinne des Wortes Gläubige genannt wurden, doch in dem größten Theile ihres Lebens oder bis an ihren Tod von der Gemeinschaft der Kirche fern blieben; denn erst dann nahmen sie zur Taufe ihre Zuflucht, wenn sie durch die wirkliche oder vermeinte Todesnähe gemahnt wurden, in tödtlichen Krankheitszufällen, bei Erdbeben oder in plötzlicher Kriegsnoth. Andere, welche die Taufe schon empfangen hatten, meinten doch fromm genug zu seyn, wenn sie an allen Hauptfesten die Kirche besuchten, was Chrysostomus daher als eine Sache der Gewohnheit darstellt, welche für das innere Leben gar keine Bedeutung habe, Gewohnheit, nicht Frömmigkeit [2]).

Je größer die Zahl der Scheinchristen war, desto verderblicher mußte Alles das werden, was sie in diesem Scheinchristenthum sicher machte, was sie in dem Wahne bestärkte, als ob sie in ihrem sündhaften Zustande so fortleben, und doch des Heils theilhaftig werden könnten, wie so manche Verfälschungen des Reinchristlichen, von denen wir schon in der vorigen Periode gesprochen haben, die falschen Vorstellungen von dem, was Glauben ist, die Verwechselung des Inneren und des Aeußerlichen, das Vertrauen auf die äußerlichen Dinge in der Religion, welches eben darin seinen

1) ἅπαξ ἢ δευτερον μολις του παντος ἐνιαυτου. Chrysostom. in baptism. Christi T. V. f. 523 Savil.

2) συνηθειας ἐςιν, ὀυκ ἐυλαβειας. In Annam H. V. T. V. f. 73.

Grund hatte, daß man deſſen, was zum Glauben und zum Leben des Glaubens gehört, nicht eingedenk war, und daß man die göttlichen Dinge, welche der Glaube ergreift, mit den äußerlichen irdiſchen Dingen, welche Zeichen derſelben ſeyn ſollten, verwechſelt hatte. Um hier Alles zuſammen zu nehmen, was nachher an ſeinem Orte weiter erörtert werden muß, ſo zeigt ſich dieſes in dem Wahne, daß wie man auch gelebt haben möge, man doch durch das Amulett der äußerlichen Taufe ſicher ſeyn könne, von den göttlichen Strafen gerettet zu werden, und in die Gemeinde der Seligen übergehn, welches falſche Vertrauen auf die magiſche Reinigungs- und Sühnungskraft der Taufe Viele verleitete, in der Hoffnung dieſes letzten Rettungsmittels ſich ihren Lüſten bis zur Mahnung an die letzte Stunde hinzugeben: der Wahn von dem heiligenden Einfluſſe der Communion, wenn man auch an den Hauptfeſttagen ohne gehörige Vorbereitung an derſelben Theil nahm, der Wahn von dem Werthe des bloßen äußerlichen Kirchenbeſuchs, der Wallfahrten nach gewiſſen durch das Andenken der Religion geheiligten Orten, von der Verdienſtlichkeit der Schenkungen an Kirchen, des Almoſengebens beſonders an Geiſtliche, Mönche, wenn auch von unrecht erworbenem Gute und ohne Rückſicht darauf, ob die Gabe aus der rechten Geſinnung der Liebe hervorgehe. Statt das Kreuz im Herzen zu tragen, vertraute man auf die magiſche Kraft des äußerlichen Kreuzeszeichens. Statt die Lehren des Evangeliums mit Ernſt im Leben zu üben, betrachtete man das Evangelienbuch, das man um den Hals wickelte, als ein Amulett [1]).

1) Hieronymus, nachdem er von den Phariſäern geſprochen:

Von verderblichem Einfluſſe waren die Lehrſtreitigk
ten, inſofern ſie mit blindem Eifer betrieben wurden, in
fern die Häupter der ſtreitenden Partheien dem Intere
einer theoretiſchen Formelnrechtgläubigkeit alles Andere a
opferten, inſofern die Aufmerkſamkeit von dem Weſen u
von den Forderungen des praktiſchen Chriſtenthums dade
immer abgezogen wurde. Verderblich würkte auch die i
mer mehr um ſich greifende unevangeliſche Vorſtellung v
einem beſondern äußerlichen an Eine Kaſte geknüpften Pr
ſterthum, und die immer weiter gehende Verdunkelung u
Unterdrückung der urſprünglichen Idee von dem allgemein
geiſtigen Prieſterthum aller Chriſten. Was Angelegenh
aller Chriſten und Anforderung an alle Chriſten als gei
lich geſinnte Menſchen ſeyn ſollte, das ſchränkte man e
Geiſtliche und Mönche ein, und wer zu ernſterem Leben
wandel ermahnt wurde, hatte die Entſchuldigung immer b
reit: ich bin nur ein Weltmenſch, und die Weltmenſchen kö
nen ja auch, wenn ſie nur glauben, wenn ſie in der G
meinſchaft der Kirche bleiben, und kein zu laſterhaftes Leb
führen, ſelig werden, obgleich ſie zu keiner ſo hohen Stu
wie jene Heiligen gelangen; ich bin kein von der Welt z
rückgezogener, keiner von den Geiſtlichen oder Mönchen, d
welche allein ſo hohe Forderungen gemacht werden können

Aber freilich darf man aus der großen Maſſe der M

---

hacc in corde portanda sunt, non in corpore. Hoc ap
nos superstitiosae mulierculae in parvulis Evangeliis et
crueis ligno et istiusmodi rebus usque hodie factitant.
c. 23. Matth. L. IV. ed. Martianay IV. fol. 109. Chryso
ad pop. Antiochen. H. 19. §. 4. T. II. ed. Montfaucon f. 19
αἱ γυναικες και τα μικρα παιδια ἀντι φυλακης μεγαλ
ἐναγγελια ἐξαρτωσι του τραχηλου.

menschriften nicht auf die Beschaffenheit der ganzen Kirche schließen. So manche einzelne Kirchenlehrer, welche vom Geiste des Evangeliums wahrhaft durchdrungen waren, und mit großem Eifer für dasselbe würkten, können von demjenigen zeugen, was in der Kirche vorhanden seyn mußte; denn ohne den christlichen Geist, der auf ihre Bildung eingewürkt hatte, hätten sie ja nicht zu dem, was sie wurden, werden können. So auch drückte sich in vielen Erscheinungen des Mönchsthums bei allen Verirrungen doch ein warmer christlicher Geist aus, der von der Kirche ausgehn mußte.

Natürlich war es aber, daß das Böse, welches den Schein des Christenthums angenommen, in dem öffentlichen Leben mehr hervortrat, daher es dem oberflächlichen Blicke mehr auffällt, während daß das Aechtchristliche mehr im Verborgenen blieb, und weniger Aufsehn machte, wo nicht der Gegensatz, wie in manchen Erscheinungen dieser Periode, durch den Kampf das verborgene Leben des Christenthums heller hervorleuchten ließ. Mit Recht sagt Augustin gegen diejenigen, welche nur das auf der Oberfläche schwimmende Böse sehn wollten: „Betrachte die Oelkrüge etwas sorgfältiger, sieh nicht allein auf das, was auf der Oberfläche fließt, wenn du nur suchst, wirst du etwas finden [1]."

Aehnlich war jetzt das Verhältniß des lebendigen Christenthums zu dem Scheinchristenthum dem Verhältnisse, in welchem in der vorigen Periode das Christenthum derjenigen, welchen es mit ihrer Religion Ernst war, zu dem im Leben vorherrschenden Heidenthum gestanden. Auf

1) Enarrat. ψ. 80. §. 1.

ähnliche Weiſe, wie früherhin das Leben der ächten Chriſten gegen das Leben der Heidenwelt einen ſcharfen Gegenſatz gebildet hatte, ſtrahlte jetzt das Leben derjenigen, welche nicht bloß dem äußerlichen Bekenntniſſe, ſondern auch ihrer Geſinnung nach Chriſten waren, im Gegenſatze gegen das den Lüſten hingegebene Leben der gewöhnlichen Namenchriſten hervor. Dieſe Letzteren betrachteten jetzt diejenigen, welchen das Chriſtenthum ernſtere Angelegenheit war, und die es nicht bloß in Formenorthodoxie und Ceremoniendienſt ſetzten, ganz ähnlich, wie früherhin die Chriſten von den Heiden waren betrachtet worden. Auch ihnen wurde das zu fromm ſeyn wollen von den gewöhnlichen Namenchriſten zum Vorwurf gemacht, wie es vorher den Chriſten überhaupt von den Heiden zum Vorwurf gemacht worden. So ſagt Auguſtin aus dem Leben der Zeit heraus: „Wie wer unter den Heiden ein Chriſt ſeyn will, von den Heiden rauhe Worte hört; ſo wird, wer unter den Chriſten gewiſſenhafter und beſſer ſeyn will, von den Chriſten ſelbſt Schmähungen hören. Wer unter den Trunkenbolden nüchtern, unter den Unzüchtigen keuſch leben, unter denen, welche die Aſtrologen um Rath fragen, Gott aufrichtig verehren, wer unter denen, welche den poſſenhaften Schauſpielen nachgehn, nur zur Kirche gehn will, der wird von den Chriſten ſelbſt rauhe Worte hören, wenn ſie zu ihm ſagen: du biſt wohl ein großer, ein gerechter Mann, du biſt ein Elias, du biſt ein Petrus, du biſt wohl vom Himmel gekommen [1]).“ Und in einer andern Stelle [2]): „Sobald Einer anfängt Gott zu

1) In ℣. 90. T. I. §. 4.

2) In ℣. 48. T. II. §. 4.

leben, die Welt zu verachten, empfangene Beleidigungen nicht zu rächen, hienieden nicht Reichthum, nicht irdiſches Glück zu ſuchen, Alles zu verachten, an Gott allein zu denken, den Weg Chriſti treu zu wandeln; ſo ſagen nicht nur die Heiden von ihm: er iſt wahnſinnig; ſondern, worüber man ſich noch mehr betrüben muß, weil auch in der Kirche Viele ſchlafen und nicht erwachen wollen; ſo müſſen Solche auch von Chriſten ſich ſagen laſſen: was iſt euch in den Sinn gekommen [1])!" Solche Laien, welche ſich durch ein thätiges lebendiges Chriſtenthum vor der großen Menge jener Scheinchriſten und vor weltlich geſinnten Geiſtlichen auszeichneten, zogen ſich auch oft die Eiferſucht dieſer letzteren zu, und wurden von ihnen verfolgt [2]), ſie waren ihnen als ſtrenge Sittenrichter zu läſtig.

Wir bemerkten ſchon in der Geſchichte der Ausbreitung des Chriſtenthums, und wir führten Zeugniſſe der Heiden ſelbſt als unbezweifelte Belege dafür an, daß fromme Chriſtinnen, welche das Muſter ächter Gattinnen und Mütter darſtellten, oft den ſchönſten Gegenſatz bildeten gegen das Sittenverderbniß oder das wilde irdiſche Treiben in heidniſchen Familien oder in ſolchen, in denen nur ein äußerliches Chriſtenthum herrſchend war. Oft ging die wahrhafte Be-

1) In ψ. 48. T. II. §. 4.

2) Dies ſagt Hieronymus: »vere nunc est cernere, in plerisque urbibus episcopos sive presbyteros, si laicos viderint hospitales, amatores bonorum, invidere, fremere, quasi non liceat facere, quod episcopus non faciat et tales esse laicos, damnatio sacerdotum sit. Graves itaque eos habent et quasi cervicibus suis impositos, ut a bono abducant opere variis persecutionibus inquietant.« In ep. ad Tit. c. 1. T. IV. f. 417.

kehrung der Männer oder doch die fromme Erziehung de Kinder von ſolchen aus. Durch ſolche wurde der erſt Same des Chriſtenthums in die Seele derer geſtreut, welch nachher als Kirchenlehrer das Größte würkten. Die fromm Nonna gewann ihren Gatten, Gregor, welcher zu eine nicht chriſtlichen Religionsſekte gehörte, durch den Einflu ihrer im Leben ſich ausdrückenden Religion, ihres Gebete nach und nach für das Evangelium, und er wurde ein eifri ger Biſchof. Ihren erſtgebornen Sohn, nach dem ſie ſic lange geſehnt hatte, trug ſie bald nach ſeiner Geburt zum Altar der Kirche, ſie legte hier ein Evangelienbuch in ſein Hand, und weihte ihn zum Dienſte des Herrn. Das Bei ſpiel der frommen Erziehung, und das oft ihm vorgeführt Andenken an dieſe erſte durch ſeine Mutter empfangene hei lige Weihe machte frühzeitig auf das Gemüth des Sohne beſonderen Eindruck, wie er ſeine Mutter mit der Anna verglich, welche ihren Samuel Gott weihte. Dieſe Ein drücke würkten in ſeinem Herzen fort, da er als Jüngling zu Athen der Anſteckung des dort herrſchenden Heidenthum ausgeſetzt war. Dieſer ihr Sohn, der ausgezeichnete Kir chenlehrer Gregor von Nazianz, ſagt von ihr, daß di Empfindungen, welche durch das Andenken der für den Glau ben wichtigen geſchichtlichen Thatſachen in ihr hervorgebrach wurden, alle Gefühle des Schmerzes über ihre eigenen Lei den bei ihr überwogen, daher man ſie an Feſttagen ni trauern geſehn habe, daß ſie am Altar betend vom Tod überraſcht worden ſey [1]). Die fromme Anthuſa zu An

1) Gregor. Nazianz. orat. 19. f. 292. und die Epigramme de Gregor von Nazianz in Muratori anecdota Graeca Pa tav. 1709. pag. 92.

tiochia zog sich von den Zerstreuungen der großen Welt, der sie durch ihre Verhältnisse angehörte, in das stille Familienleben zurück, sie blieb nach dem Verluste ihres Mannes von ihrem zwanzigsten Jahre an Wittwe, aus Liebe zu seinem Andenken und um ganz der Erziehung ihres Sohnes leben zu können, und es war zum Theil eine Frucht dieser ersten frommen und sorgsamen Erziehung, daß aus jenem der große Kirchenlehrer Johannes Chrysostomus wurde. Einen ähnlichen Einfluß hatte die Mutter Theodorets auf die Erziehung ihres Sohnes. Die Monika milderte durch ihre Ergebung, Liebe und Sanftmuth das Gemüth eines heftig leidenschaftlichen Mannes, und streute, während daß sie von diesem viel zu leiden hatte, den Samen des Christenthums in die kindliche Seele ihres Sohnes Augustinus, welcher in demselben nach vielen Lebensstürmen reiche Frucht brachte. Mit der heiligen Schrift ihre Kinder früh bekannt zu machen, ließen sich solche fromme Mütter besonders angelegen seyn [1]).

1) Auch Töchter wurden früh mit solchen Theilen der heiligen Schrift, welche man für das kindliche Alter besonders faßlich hielt, bekannt gemacht, lernten Psalmen auswendig. S. Gregor. Nysseni vita Macrinae opp. tom. II. f. 179. Was man überhaupt zu dem Muster einer christlichen Frau rechnete, sieht man aus der Schilderung, welche Nilus von der Peristera macht: „stete Beschäftigung mit der heiligen Schrift (μελετη των θειων λογιων διηνεκης), inniges Gebet aus einem zerknirschten Herzen, freigebige Unterstützung der Armen, Sorge für die Bestattung der Gestorbenen, welche fremd oder arm waren, thätiges Mitleid gegen alle Unglücklichen, Ehrfurcht vor den Frommen, Sorge für die Mönche, Unterstützung derselben zur Befriedigung aller ihrer leiblichen Bedürfnisse, damit sie ungestört ihrem Berufe leben könnten. S. Nil. Perister. c. III.

2. Die ascetische Lebensrichtung und das aus derselben hervorgehende Mönchsthum.

In der vorigen Periode sahen wir durch den Gegensatz gegen das heidnische Sittenverderbniß die ascetische Richtung bei ernsteren christlichen Gemüthern befördert. Da nun in dieser Periode bei der großen Masse derjenigen, welche sich äußerlich zum Christenthum bekannten, besonders in den großen Städten dieses Verderbniß selbst unter dem äußerlichen Anscheine des Christenthums diesen ernsteren Seelen entgegentrat, da innerhalb der äußeren Kirche selbst ein so schroffer Gegensatz zwischen denen, welche dem Geiste und der Gesinnung nach Christen waren, und denen, deren Christenthum nur im Bekenntnisse und im Ceremoniendienste bestand, sich gebildet hatte; so mußte durch diesen auf die Spitze getriebenen und zu äußerlich aufgefaßten Gegensatz diese ascetische Absonderung von der Welt noch mehr befördert werden, wie es sich ja auch zeigt, daß besonders in der Nähe solcher großen Städte, welche Sitz des Sittenverderbnisses waren, Erscheinungen dieser Art sich entwickelten.

In der vorigen Periode pflegten die Asceten einzeln, Jeder nach seiner Neigung, ohne eine bestimmte Verbindungsform, innerhalb der Gemeinde, der sie angehörten, zu leben. In Egypten war es üblich, daß die Asceten einzeln auf dem Lande, ohnweit der Dörfer, sich niederließen, wo sie von ihrer Hände Arbeit sich ernährten, und das Erübrigte zu Wohlthätigkeitszwecken verwandten [1]). Erst in

1) Athanas. vita S. Anton. ἑκαστος των βουλομενων ἑαυτῳ προσεχειν ου μακραν της ἰδιας κωμης κατα μονας ἠσκειτο.

dieſer Periode geſtaltete ſich, indem in allen Lebensrichtungen die früher vorhandenen Keime ſich feſter und beſtimmter ausbildeten, das freiere Aſcetenleben zum Mönchsthum. Eine Erſcheinung, welche beſonders bedeutend iſt, ſowohl durch den Einfluß, den ſie auf die Entwickelung des Chriſtenthums, des chriſtlichen und des kirchlichen Lebens im Orient während dieſer Periode ſchon erhielt, als auch wegen des großen Einfluſſes auf die Bildung der occidentaliſchen Völker, welcher in ſpäterer Zeit davon ausging.

Wie die ganze aſcetiſche Richtung, obgleich ſie in einem einſeitig aufgefaßten Chriſtenthum einen Anſchließungspunkt finden konnte, doch nicht als etwas eigenthümlich Chriſtliches betrachtet werden kann; ſo kann auch dieſes beſondere Erzeugniß einer ſolchen Richtung nicht als eine an und für ſich dem Chriſtenthum eigenthümlich angehörende und aus dem Geiſte des Chriſtenthums rein hervorgegangene Erſcheinung angeſehn werden. Aehnliches findet ſich ja auch in andern Religionen (wie in dem Buddhaismus); und zumal in den Gegenden des Orients, in denen das Mönchsthum ſich zuerſt entwickelte, fand daſſelbe in den klimatiſchen Verhältniſſen und in den vorherrſchenden einigermaßen darin begründeten Gemüthsrichtungen ſeine Vorbereitung. In Egypten, dem Vaterlande des Mönchsthums, hatte ſich ja ſchon unter den Juden Aehnliches gebildet, wie die Sekte der Therapeuten beweiſet, und in Paläſtina, wo das Mönchsthum frühzeitig Eingang fand, war der Eſſäismus mit manchem Andern als etwas Aehnliches vorangegangen. Das Mönchsthum widerſtritt vielmehr dem reinen Geiſte des Chriſtenthums, inſofern daſſelbe die Menſchen antrieb, ſtatt in der verderbten Welt ſelbſt ein Sal;

für dieſelbe zu werden, ſich äußerlich von derſelben zurück zuziehen, und das Pfund, mit dem ſie zum Heile Vieler wu chern konnten, zu vergraben. Aber wenn gleich das Mönch thum keine urſprünglich und rein aus dem Chriſtenthum he vorgegangene Lebensform war, ſo wurde doch durch da Chriſtenthum dieſer fremden Lebensform ein neuer Geiſt mi getheilt, durch welchen dieſelbe bei Vielen verklärt und daz gebraucht wurde, Manches zu würken, was ſonſt durch ein ſolche Form nicht hätte gewürkt werden können.

Im vierten Jahrhundert war man darüber uneins, we als Stifter des Mönchsthums anzuſehn ſey, ob Paulu oder Antonius. Wenn man denjenigen darunter verſteh von welchem die Verbreitung dieſer Lebensweiſe ausg gangen, ſo gebührt dieſer Name ſonder Zweifel dem letztern denn wenn auch Paulus der erſte chriſtliche Einſiedler g weſen wäre; ſo würde er doch der übrigen chriſtlichen Wel unbekannt geblieben ſeyn, und ohne den Einfluß des An tonius keine Nachahmer gefunden haben [1]). Es ma ſchon vor dem Antonius Manche gegeben haben, welch durch Neigung oder durch beſondere äußere Umſtände z einer ſolchen Lebensweiſe hingeführt wurden; aber ſie blie ben wenigſtens unbekannt. Der Erſte, welchen uns di freilich ziemlich unzuverläſſige, durch Mährchen ſehr entſtellte Ueberlieferung nennt, iſt der ſchon erwähnte Paulus [2])

1) Hieronymus ſagt in ſeiner Lebensbeſchreibung des Pau lus mit Recht von dem Antonius: »non tam ipse aut omnes fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia.«

2) Hieronymus bemerkt ſelbſt, mit welchen abgeſchmackte Fabeln über den Paulus man ſich herumtrieb; aber auch ſeine Lebensgeſchichte deſſelben iſt durchaus nicht rein von

Er ſoll durch die decianiſche Verfolgung, die in ſeinem Vaterlande Thebais, Oberegypten, allerdings beſonders wüthete, bewogen worden ſeyn, als Jüngling in eine Grotte eines entlegenen Berges ſich zurückzuziehen. Und er gewann die Lebensweiſe nach und nach lieb, welche er zuerſt nothgedrungen ergriffen hatte. Nahrung und Kleidung gab ihm eine bei jener Grotte gepflanzte Palme. Ob Alles in dieſer Ueberlieferung oder was in derſelben geſchichtlich wahr iſt, können wir freilich nicht hinlänglich beurtheilen. Dieſer Ueberlieferung zufolge ſoll nachher der gleich genauer zu ſchildernde Antonius den Paulus, von dem er gehört hatte, aufgeſucht, und ihn Andern bekannt gemacht haben. Da aber Athanaſius von dieſem Umſtande, der ihm gewiß wichtig geweſen ſeyn würde, in ſeiner Lebensgeſchichte des Antonius gar nichts ſagt, obgleich er davon redet, daß derſelbe alle im geiſtlichen Leben erfahrene Asceten aufſuchte; ſo verdient jene Sage ſchwerlich einigen Glauben.

Antonius, welchen wir demnach als den Vater des Mönchsthums betrachten können, ſtammte aus einer angeſehenen und begüterten Familie in dem Dorfe Koma in dem Gebiete von Herakleopolis (magna), einer Stadt des Heptanomos an der Gränze gegen Thebais hin [1]). Er wurde geboren um das J. 251. Er erhielt eine einfache fromme Erziehung; aber keine litterariſche Bildung, welche auch in den altkoptiſchen Familien, zu denen der Einfluß des alexandriniſchen Hellenismus nicht gedrungen war,

---

ſolchen, und ſie giebt kein beſtimmtes anſchauliches Bild von dieſem Manne.

1) Sozom. L. I. c. 13.

ſchwer gefunden werden konnte. Die koptiſche Sprache war ſeine Mutterſprache, er hätte die griechiſche erſt erlernen müſſen, um griechiſche Bildung ſich aneignen zu können, und wie man es häufig bei ſolchen Menſchen findet, bei denen die contemplative Richtung des Gemüths vorwaltet, hatte er zur Erlernung einer fremden Sprache keine Luſt, auch hätte er die Schule beſuchen müſſen, in welcher der Unterricht in der griechiſchen Sprache ertheilt wurde; aber vermöge der ihm frühzeitig eigenen ernſteren, ſtillen Gemüthsart mied er den Umgang mit den lärmenden Knaben [1].

1) Athanaſius ſagt von ihm in der Lebensbeſchreibung §. 1. γραμματα μαθειν ουκ ηνεσχετο. Dies könnte man ſo verſtehn, daß Antonius überhaupt nicht leſen lernte. So verſtand es Auguſtinus, welcher in dem Prolog zu ſeinem Werke de doctrina Christiana §. 4. von dem Antonius ſagt, daß er ohne leſen zu können, durch bloßes Anhören die Bibel auswendig gelernt hätte. Aber dagegen ſpricht, was Athanaſius in demſelben Paragraph von ihm ſagt: »τοις αναγνωσμασι προσειχεν, την εξ αυτων αφελειαν εν εαυτω διατηρει.« Dies könnte man etwa noch ſo verſtehn, daß er hier nur von den in der Kirche vorgeleſenen Stücken rede. Aber auch nachher, wo er von dem Aſcetenleben des Antonius redet §. 3., ſagt er von ihm: και γαρ προσειχεν αυτος τη αναγνωσει. Man kann zwar dieſe Stelle auch noch ſo verſtehn, daß Athanaſius hier nicht von den Privatbeſchäftigungen des Antonius rede, ſondern nur erklärе, woher ihm die Aufforderung der Schrift zum unabläſſigen Gebet ſtets gegenwärtig war, nämlich, weil er ſich Alles, was er aus der Schrift vorleſen gehört, ſo tief im Gedächtniſſe eingeprägt hatte. Wenn man die Stelle ſo erklärt, würde ſodann auch hier nur von dem kirchlichen Vorleſen die Rede ſeyn, und man brauchte nicht anzunehmen, daß Antonius ſelbſt leſen konnte. Indeſſen iſt dieſe Erklärung wenigſtens nicht die einfachſte. Wenn man aber auch annimmt, daß Antonius die Bibel zuerſt in der koptiſchen

Gegenstände des irdischen Erkennens war auch von an sein Trieb nicht gerichtet; aber ein tiefes relefühl und ein Verlangen nach der Anschauung göttinge waren in der Seele des heranwachsenden Jüngherrschend. Er besuchte fleißig die Kirchen, und selbst in der Bibel las, wie was er in der Kirche Gottesdienste aus der Bibel vorlesen hörte, prägte seiner Seele ein, es wurde ihm ein Stoff geistiger g, den er immer bei sich trug, so daß er nachher hstabens der Schrift ganz entbehren konnte. Als bis zwanzigjähriger Jüngling verlor er seine Elb er hatte allein für eine mit ihm verwaiſete une Schwester und das ganze Hausweſen zu ſorgen. orgen mochten ſeinem Gemüthe wohl am wenigſten einſt da er in der Kirche, die er häufig auch zu e gottesdienſtlichen Zeiten beſuchte, um in ſtiller Ane Seele zu Gott zu erheben, umherwandelte, ſtellte er Einbildungskraft der Gegenſatz zwiſchen der Lage Sorgen für das Irdiſche lebenden Menſchen, und n apoſtoliſchen Gemeinſchaft, wie man dieſelbe ſich n der keiner ein beſonderes irdiſches Eigenthum beben ſollte, auf anſchauliche Weiſe dar. In ſolchen n ging er einſt in die Verſammlung der Gemeinde,

---

rſetzung ſelbſt geleſen hatte, ſo folgt doch aus der Erzäh- des Athanaſius, daß er ſpäterhin der geſchriebenen l ganz entbehren konnte, weil er ihre Ausſprüche ſich ſo eingeprägt hatte, daß ſie ihm ſtets gegenwärtig waren λοιπον αυτῳ την μνημην αντι βιβλιων γινεσθαι« und ſo ſich die Erzählung des Auguſtinus und was wir nach- aus der Unterredung des Antonius mit einem Gelehr- anführen werden, mit dem Geſagten vereinigen.

und es traf sich, daß das Evangelium vom reichen Jüngling vorgelesen wurde. Antonius betrachtete diese Worte des Herrn an den reichen Jüngling, die er grade in einer solchen Stimmung vernahm, als vom Himmel zu ihm besonders gesprochene Worte. Und da er diese Worte nach einer Deutung, welche schon Clemens von Alexandria, s. B. I. Abth. II. S. 479., als unrichtig bekämpft hatte, mit Vielen seiner Zeit so verstand, als wenn sich dieselben nicht auf die Gesinnung allein, sondern auf die äußere That bezögen; so glaubte er in denselben eine Aufforderung zur äußerlichen Lossagung von allem irdischen Gute und Besitze zu finden. Die bedeutenden Ländereien, welche er besaß, schenkte er den Bewohnern seines Dorfs, unter der Bedingung, daß sie ihn und seine Schwester mit Anforderungen wegen Entrichtung der öffentlichen Abgaben und andern Ansprüchen fernerhin nicht behelligen sollten [1]). Alle seine beweglichen Güter verkaufte er; er theilte das daraus gewonnene Geld unter die Armen aus, und behielt nur den geringsten Theil davon für seine Schwester. Als er ein zweites Mal bei dem Gottesdienst das Wort des Herrn vernahm, daß man nicht für den andern Tag sorgen solle, und da er dies wiederum zu buchstäblich und äußerlich, nicht nach dem Geiste und Zusammenhange des Ganzen verstand, so gab er nun, um sich von allen Sorgen für das Irdische loszusagen, auch das Letzte, das er besonders für den Unterhalt seiner Schwester noch zurückbehalten, den Armen. Er vertraute seine Schwester einem Vereine frommer Jungfrauen [2]) zur Erzie-

1) Vita §. 2. ἵνα εἰς μηδὲν ὅτιουν ὀχλήσωσιν αὐτῷ τι καὶ τῇ ἀδελφῇ.

2) παρθένων.

ziehung, und er ſelbſt begann ſich vor dem väterlichen Hauſe niederlaſſend ein ſtreng aſcetiſches Leben. Er hörte von einem ehrwürdigen Greiſe, der als Aſcet in der Nähe eines benachbarten Dorfes lebte. Er ſuchte ihn auf und ſtrebte dem Muſter deſſelben nachzufolgen. Er ließ ſich auch zuerſt in der Nähe des Dorfes nieder, und wenn er hörte, daß irgendwo bewährte Aſceten lebten, ging er zu ihnen, hielt ſich eine Zeitlang bei ihnen auf und kehrte dann zu ſeinem früheren Sitze zurück. Er ernährte ſich durch die Arbeit ſeiner Hände und theilte das Erübrigte unter die Armen aus.

Antonius ermangelte des richtigen Begriffs von der chriſtlichen Verläugnung des Eigenen und von der ſich ganz allein Gott ergebenden Liebe, welche doch die natürlichen menſchlichen Gefühle nicht ertödten, ſondern ſie in ſich aufnehmen, läutern, heiligen und verklären ſoll; von dieſem Mißverſtande aus kämpfte er mit ſich ſelbſt, die Gedanken und Gefühle der Liebe, welche ihn zu ſeiner Schweſter und Andern ſeiner Familie hinzogen, gewaltſam zu unterdrücken. Er wollte Alles, was ihn an die Erde feſſelte, vergeſſen; aber die Natur machte ihre Rechte geltend; unwillkürlich drängten ſich ihm dieſelben Gefühle und Gedanken wieder auf und ſtörten ihn in ſeinen Betrachtungen. In den Gefühlen, die Gott ſelbſt in das Herz des Menſchen gepflanzt hat, glaubte er eine Verſuchung des Satans zu ſehn, da er vielmehr in dem Eigenwillen und Hochmuth, der nach Entmenſchlichung trachtete, eine Verkehrung der reinen göttlichen Triebe und eine Verſuchung des ungöttlichen Geiſtes, der das reine Verlangen nach Heiligkeit bei ihm trübte, wahrnehmen geſollt hätte. Auch die niederen Triebe und Kräfte der Natur regten ſich deſto mächtiger bei ihm, je weniger ſie beſchäftigt wurden. Er

hatte daher in der Einſamkeit manchen Kampf mit der Sinnlichkeit zu beſtehn, dem er in einer alle ſeine Kräfte in Anſpruch nehmenden Berufsthätigkeit vielleicht hätte ausweichen können. Die Verſuchungen, mit welchen er zu kämpfen hatte, wurden deſto zahlreicher und mächtiger, je mehr er der müßigen Selbſtbeobachtung hingegeben war, je mehr er ſich damit beſchäftigte, die unreinen Bilder, welche aus dem Abgrund des Verderbens in ſeinem Innern immerfort aufſtiegen, zu bekämpfen, ſtatt ſie zu verachten, und in einer höheren Würkſamkeit oder in dem Hinblick zu der ewigen Quelle der Reinheit und Heiligkeit ſich ſelbſt zu vergeſſen. Später erkannte dies Antonius ſelbſt aus eigener vieljähriger geiſtlicher Erfahrung, und er ſagte zu ſeinen Mönchen: „Mögen wir uns nur keine Schreckbilder von böſen Geiſtern vormalen, mögen wir uns nicht betrüben, als wenn wir verloren wären. Laßt uns vielmehr immer getroſt und freudig ſeyn als Erlöſete, und laßt uns eingedenk ſeyn, daß der Herr mit uns iſt, der ſie beſiegt und zu nichte gemacht hat. Laßt uns immer daran denken, daß, wenn der Herr mit uns iſt, die Feinde uns nichts thun können. Die böſen Geiſter erſcheinen uns verſchieden nach den verſchiedenen Gemüthszuſtänden, welche ſie bei uns vorfinden. Finden ſie uns feige, ſo vermehren ſie unſre Furcht durch die Schreckbilder, welche ſie in uns erregen, und in dieſen quält ſich dann die unglückliche Seele. Finden ſie uns aber freudig im Herrn, mit der Betrachtung der zukünftigen Güter und der Dinge des Herrn beſchäftigt, daran denkend, daß Alles in der Hand des Herrn iſt, und daß kein böſer Geiſt gegen den Chriſten etwas vermag, ſo wenden ſie ſich beſchämt hin-

er Seele, welche ſie durch ſolche Gedanken ver-
n [1]).“
als wollte er durch deſto größere Lebensſtrenge
Geiſter, in denen er die Feinde ſeines heiligen
ſah, beſiegen. Er begab ſich nach einer von dem
as entfernten Felsgrotte, die zu einem Grab-
(ein ſo genanntes orientaliſches Mauſoleum).
er ſich wahrſcheinlich durch übertriebenes Faſten
das Aufreiben ſeiner ſelbſt in inneren Kämpfen
unnatürlichen Aufenthaltsorte Zufälle einer über-
bildungskraft und Nervenzerrüttung zu, in wel-
n den böſen Geiſtern ſogar leibliche Mißhandlun-
riden glaubte. Er verfiel zuletzt in eine Ohn-
welcher er bewußtlos in das Dorf zurückgetragen
päterhin zog er ſich nach einem noch entlegenern
ick, wo er auf den Ruinen eines verfallenen
wanzig Jahre verlebte. Nach dieſer Zeit folgte
rlangen derjenigen, welche ihn zum Führer des
lebens zu haben wünſchten. Er gab ſich den
welche ihn aufſuchten, hin. Viele ſchloſſen ſich
und bildeten ſich unter ſeiner Leitung zum asce-
lebterleben; die Einöden Egyptens füllten ſich mit
len. Viele aus verſchiedenen Gegenden kamen
ils um den wunderbaren Mann zu ſehen, theils
Troſt, Heilung von Krankheiten (beſonders ſol-
n, welche man von dem Einfluſſe böſer Geiſter
urch ſein Gebet zu empfangen. Streitende leg-

[1]. vit. Anton. §. 42.

ten ihm ihren Zwiſt zur Entſcheidung vor. Er ermahnte Alle, der Liebe zu Chriſto Alles aufzuopfern, indem er ihnen die Liebe des Gottes an's Herz legte, der ſeinen eingebornen Sohn nicht verſchont, ſondern ihn für Alle hingegeben.

Um ſich der Bewunderung der Menge und dem ſteten Andrang von Menſchen aus allen Ständen, der ihn im Gebet und in der Betrachtung ſtörte, zu entziehen, begab ſich Antonius nach einer entlegneren Einöde auf einen Berg. Saraceniſche Nomaden, welche dieſe Gegend durchſtreiften, wurden durch den Eindruck ſeiner Erſcheinung von Verehrung ergriffen und brachten ihm Brodte. Dieſe und die Früchte einiger Dattelbäume, welche er hier fand, mußten zu ſeiner Nahrung hinreichen. Da aber die von ihm zurückgelaſſenen Mönche ſeinen Aufenthaltsort erfuhren, verſorgten ſie ihn mit Brodt. Doch Antonius wollte ſie dieſer Mühe überheben. Er ließ ſich einige Ackergeräthſchaften bringen, ſuchte in der Umgegend des Berges einen urbaren und waſſerreichen Platz und ſäete hier Korn aus, wodurch er ſo viel gewann, als für ſeinen Unterhalt nöthig war. Als er nachher auch hier von Fremden aufgeſucht wurde, baute er auch einiges Gemüſe an, um diejenigen, welche den langen und mühſamen Weg zu ihm gemacht hatten, erquicken zu können. Er flocht Körbe und vertauſchte dieſe gegen Nahrungsmittel, die ihm gebracht wurden.

Er konnte leicht in den Ruf eines Wunderthäters kommen, da insbeſondere Manche, die man für Beſeſſene hielt, ſeinem Gebete, dem Eindrucke der Ruhe und des Friedens, der von ihm ausging, die Beſänftigung der tobenden Kräfte in ihrem Innern verdankten. Aber er verwies diejenigen, welche Hülfe bei ihm ſuchten oder ſie ihm verdankten,

von sich auf Gott und Christus. So sprach er zu einem Kriegsbeamten, der die Heilung seiner Tochter bei ihm suchte: „Auch ich bin ein Mensch, wie du. Wenn du an den Christus glaubst, dem ich diene, so gehe nur hin und bete in deinem Glauben zu Gott, und es wird geschehn [1]).“ Gewöhnlich ermahnte er die Leidenden zur Geduld, sie sollten wissen, daß die Heilung weder sein, noch überhaupt irgend eines Menschen Werk sey, sondern nur das Werk Gottes, der solches würke, wann er und für diejenigen, für welche er wolle. So lernten diejenigen, welche ihn ohne Erlangung der erwarteten leiblichen Hülfe verließen, von ihm das, was mehr ist als Befreiung von leiblichen Uebeln, Ergebung in den göttlichen Willen [2]). Er ermahnte seine Mönche, auf Wundergaben und Wunderheilungen keinen zu großen Werth zu legen und nicht darnach die Fortschritte des christlichen Lebens abzuschätzen, sondern die Heiligung des Lebens höher zu achten. „Wunder verrichten — sagte er zu ihnen — ist nicht unser, sondern des Heilands Werk. Dieser sagte daher zu seinen Jüngern: freuet euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind; freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind; denn daß unsere Namen im Himmel geschrieben sind, ist Zeugniß unserer Tugend und unseres Lebens; aber böse Geister austreiben, das ist Gnade des Heilandes, der es uns verliehen hat [3]).“

Nur bei außerordentlichen Veranlassungen erschien Antonius zu Alexandria, und dann brachte seine Erscheinung

1) vit. Anton. §. 48.

2) l. c. §. 56.

3) l. c. §. 38.

immer große Würkungen hervor. So geschah es, als im J. 311 der Kaiser Maximinus die Verfolgung in Egypten erneuerte. Zwar hielt Antonius es nicht für Recht, sich selbst Preis zu geben; aber er scheute auch keine Gefahr, um die übrigen Christen zum standhaften Bekenntnisse anzufeuern, den Bekennern in den Gefängnissen und Bergwerken Liebe zu erweisen. Sein Beispiel und seine Worte würkten so viel, daß der Statthalter, um dies zu verhindern, einen Befehl ergehn ließ, alle Mönche sollten die Stadt verlassen. Andre Mönche, die auch bei dieser Veranlassung zur Stadt gekommen waren, verbargen sich; aber Antonius erschien öffentlich, und doch wagte ihn keiner anzutasten.

Ein zweites Mal im J. 325 erschien er als hundertjähriger Greis zu Alexandria, um dem Arianismus, welcher damals durch weltliche Macht dort befördert wurde, entgegenzuwürken. Seine Erscheinung machte damals so großes Aufsehn, daß selbst Heiden und sogar Priester derselben zur Kirche kamen, um den Mann Gottes, wie sie selbst ihn nannten, zu sehn [1]). Auch Leute aus dem heidnischen Volke drängten sich, um das Gewand des Antonius zu berühren, in der Hoffnung, schon dadurch von körperlichen

1) Was Athanasius §. 70. erzählt, wird bestätigt durch die Verehrung, welche ein Synesius noch als Heide gegen den Antonius zeigt. Er nennt ihn unter den seltenen Männern, welche vermöge ihrer Geistesgröße schulgerechte Bildung entbehren konnten, deren Geistesblitze die Stelle von Syllogismen vertreten konnten, neben einem Hermes und Zoroaster. In seinem Dion ed. Petav. f. 51.

lebeln geheilt zu werden. Es ſollen in den wenigen Tagen ſeines Aufenthalts zu Alexandria mehr Heiden zum Chriſtenthum bekehrt worden ſeyn, als ſonſt in einem Jahre.

Manche Worte dieſes merkwürdigen Mannes, welche durch die mündliche Ueberlieferung ſeiner Schüler fortgepflanzt wurden, laſſen uns würklich eine große Seele erkennen. Die Fürſtengunſt, durch welche ſo manche von andern Seiten ausgezeichnete Männer der Kirche ſich doch bedechen ließen, konnte das Gemüth des Antonius nicht verühren. Da der Kaiſer Conſtantin und deſſen Söhne ihm wie ihrem geiſtlichen Vater ſchrieben und ihn um eine Antwort baten, machte dies gar keinen Eindruck auf ihn, r ſprach zu ſeinen Mönchen: „Wundert euch nicht, wenn er Kaiſer an uns ſchreibt; denn er iſt ein Menſch; ſondern wundert euch vielmehr darüber, daß Gott für die Menſchen das Geſetz geſchrieben und durch ſeinen eigenen Sohn zu ihnen geredet hat.“ Anfangs wollte er ſich gar nicht darauf einlaſſen, den Brief anzunehmen, weil er auf einen ſolchen Brief nicht zu antworten wiſſe. Da aber die übrigen Mönche ihm vorhielten, daß es chriſtliche Fürſten ſeyen, und daß ſie es als ein Zeichen der Verachtung anſehn und daran ein Aergerniß nehmen könnten, ließ er den Brief vorleſen. In ſeinem Antwortsſchreiben wünſchte er ihnen zuerſt Glück dazu, daß ſie Chriſten ſeyen, und ſagte ihnen ſodann das, was ihm beſonders zu ihrem Heile dienlich zu ſeyn ſchien, ſie möchten ihre irdiſche Macht und Herrlichkeit nicht für etwas Großes halten; ſondern vielmehr an das zukünftige Gericht denken, und ſie möchten wiſſen, daß Chriſtus der einzige wahre und ewige König ſey. Er ermahnte

sie zur Menschenliebe, zur Gerechtigkeit und zur Fürsorge für die Armen [1]).

Einst kam ein heidnischer Gelehrter zu ihm und spottete seiner, daß er nicht lesen könne; er fragte ihn, wie er es aushalte, ohne Bücher zu leben. Antonius fragte ihn darauf: „Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Buchstaben?" Der Gelehrte antwortete, der Geist sey das Ursprüngliche. „Nun — sagte Antonius — der gesunde Geist bedarf also der Buchstaben nicht. Mein Buch ist die ganze Schöpfung, dies Buch liegt offen vor mir da, und ich kann in demselben, wann ich will, das Wort Gottes lesen [2])." Als Andre über den Glauben der Christen spotteten, fragte sie Antonius: „Was geht der Natur der Sache nach voran bei der Erkenntniß aller Dinge und besonders der Erkenntniß Gottes? und was giebt eine zuversichtlichere Ueberzeugung? Vernunftschlüsse oder der Glaube, welcher von unmittelbarer Berührung ausgeht [3])?" Da sie das Letzte sagten, sprach er: „Ihr habt Recht; denn der Glaube kommt aus einem Zustande der Seele (einer gewissen Bestimmung des ganzen inneren Lebens) [4]). Was wir durch den Glauben erkennen, das sucht ihr durch Argu-

---

1) l. c. §. 81.

2) vit. Anton. §. 73. Socrates hist. eccles. IV, 23. Vielleicht schwebte dem Synesius diese Erzählung vor, und er verwechselte nur den Ammun mit dem Antonius, wenn er von diesem sagt: οὐκ ἐξευρεν, ἀλλ' ἐκρινε χρειαν γραμματων, τοσουτον αὐτῳ του νου περιην f. 48.

3) ἡ δι' ἐνεργειας πιστις.

4) ἡ μεν γαρ πιστις ἀπο διαθεσεως ψυχης γινεται.

mente zu beweiſen, und oft könnt ihr das nicht einmal ausſprechen, was wir im Geiſte ſchauen."

Antonius, der in den erſten Zeiten ſeines Mönchsthums ſich ſoviel mit Verſuchungen gemartert hatte und in der ſteten Selbſtbeobachtung keine Ruhe finden gekonnt, er ſagte nachher aus eigener Erfahrung: „Das iſt das große Werk des Menſchen, daß er ſeine Schuld vor Gott auf ſich nehme und Verſuchungen erwarte bis zum letzten Athemzug. Ohne Verſuchung kann keiner in das Himmelreich kommen." Zu einem Abt, der ihn frug, was er thun ſolle, ſagte er: „Vertraue nicht auf deine Gerechtigkeit, und bereue nicht das einmal Geſchehene [1])."

Streng gegen ſich ſelbſt, war Antonius milde gegen Andre; ein Mönch war wegen eines Vergehens aus ſeinem Kloſter ausgeſtoßen worden, und man wollte ihn nicht wieder aufnehmen. Antonius ſchickte ihn in ſein Kloſter wieder zurück, indem er den Mönchen ſagen ließ: „Ein Schiff ſtrandete, verlor ſeine Ladung und wurde mit Mühe an's Land gerettet; ihr aber wollt das an's Land Gerettete wieder in's Meer verſenken [2])." Zu dem Didymus, dem gelehrten Vorſteher der Katechetenſchule zu Alexandria, der von Jugend an blind war, ſagte er, da er bei ſeinem letzten Aufenthalt zu Alexandria mit ihm zuſammenkam: „Laß es dich nicht betrüben, daß dir die Augen

1) Er wollte wahrſcheinlich ſagen: man ſolle ſich mit der Reflexion über die Sünde nicht ſo lange aufhalten, ſtatt ſich von ſich ſelbſt loszuſagen, und in dem Werke der Heiligung immer weiter zu ſtreben. (S. apophthegm. patr. §. IV. Coteler. monument. eccles. Graec. T. I.)

2) l. c. §. 21.

fehlen, mit welchen auch Fliegen und Mücken sehn können; sondern freue dich, daß du Augen hast, mit denen auch Engel sehen, durch welche auch Gott geschaut, und sein Licht empfangen wird [1]). Als er hundert und fünf Jahre alt die Todesnähe fühlte und mit vollem Bewußtseyn, ruhig und freudig dem Ende seiner irdischen Laufbahn entgegenging, war es seine Sorge, daß nicht die übertriebene Verehrung der egyptischen Christen gegen ihn die Reste seines Leibes zum Gegenstand des Aberglaubens machen sollte. Sie pflegten nämlich nach alter Weise die Leichname, besonders derjenigen, welche als Heilige verehrt wurden, zu Mumien zu machen, sie in ihre Häuser zu nehmen und daselbst auf kleine Betten zu legen. Abergläubische Verehrung der Reliquien konnte sich hier leicht anschließen. Um dies zu verhüten, empfahl Antonius seinen Mönchen dringend, seinen Begräbnißplatz verborgen zu halten, damit sein Leichnam nicht von Andern ausgegraben und auf die bemerkte Weise aufbewahrt werde; denn er wolle nicht mehr Ehre haben, als die Patriarchen und als Christus selbst, welche alle begraben worden seyen.

Antonius hatte seinem Zeitalter ein Vorbild gegeben, welches von vielen nach christlicher Vollkommenheit strebenden Gemüthern mit Liebe und Begeisterung ergriffen wurde, und Viele zur Nacheiferung anregte. Schüler des Antonius aus helleniſchen und aus altegyptischen Familien verbreiteten das Mönchsthum in alle Theile Egyptens, und bald waren die Einöden dieses Landes bis nach Libyen hin mit zahlreichen Mönchsvereinen und Mönchszellen besetzt.

1) Socrat. l. c.

Von hier verbreitete ſich das Mönchsthum nach Paläſtina und Syrien, wo der Himmelsſtrich eine ſolche Lebensweiſe am meiſten begünſtigen konnte, und wo ja auch ſchon früherhin — unter den Juden [1]) — manches Aehnliche ſtatt gefunden. Schon Antonius wurde nicht bloß von Mönchen aus Egypten, ſondern auch aus Jeruſalem beſucht [2]). Der Beförderer des Mönchsthums in Paläſtina war beſonders Hilarion; dieſer aus dem Flecken Thabatha oder Thanatha in Paläſtina, eine Meile ſüdlich von Gaza, gebürtig, hielt ſich als Jüngling der Studien wegen zu Alexandria auf, als ihn der Ruf des Antonius, dieſen aufzuſuchen, bewog, und nachdem er mehrere Monate bei ihm zugebracht, kehrte er in ſein Vaterland zurück, um dieſelbe Lebensweiſe dort einzuführen [3]). Antonius war, ohne es zu beabſichtigen, der Stifter einer neuen gemeinſamen Lebensweiſe geworden; denn es war ja, ohne ſein Zuthun, von ſelbſt geſchehn, daß Gleichgeſinnte ſich an ihn anſchloſſen und ihre Zellen um ihn her anlegten, er war

1) Man denke an das Beiſpiel der Eſſener, eines Banus Joseph. de vita sua §. 2. Zu dieſer Zeit ſpricht Nilus von jüdiſchen Mönchen in dem Tractatus ad Magnam c. 39. opuscula Romae 1673 f. 279. »Ἰουδαίων τινὲς μὴ ἀπαιτουμένοι ἀκτημοσύνην παρὰ τοῦ νόμου, ἑκουσίως ταύτην ἠσπάσαντο, ἐν σκηναῖς κατοικήσαντες.« Es kann ſeyn, wie Nilus zu meinen ſcheint, daß dieſes damals eine neue Erſcheinung unter ihnen war, und vielleicht aus Nacheiferung der chriſtlichen Mönche entſtanden. Aber es könnte auch eine aus alter Zeit herrührende Lebensweiſe ſeyn, die man mit Unrecht für etwas Neues hielt.

2) S. Palladii Lausiaca c. 26. biblioth. patrum parisiensis T. XIII. f. 939.

3) Hieronymi vita Hilarionis. Sozom. III. 14.

ihr geiſtlicher Führer und Vorſteher. So entſtanden die erſten Vereine von Anachoreten, die in einzelnen Zellen oder Hütten zerſtreut unter Einem Oberhaupte mit einander verbunden lebten. Aber unabhängig von dem Antonius trat in Egypten ein Mann auf, welcher die Mönche in Einem großen zuſammenhängenden Gebäude vereinigte und dem ganzen Mönchsthum eine geſetz- und regelmäßigere feſtere Geſtaltung gab, der Stifter des Kloſterlebens, Pachomius. Die Vereine der Anachoreten, welche in einer gewiſſen Verbindung in einzelnen Zellen mit einander lebten, wurden λαυραι (laurae), welches Wort nach dem altgriechiſchen Adjektiv λαυρος, eigentlich einen weiten Platz, eine Straße bezeichnete; die zuſammenhängenden Gebäude, in welchen Mönche unter gemeinſchaftlichen Vorgeſetzten beiſammen wohnten, κοινοβια (coenobia), μοναστηρια (monasteria), φροντιστηρια genannt [1]). Pachomius ſchloß ſich, im Anfange des vierten Jahrhunderts, als Jüngling,

1) So unterſcheidet Evagrius hist. eccles. l. I. c. 21. φροντιστηρια και τας καλουμενας λαυρας, und in der Lebensbeſchreibung des Abts Sabas, welche Cyrill von Scythopolis verfaßt hat, werden §. 58. λαυραι und κοινοβια unterſchieden in Coteler ecclesiae Graecae monumenta T. III. Der Name μοναστηρια erſcheint hier als Beides umfaſſend. Antonius ſelbſt nennt den Pachomius als Stifter der engeren Mönchsverbindungen in der alten Lebensbeſchreibung des Pachomius §. 77. κατα την αρχην, ὁτι μοναχος γεγονα, οὐκ ἠν κοινοβιον, ἀλλ' ἑκαστος των αρχαιων μοναχων μετα του διαγμου κατα μονας ἠσκειτο και μετα ταυτα ὁ πατηρ ἡμων ἐποιησε τουτο το ἀγαθον παρα κυριου. Schon vor demſelben ſoll Einer, Namens Aotas (Ἀωτας) einen Verſuch, eine ſolche Stiftung zu gründen, gemacht haben, aber ohne daß es ihm gelang. Acta Sanctorum mens. Maj. T. III. im Appendix §. 77.

nachdem er vom erzwungenen Kriegsdienſte befreit worden, an einen alten Einſiedler an und verlebte bei ihm zehn bis zwölf Jahre. Da fühlte er den Drang chriſtlicher Liebe, nicht allein ſeiner eigenen Vervollkommnung zu leben, ſondern auch für das Heil ſeiner Brüder zu ſorgen. Er ſoll geglaubt haben — wenn dies nicht weitere Ausmalung der Sage iſt — als Worte eines Engels den Ruf ſeines Innern in einer Viſion zu vernehmen: es ſey Gottes Wille, daß er als Werkzeug zum Beſten ſeiner Brüder diene, um ſie mit Gott zu verſöhnen [1]). Er gründete auf einer Inſel des Nils Tabennae in Oberegypten zwiſchen dem Nomos von Tenthyra und von Theben einen Mönchsverein, welcher, ſchon während Pachomius lebte, dreitauſend, nachher ſiebentauſend Mitglieder in ſich ſchloß und bis zu der erſten Hälfte des fünften Jahrhunderts ſogar bis auf funfzigtauſend Mönche ſich vermehrte [2]). Dieſer ganze Verein wurde Ein κοινοβιον genannt, welcher Name, urſprünglich das Ganze einer Mönchsgeſellſchaft, wenn ſie auch in mehreren Häuſern vertheilt war, bezeichnend, nachher auf die einzelnen Klöſter, von denen auch gewöhnlich immer eins eine geſchloſſene Geſellſchaft umfaßte, übertragen wurde. Die ganze Mönchsgeſellſchaft ſtand unter der Leitung des Pachomius, wie auch ſeine Nachfolger, die Aebte des Kloſters, von welchem die Stiftung ausgegangen war, immer die Häupter des Ganzen blieben [3]). Er wurde als das Haupt des

1) vit. Pachom. §. 15.

2) Pallad. Lausiaca c. VI. l. c. 909. daſelbſt c. 38. f. 957. Hieronymi praefat. in regulam Pachomii §. 7.

3) Das erſte Beiſpiel von einer den ſpäteren Mönchscongregationen und Mönchsorden ähnlichen Stiftung.

ganzen Cönobiums, der allgemeine Abbas (nach dem Ebräischen und Syrischen der Vater) oder, wie man es auf Griechisch nannte, Archimandrit [1]) angesehn, und er stellte zu gewissen Zeiten Visitationen in den einzelnen Klöstern an. Die ganze Mönchsgesellschaft war nach den verschiedenen Stufen der Mitglieder in der Entwickelung des geistlichen Lebens in verschiedene Classen eingetheilt, namentlich in vier und zwanzig nach dem Alphabet, und jede dieser Classen hatte ihren besondern Vorsteher, wie jeder auch ihre besondern Arbeiten zugetheilt waren. Sie trieben die gewöhnlichen Mönchsgewerbe, wie Korbflechten, wozu ihnen das Schilfrohr des Nils diente, Weben von Matten oder Decken (ψιαθοι), zugleich aber auch alle andern Arten von Gewerben, Ackerbau, Schiffsbau; am Ende des vierten Jahrhunderts hatte jedes Kloster sein eigenes von den Mönchen erbautes Schiff. Palladius fand, als er zu dieser Zeit die egyptischen Klöster besuchte, in dem Kloster zu Panopolis, welches auch zu diesem Mönchsvereine gehörte und dreihundert Mönche in sich faßte, funfzehn Schneider, sieben Schmiede, vier Zimmerleute, zwölf Kameeltreiber und funfzehn Gerber [2]). Jedes Kloster hatte seinen Verwalter (οἰκονομος), der für die leiblichen Bedürfnisse Aller sorgte, und dem alle fertigen Arbeiten übergeben wurden, und alle diese einzelnen Verwalter standen unter dem allgemeinen Verwalter für den ganzen Mönchsverein (dem μεγας οἰκονομος), welcher bei dem Hauptkloster angestellt war. Die-

1) Von dem Worte μανδρα, die Hirde, Heerde. S. Nilus l. II. ep. 62. μοναστηριον = μανδρα.

2) Lausiac. c. 39.

ſer hatte die Aufſicht über Einnahme und Ausgabe des ganzen Cönobiums; ihm wurden alle Erzeugniſſe der Mönchsarbeit übergeben, er verſandte ſie zu Schiffe nach Alexandria, ließ ſie dort verkaufen, die Vorräthe, deren die Klöſter bedurften, dafür einkaufen, und das Erübrigte von dem Ertrage der Arbeiten wurde an Arme, Kranke, Greiſe dieſer volkreichen und doch armen Gegend vertheilt, an die Gefängniſſe verſchickt [1]). Zweimal im Jahre am Oſterfeſte und im Monat Meſori (ohngefähr unſerm Auguſt) kamen alle Vorgeſetzte der einzelnen Klöſter in dem Hauptkloſter zuſammen. Bei der letzten Zuſammenkunft ſtatteten ſie Bericht von ihrer Amtsverwaltung ab. Es war dies die Zeit, in welcher die Verſöhnung Aller mit Gott und unter einander gefeiert wurde [2]).

Keiner, der in die Zahl der Mönche aufgenommen werden wollte, wurde ſogleich zugelaſſen; ſondern er wurde zuerſt gefragt, ob er nicht etwas Böſes begangen und durch Furcht vor den bürgerlichen Strafen bewogen werde, unter den Mönchen eine Zuflucht zu ſuchen, ob er ſein eigner Herr und daher berechtigt ſey, über ſeine Lebensweiſe zu beſtimmen, ob er ſich auch für fähig halte, ſich von ſeinen Angehörigen und ſeinem Vermögen loszuſagen. Er mußte ſich ſodann zuerſt einer Prüfungszeit unterziehen, ehe er in die Zahl der Mönche aufgenommen wurde [3]). Dies geſchah, indem er ſich verpflichtete, der Mönchsordnung ge-

1) vit. Pachom. l. c. §. 19. §. 73. §. 85. Hieronymi praefat. in regul. Pachom. Lausiaca f. 957.

2) vit. Pachom. §. 52. Hieronym. l. c. §. 8.

3) Ein Noviziat, wie ſchon früher bei den Eſſenern.

mäß zu leben [1]). Pachomius ſtiftete auch ſchon Nonnenklöſter, welche von den Mönchsklöſtern aus verſorgt wurden [2]).

Da der Enthuſiasmus für das Mönchsthum ſich mit ſolcher Gewalt verbreitete, ſo viele verſchiedenartige Menſchen, welche durchaus nicht die innere Stärke und Ruhe beſaßen, um das einſame und beſchauliche Leben tragen zu können, von dieſem Enthuſiasmus ergriffen, in die Einöden ſich zurückzogen; ſo konnte es nicht fehlen, daß das unberufene Ergreifen des Anachoretenlebens, die aſcetiſchen Uebertreibungen und der Hochmuth, der ſich daran anſchloß, die Quelle vieler wilden Ausbrüche eines ſchwärmeriſchen Geiſtes und vieler Gemüthskrankheiten wurden. Wir finden Beiſpiele, daß Anachoreten, von beunruhigenden Gedanken verfolgt [3]), mit Selbſtmord endeten, daß Manche, nachdem ſie die Entbehrungen und Caſteiungen auf den höchſten

1) Die ὁμολογησις, was man nachher votum nannte §. 66. Hieronymi praefat. §. 49.

2) Lausiaca f. 300.

3) Die Beiſpiele der Verſuchung zum Selbſtmorde kamen unter den innern Kämpfen der Mönche häufig vor. Das Beiſpiel des Stagirius, an den Chryſoſtomus ſeine ſchöne Troſtſchrift richtete. Ein Jüngling aus einer vornehmen Familie, welcher, die Leerheit des Lebens in der großen Welt empfindend, von dem Ideale des Mönchsthums deſto mehr angezogen wurde, aber durch die zu große plötzliche Lebensveränderung, welche zu tragen ſein Gemüth nicht reif war, in heftige Anfälle von Gemüthskrankheit gerieth, und ſo auch von dem Satan zum Selbſtmord ſich verſucht glaubte. Nilus ſagt, l. II. ep. 140. f. 182., daß manche Mönche, welche aus den innern Verſuchungen, die ſie in der Einſamkeit überfielen, keinen Ausweg zu finden wußten, voll Ver-

sten Grad getrieben hatten, endlich zum Gipfel der christlichen Vollkommenheit glaubten gelangt zu seyn; nun meinten sie bald aller Gnadenmittel, deren andre schwache Christen bedürften, ganz entbehren zu können. Sie verachteten alle Vereinigung zur Andacht mit Andern, wie die Communion, sie glaubten zuletzt besonderer Gesichte und Offenbarungen gewürdigt zu seyn. Endlich geriethen sie in gänzlichen Wahnsinn, oder es erschien ihnen auf einmal Alles, was sie bisher begeistert hatte, als Selbsttäuschung; von dem Versuche zu einer gänzlichen Entmenschlichung, in die sie sich gewaltsam hineingeschraubt hatten, verfielen sie in gänzliche Schlaffheit und Gemeinheit; die sinnlichen Triebe,

---

zweiflung sich selbst das Messer in den Leib stießen, Andre sich vom Felsen herabstürzten.

Manche meinten auf solche Weise einen Märtyrertod zu sterben. S. Gregor. Nazianz. Carmen 47. ad Hellenium opp. T. II. f. 107.:

θνησκουσιν πολλοις προφρονεως θανατοις,
αὐτοι ὑπο σφετερης παλαμης και γαστρος ἀναγκῃ,
(sie starben freiwilligen Hungertod)
οἱ δε κατα σκοπελων βενθεσι τ᾽ ἠε βροχοις
μαρτυρες ἀτρεκιης· πολεμου δ᾽ ἀπο και στονοεντος
χαιρουσιν βιοτου τουδ᾽ ἀπανισταμενοι.

(sie freuen sich aus dem innern Kampfe und diesem traurigen Leben erlöset zu werden.)

Vor solchen Gefahren der innern Seelenkämpfe warnend, sprach der Abt Pachomius zu seinen Mönchen: Wenn Eingebungen der Gotteslästerung einen Solchen treffen, welchem es an der rechten Besonnenheit fehlt, so werden sie ihn bald in's Verderben stürzen. Viele haben sich daher selbst ermordet; die Einen haben sich, ihrer Sinne nicht mächtig, vom Felsen herabgestürzt, Andre sich den Bauch aufgeschnitten, Andre sich auf andre Weise getödtet; denn es ist etwas sehr Schlimmes, wenn man dies nicht schnell einem Solchen, welcher die Erkenntniß besitzt, anzeigt, ehe das Uebel einwurzelt. vit. Pachom. §. 61.

welche in dem Rausche des Hochmuths ganz zu unterdrü
ken ihnen auf kurze Zeit gelungen war, machten ihre G
walt desto heftiger geltend [1]). Sie stürzten sich nicht allei
in das gewöhnliche irdische Treiben zurück; sondern sie übe
ließen sich nun im Gegentheil allen sinnlichen Genüsse
Zuweilen gelangten sie aus diesen schweren Prüfungen, nac
dem sie so von einem Gegensatz zum andern hingetriebe
worden, zur Selbsterkenntniß und zur rechten Besonnenheit [2])
Es zeugt von einer ächten Weisheit, wenn man diejenige
welche durch den Hochmuth der Ascetik in Wahnsinn ve
fallen waren oder zu verfallen drohten, dadurch zu heile
suchte, daß man sie allen ihren bisherigen Anstrengunge
zu entsagen und nach Art der gewöhnlichen Menschen z
leben nöthigte.

Die Geschichte des beginnenden Mönchsthums ist reic
an merkwürdigen Erscheinungen, welche für die Kenntni
der religiös sittlichen Lebensentwickelung und der mannig
fachen Zustände des innern Lebens höchst lehrreich sind
Wir wollen hier einige Beispiele zum anschaulich machen
den Belege des vorhin Gesagten ausheben.

---

1) Der an innern Erfahrungen reiche Nilus giebt daher einen
Manne, welcher ihn gefragt hatte, woher manche Mönche s
tief gefallen wären, die Antwort: „Da sie auf ihre asce
tische Vollkommenheit stolz geworden, hätten sie durch ihre
Hochmuth den Schutz der guten Geister verloren, und bös
Geister hätten sich ihrer bemächtigt. Καταβαλλουσι τον πε
φυσιωμενον εἰς πορνειαν ἡ κλοπην ἡ φονοκτονιαν ἡ μοιχειαν."
Nil. l. I. ep. 326.

2) Welche in der geistlichen Therapeutik mit dem Namen de
διακρισις (discretio) bezeichnet wurde »δια των πειρασμω
δοκιμασθεις ἐρχεται προς την πασων των ἀρετων ὑψηλο-
τεραν διακρισιν.«

Ein Mönch aus einem Mönchsvereine in Palästina, Namens Valens, war auf seine großen ascetischen Anstrengungen stolz geworden. Da einige Freunde, wie es wohl zu geschehn pflegte, Speisen für die Mönche geschickt hatten, sandte der Presbyter Makarius, welcher diesem Vereine vorstand, Jedem etwas davon in seine Zelle. Aber Valens hieß den Ueberbringer mit Schmähungen, es dem Makarius zurückzutragen. Makarius erkannte die Gefahr, welche dem Seelenzustande des Valens drohte. Er ging am andern Tage zu ihm, suchte ihn zum Bewußtseyn seiner gefährlichen Selbsttäuschung zu bringen und forderte ihn auf, zu Gott um Heilung zu beten. Da er keine Vorstellungen hören wollte, wurde es immer ärger mit ihm. Er erhielt Visionen und glaubte, daß der Heiland selbst in Lichtgestalt ihm erschienen sey, um ihm sein Wohlgefallen an seinem heiligen Leben zu bezeugen. Als am andern Tage die Mönche in der Kirche sich versammelten, um das heilige Abendmahl mit einander zu feiern, wollte Valens daran keinen Theil nehmen: „Ich bedarf des Abendmahls nicht, sagte er, denn ich habe heute den Herrn Christus selbst gesehn.“ Man sah sich genöthigt, den Wahnsinnigen zu binden. Ein Jahr lang gebrauchte man Gebet und eine ruhige, seiner bisherigen Ascetik ganz entgegengesetzte Lebensweise zu seiner Heilung, indem man von dem Grundsatz ausging, daß man einen Gegensatz durch den andern austreiben müsse [1]).

Ein Andrer, Namens Heron, aus Alexandria, der an

1) τὸν χαις και ποικιλη ἀδιαφορησει, και ἀπραγματευτῳ βιῳ το αἱμα αὐτου καθιλοντες, καθως λεγεται· τα ἐναντια τοις ἐναντιοις ἰαματα. Laus. c. 31.

den Mönchsverein in der Einöde von Nitria ſich angeſchloſſen, hatte es in der Bezwingung der Sinnlichkeit ſo weit gebracht, daß er in der Einöde acht Meilen unter brennenden Sonnenſtrahlen gehn konnte, ohne etwas zu eſſen oder zu trinken, ſtets Stücke der Bibel unter dem Gehen auswendig herſagend, daß er oft während dreier Monate nur von dem Genuſſe des Abendmahls und von wild wachſenden Kräutern lebte. Dieſer verfiel in ſolchen Hochmuth, daß er ſich über alle Andre erhaben glaubte. Er wollte ſich von keinem Andern zurechtweiſen laſſen, indem er ſprach: wie Chriſtus ſelbſt ſage, daß man Keinen auf Erden ſeinen Meiſter nennen müſſe, müſſe man ſich daher auch an keinen menſchlichen Meiſter halten. Auch mit ihm kam es ſo weit, daß es ihm unter ſeiner Würde zu ſeyn ſchien, an der Communion Theil zu nehmen. Zuletzt fühlte er ein ſolches Feuer und eine ſolche Unruhe in ſich, daß er in ſeiner Zelle nicht mehr aushalten konnte [1]). Er lief aus der Einöde nach Alexandria und ſtürzte ſich dort in die ganz entgegengeſetzte Lebensweiſe. Er beſuchte häufig das Theater, den Circus und die Wirthshäuſer, er verfiel in Ausſchweifungen aller Art; dieſe zogen ihm eine ſchwere Krankheit zu, in welcher er zur Beſinnung kam und von der Sehnſucht nach dem verlornen höheren Leben wieder

1) Auch dies kam öfter vor, daß Mönche die Einſamkeit verließen und unſtät umherliefen, um den innern Verſuchungen zu entfliehen. Nilus ſagt von einem Solchen: „Den Ort wird er verändern, die Angſt ſeines Herzens aber nicht. Er wird ſeine Verſuchungen vielmehr vermehren und nähren.“ L. I. ep. 295.

griffen wurde, und er fand nachher einen ruhigen und
ndigen Tod [1]).

Ein Andrer, Namens Ptolemäus, ließ ſich allein
i einem über die ſketiſche Einöde in Egypten hinaus-
genden Orte nieder, welcher unter dem Namen der Leiter
λαξ) bekannt war, wo Niemand zu wohnen aushielt,
eil der Brunnen, der allein dieſen Ort der glühenden Wüſte
it Waſſer verſorgen konnte, drei und eine halbe Meile
ſernt war. Doch ertrug er es funfzehn Jahre, dort allein
i wohnen, indem er in den Monaten December und
anuar den Thau, der in dieſer Gegend zu dieſer Zeit
ichlich die Felſen bedeckte, in irdenen Gefäßen einſammelte
nd mit dieſer aufbewahrten Feuchtigkeit ſeinen Durſt löſchte.
ieſe unnatürliche Lebensweiſe konnte ſeine Natur nicht er-
agen. Der Verſuch hochmüthiger Entmenſchlichung ſtrafte
ch durch ſich ſelbſt; indem er die menſchliche Natur ver-
ugnen wollte, verlor er allen Boden reellen Daſeyns, er
urde an ſich ſelbſt, an Gott und allem Daſeyn irre, es
urde ihm Alles zum Geſpenſt. Es ergriff ihn der Ge-
anke, daß die Welt ohne Schöpfer aus ſich ſelbſt entſtan-
n, ohne eine zum Grunde liegende Subſtanz der Dinge
i ſtetem Scheine ſich bewege. In verzweiflungsvollem
Bahnſinn verließ er die Einſamkeit, irrte ſtumm von einer
Stadt zur andern umher, trieb ſich auf den öffentlichen
lätzen herum und gab ſich aller Schwelgerei hin [2]).

---

1) l. c. c. 39.

2) Laus. l. c. c. 33. Aehnliche Fälle müſſen oft vorgekommen ſeyn, wie man aus Laus. c. 95. ſieht.

Wie wir nach dem Geſagten unter den Mönchen einzelne Beiſpiele eines geiſtlichen Hochmuths finden, der ſie zu ſolcher Selbſttäuſchung verleitete, daß ſie ſich über alle gewöhnlichen Gnadenmittel erhaben glaubten und vermöge der ihnen zu Theil gewordenen außerordentlichen Offenbarungen und Viſionen alles menſchlichen Unterrichts und aller Förderung durch die Hülfe Andrer entbehren zu können meinten; ſo ſehn wir dieſen bis zur Selbſtvergötterung geſteigerten Geiſt ſchwärmeriſchen Hochmuths wie ein anſteckendes Uebel ſich in größerem Umfange weiter verbreiten, mit der Verbreitung des Mönchsthums zugleich in Meſopotamien, Syrien, bis nach Pamphylien hin, um ſich greifen. So entſtand eine Sekte, welche nach den meiſten ausdrücklichen Berichten der Alten aus dem ſyriſchen Mönchsthum hervorging und auch unverläugbar das Gepräge ihres Urſprungs an ſich trägt, welche ſich von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis in das ſechste Jahrhundert hinein fortpflanzte und ſich in ihren Nachwürkungen vielleicht noch länger erhielt, falls nämlich dieſe Sekte mit ſpäteren in mancher Hinſicht verwandten Erſcheinungen in einem äußeren Zuſammenhange ſteht [1]). Sie werden theils

1) Falls die Euchiten des vierten Jahrhunderts mit den Euchiten des eilften, den ſo genannten Bogomilen des zwölften Jahrhunderts in einem unmittelbaren Zuſammenhange ſtehn. Allerdings läßt ſich das Verwandte auch wohl aus der innern Analogie ableiten, die ſich zwiſchen ſolchen myſtiſchen Sekten zu finden pflegt. Es iſt aber doch zu bemerken, daß ſchon Theodoret bezeichnet: »εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ μανιχαίων νοσοῦντας. Hist. religios. c. III. ed. Halens. T. III. p. 1146. Freilich kann Theodoret auch analoge Lehren dieſes Mönchsmyſticismus ohne Grund für

nach den Namen derer, die zu verſchiedenen Zeiten an ihrer Spitze ſtanden, Lampetianer, Adelphianer, Euſtathianer und Marcianiſten, theils nach manchem Eigenthümlichen, das man an ihnen zu bemerken glaubte, Euchiten (εὐχῖται), Meſſalianer [1]) genannt, wegen ihrer Theorie von dem beſtändigen inneren Gebete, auch Choreuten (χορευταὶ), nach ihren myſtiſchen Tänzen [2]), Enthuſiaſten (ἐνθουσιαζαὶ), wegen der vorgeblichen Mittheilung des göttlichen Geiſtes [3]).

Höchſt wahrſcheinlich war es urſprünglich nur eine praktiſche Verirrung ohne eine theoretiſch häretiſche Richtung,

---

manichäiſch oder gnoſtiſch gehalten, oder er kann Manichäer, welche ſich unter der Mönchstracht verbargen, fälſchlich mit den gewöhnlichen Euchiten verwechſelt haben. Daß die Mönche ihre Einbildungskraft ſtets mit Bildern von ſie verfolgenden böſen Geiſtern beſchäftigten, dies konnte, wie enchitiſche Lehren daraus hervorgingen, auch für manichäiſche einen Anſchließungspunkt geben. S. von der Verbreitung des Manichäismus unter Mönchen Vita Euthymii §. 33. Coteler. Monumenta ecclesiae Graecae T. II. p. 227.

1) Daſſelbe bedeutend, nach dem Chaldäiſchen מְצַלִּין.

2) Vergl. B. I. die Therapeuten.

3) Alle dieſe verſchiedenen Namen findet man bei Timotheus de receptione haereticorum in Coteler. monumenta ecclesiae Graecae T. III. Der Name μαρκιανισταὶ von einem Geldwechsler Marcianos unter den Kaiſern Juſtin und Juſtinian. Merkwürdig iſt der Name Euſtathianer. Dieſer letztere Name könnte veranlaſſen, an den Euſtathius von Sebaſte zu denken, von welchem ja (ſ. u.) eine ſchwärmeriſche Mönchsrichtung ausging, um ſo mehr da Photius, Cod. 52., der alte Synodalakten zur Quelle hatte, dieſen Euſtathius, von dem ſie den Namen führten, ἀδιάφορος nennt.

aus der die Euchiten hervorgingen. Es waren Mönche, welche, nachdem sie den Gipfel ascetischer Vollkommenheit erreicht zu haben glaubten, nun zu einer so innigen Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste, zu einer solchen Beherrschung der Sinnlichkeit gelangt zu seyn meinten, daß sie keiner solchen Anstrengungen mehr bedürften, sondern frei von dem Joch des Gesetzes nur dem Triebe des Geistes ohne alle äußere Zucht und Regel zu folgen brauchten. Sie wollten sich in ihrer rein contemplativen Ruhe, welche sie für das Höchste erklärten, ihrem inneren Gebete durch nichts stören lassen; sie verwarfen alle Beschäftigung mit irdischen Dingen, alle körperliche Arbeit, durch welche die Mönche sich selbst zu ernähren und Mittel zur Wohlthätigkeit zu sammeln pflegten, als Entwürdigung des höheren geistlichen Lebens. Sie wollten nur von Almosen leben, die ersten Bettelmönche [1]). Von dieser praktischen Verirrung gin-

1) Epiphanius sagt deutlich h. 86., daß eine Uebertreibung des Mönchsgeistes, ein Mißverstand der evangelischen Weltentsagung, freilich die auf die Spitze gebrachte Uebertreibung des dem ganzen Mönchsthum zum Grunde liegenden Mißverstandes, diese Verirrung der Euchiten hervorbrachte. ἰσχυει δὲ το βλαβερον τουτο φρονημα ἀπο της ἀμετρίας των τινων ἀδιλφων ἀφιλειας. Gegen diese Richtung des Mönchsgeistes kämpft auch Nilus in dem Tractatus ad Magnam §. 21 u. 22. Er bemerkt dort mit Recht, daß, indem die sinnlichen Kräfte bei Menschen in voller Altereskraft nicht beschäftigt würden, sie desto trübender und verwirrender auf das höhere Leben einwürken müßten, daß daher das Gebet, das sie zum Vorwand gebrauchten, bei ihnen am meisten gestört werden müsse. Er leitet diese falsche Richtung ab von dem Adelphius aus Mesopotamien (jenem schon genannten Euchiten) und dem Alexander, der in Constantinopel eine Zeitlang Unruhen gestiftet habe (vielleicht

gen nach und nach alle eigenthümlichen Grundſätze und Lehren der Euchiten aus.

Ihr Grundprincip war, daß jeder Menſch vermöge ſeiner Abſtammung von dem erſten gefallenen Menſchen einen böſen Geiſt, unter deſſen Herrſchaft er ſtehe, mit zur Welt bringe. Auch hier erkennen wir die Mönchstheorie von böſen Geiſtern, welche die ſinnlichen Begierden in den Menſchen erwecken. Alle ascetiſchen Anſtrengungen, alle Gnadenmittel der Kirche ſind unkräftig, von der Macht dieſes böſen Geiſtes die Seele zu befreien. Alles dies kann nur die einzelnen Ausbrüche des Böſen hemmen, und der Menſch bleibt dabei doch unter der Herrſchaft des Böſen; er hat daher immerfort mit dem Böſen zu kämpfen, und ſich vor demſelben fürchtend ſteht er unter der Zucht des Geſetzes. Sie bekämpften die gewöhnlichen Vorſtellungen von der magiſchen Umwandlung durch die Taufe, doch von einer andern Seite an die gewöhnliche Vorſtellung ſich anſchließend. Die Taufe — ſagten ſie — könne zwar wie ein Scheermeſſer die früheren Sünden ausſchneiden (Vergebung der früher begangenen Sünden ertheilen); aber die Wurzel der Sünden bleibe, aus welcher daher immer neue wieder hervorkeimten; denn der böſe Geiſt behalte ja ſeine Herrſchaft über den Menſchen [1]). Was aber durch nichts von außen

---

jener Alexander, der Stifter der Mönchsgeſellſchaft, bei welcher Gebet und Geſang Tag und Nacht ununterbrochen fortdauerte, da die Mitglieder derſelben einander immerfort ablöſeten, der ſo genannten Acoemeten (ἀκοιμηται)).

1) Timoth. l. c. 2. ὅτι το ἁγιον βαπτισμα οὐδεν συμβαλλεται εἰς την του δαιμονος τουτου διωξιν, οὐδε γαρ ἱκανον, τας ῥιζας των ἁμαρτιων τας θυμουσιωμενας ἀρχηθεν τοις ἀνθρω-

her und durch keine ascetiſche Anſtrengungen bewürkt werden könne, das vermöge das rechte innere Gebet zu vollbringen. Wer dieſes verrichte, werde dadurch mit einemmal befreit von der Macht des ihn von ſeiner Geburt an beherrſchenden böſen Geiſtes, der ihn auf eine ſinnlich wahrnehmbare Weiſe verlaſſe, und er trete auf eine ſinnlich fühlbare Weiſe in die Gemeinſchaft mit dem göttlichen Geiſte ein; er ziehe das göttliche Gewand an und werde mit einemmal allen Verſuchungen zum Böſen unzugänglich. Die Freiheit von allen ſinnlichen Affekten, zu welcher Andre durch ſchwere ascetiſche Anſtrengungen ſich hindurchzukämpfen ſuchten, erlange er ſogleich durch dies innere Gebet. Daher bedürfe auch ein Solcher keines Faſtens und keiner ascetiſchen Anſtrengungen mehr; ein Solcher könne ſich frei vom Geſetz Allem dem getroſt hingeben, was Andre aus Furcht vor den Verſuchungen meiden müßten. Vermöge der ihm nun zu Theil gewordenen unmittelbaren göttlichen Offenbarung bedürfe ein Solcher auch keines andern menſchlichen Unterrichts und keiner menſchlichen Leitung weiter [1]). Nothwendig mußte durch dieſe Lehre das Weſen des damaligen Mönchsthums, das auf Gehorſam und Unterordnung gegründet war, aufgelöſet werden. Aber auch dem kirchlichen Leben drohte bei dem Umſichgreifen dieſes ſchwärmeriſchen Geiſtes die Auflöſung. Denn natürlich erſetzte den

---

ποις ἐντιμιον. Theodoret. haeret. fab. IV. 11. »ξυρον δικην ἀφαιρειται των ἁμαρτηματων τα προτερα, την δε ριζαν ουκ ἐκκοπτει της ἁμαρτιας.« Darnach iſt die weniger genaue Nachricht bei Theodoret. h. e. IV. 10. zu ergänzen.

1) Theodoret. IV. 10. h. e. Timoth. de receptione haereticor. §. 9. Joh. Damascen. haeres. §. 6.

uchiten ihr Gebet alle andern Andachts- und Gnadenmitt-l, und ſie betrachteten ſich weit erhaben über die übrigen och in der Sinnlichkeit befangenen, unter dem Joch des leiſches lebenden Chriſten. Sie meinten, daß nur bei ihnen is wahre geiſtige Abendmahl ſey; das äußerliche Abendmahl r Kirche erklärten ſie für etwas Gleichgültiges. Obgleich e keinen Nutzen daraus ziehen zu können glaubten, ſo nah-en ſie doch an der Feier Theil, um für Mitglieder der atholiſchen Kirche gehalten zu werden. Sie verwarfen auch sbeſondre den geiſtlichen Geſang, wie es zu ihrem Myſti-smus wohl paßte [1]). Daß ſie Offenbarungen in Träu-en ſuchten, läßt ſich den einſtimmigen Berichten ihrer egner wohl glauben, da wir auch ſonſt von der Richtung r Schwärmerei, welche in Träumen göttliche Eingebun-n ſuchte, manche Spur in dieſer Zeit finden. Ihre Geg-er ſagen auch von ihnen aus, daß ſie ſich deshalb dem chlaf viel hingaben; es kann dies Uebertreibung, es kann ber auch wahr ſeyn [2]), zumal es ſich wohl erklären läßt,

1) Man ſieht dies aus einem Bruchſtück der Schrift des Monophyſiten Severus gegen das Buch des Euchiten Lampetios, welches das Teſtament betitelt war. Man erkennt aus der von jenem aufgeſtellten Antitheſe, daß die Euchiten nur ein ὑμνειν ἐν καρδίᾳ gelten ließen. S. Wolf. anecdota Graeca T. III. p. 182. und dies wird beſtätigt durch die Akten einer gegen die Euchiten gehaltenen Synode bei Phot. c. 52. Von dieſem Lampetios wird hier geſagt, ὅτι τους τας ὡρας ψαλλοντας ἐξεμυκτηριζε και διεσυρεν, ὡς ὑπο νομον ὀντι τυγχανοντας.

2) Es kommt wenigſtens auch ſonſt vor, daß Mönche in der Verzweiflung darüber, daß ſie in Geſang und Gebet den Verſuchungen nicht entgehen konnten, in unmäßigem Schlafe Hülfe ſuchten. S. Nil. III. ep. 224.

daß jene einförmige Richtung der Seele, welche dem Weſen der menſchlichen Natur widerſpricht, oft in Schlafen und Träumen übergehn mußte.

Aus ihrem Myſticismus rührten noch mehrere andre Irrthümer her, welche ſich bei ähnlichen Erſcheinungen oft wiederholen. Vielfach bemerken wir bei ſolchen Erſcheinungen die Vermiſchung des ſinnlichen Gefühls mit dem geiſtigen, insbeſondre der geiſtigen und der ſinnlichen Liebe, welche Vermiſchung oft die verderblichſten Folgen hatte. So verglichen auch die Euchiten die geiſtige Vermählung der Seele mit dem himmliſchen Bräutigam auf eine grob ſinnliche Weiſe mit einer leiblichen Vermählung [2]).

Der Hochmuth myſtiſcher Sekten und die Richtung des Alles ſubjektivirenden Idealismus führte häufig zu pantheiſtiſcher Selbſtvergötterung. Dies ſcheint auch bei den Euchiten der Fall geweſen zu ſeyn. Sie behaupteten, daß ihnen göttliche Natur zu Theil geworden ſey. Die Gottheit könne ſich in alle Formen verwandeln und verwandle ſich in alle Formen insbeſondere, um ſich den empfänglichen Seelen mitzutheilen. Die drei Hypoſtaſen der Trias — lehrten ſie — ſind nichts anders, als verſchiedene Offenbarungsformen des einen göttlichen Weſens, die Dreiheit löſe ſich wieder in die Einheit auf [2]). So erblickten ſie

---

1) Timoth. IV. τοιαυτης αἰσθανεται ἡ ψυχη κοινωνιας γινομενης αὐτῃ παρα του εὐχαριστου νυμφιου, οἱας αἰσθανεται ἡ γυνη ἐν τῃ συνουσιᾳ του ἀνδρος.

2) Timoth. §. 6. λεγουσιν ὁτι τρεις ὑποστασεις εἰς μιαν ὑποστασιν ἀναλυονται και μεταβαλλονται και ὁτι ἡ θεια φυσις τρεπεται και μεταβαλλεται εἰς ὁπερ ἀν ἐθελῃ, ἱνα συγκεραθῃ ταις ἑαυτης ἀξιαις ψυχαις. c. XI. ἡ ψυχη του πνευματικου

nun auch in den Engelserſcheinungen des alten Teſtaments, in den Patriarchen und Propheten und in Chriſtus ſelbſt nur verſchiedene Erſcheinungs- und Offenbarungsformen des Einen göttlichen Weſens, und ſie glaubten, daß vermöge ihrer geiſtlichen Vollkommenheit Alles ſich in ihnen concentrire. Mochte man einem Solchen Engel, Patriarchen, Propheten, ſelbſt Chriſtus nennen, ſo antwortete er auf Alles: das bin ich ſelbſt [1]). Vielleicht wurden ſie durch ihren myſtiſchen Idealismus gleichfalls dazu geführt, die Realität der Wunder Chriſti zu läugnen, ſie nur ſymboliſch zu erklären, da ſolche Thatſachen in der Sinnenwelt ihnen keine Bedeutung für die Religion des Geiſtes zu haben ſchienen [2]).

Von ihren beſondern Meinungen iſt noch anzuführen, daß ſie das Feuer als das ſchöpferiſche Princip des Univerſums betrachteten, eine Meinung, von der wir auch bei andern theoſophiſchen Sekten manche Spur finden.

Es wird den Euchiten zum Theil Schuld gegeben, ſie hätten ihren Antinomismus und ihre mißverſtandene Freiheit ſo weit ausgedehnt, daß ſie auch allen Laſtern ſich hinzugeben ihren Vollkommnen erlaubten. Es kann freilich

---

μεταβαλλεται εἰς την θειαν φυσιν. Da die Euchiten ſich lange fortpflanzten, und der Myſticismus an und für ſich etwas Schwankendes iſt, ſo mögen ſich wohl unter den Euchiten verſchiedene Partheien gebildet haben, und ſo mögen diejenigen, welche Jenes von der Dreieinigkeit behaupteten, nicht dieſelben ſeyn mit denen, welche lehrten, daß der durch ihr Gebet Erleuchtete eine ſinnliche Anſchauung der Dreieinigkeit erhalte.

1) S. Epiphan. l. c.

2) Doch nicht ſicher läßt ſich dieſes ſchließen aus der Antitheſe des Severus. Wolf. anecdota T. III. p. 17.

dem Berichte der Gegner hier nicht zu viel getraut werden, doch lag dieſe praktiſche Verirrung wenigſtens ihren Principien und ihrem Geiſte nicht ſo fern. Ihr hochmüthiges Selbſtvertrauen, ihr Trotz gegen die Schwäche der menſchlichen Natur konnte ſich wohl ſo ſtrafen, und wir bemerkten ja ſchon oben bei den Mönchen manche Beiſpiele des Uebergangs von dem Extrem ascetiſcher Strenge zu der fleiſchlichen Zügelloſigkeit.

Da die Euchiten den Grundſatz hatten, den mehrere ähnliche Sekten mit ihnen theilten, daß der Zweck die Mittel heilige, und daß man den gewöhnlichen ſinnlichen Menſchen, welche für die höhern Wahrheiten doch nicht empfänglich wären, dieſe verbergen, und daß man an ihre Irrthümer, als ob man dieſelben mit ihnen gemein habe, ſich anſchließen dürfe; ſo wurde es dadurch ſchwer, die Mitglieder dieſer Sekte zu entdecken und ihren Lehren auf die Spur zu kommen. Der Biſchof Flavianus von Antiochia (nach dem Jahre 381) erlaubte ſich nach demſelben Grundſatze zu handeln, um ſie entdecken, beſtrafen und vertreiben zu können. Er ſtellte ſich in einer Unterredung mit ihrem Vorſteher Adelphius, als ob er ganz gleichgeſinnt mit ihm wäre, und verleitete ihn ſo dazu, ein Geſtändniß abzulegen, das er dann gegen ihn und gegen die ganze Sekte benutzte [1]).

Ein ähnlicher ascetiſcher Schwärmergeiſt drohte um ſich zu greifen, als nach der Mitte des vierten Jahrhunderts durch den Euſtathius, nachher Biſchof von Sebaſte in Armenien, der Eifer für das Mönchsthum in Paphlagonien und in den Gegenden des Pontus verbreitet wurde, und es deu-

1) Theodoret. h. e. IV. 12.

ten ja manche Spuren darauf hin, daß zwiſchen den Euchiten und den Euſtathianern ein äußerlicher Zuſammenhang ſtatt fand, wie ſelbſt der ihnen auch beigelegte Name der Euſtathianer ein Merkmal davon iſt. Das Synodalſchreiben und die Canones des Concils zu Gangra, der Metropolis von Paphlagonien [1]), welches dieſen Verirrun-

1) Es ſind in dieſer Hinſicht zwei Punkte ſtreitig, die Frage, ob die Euſtathianer (οἱ περὶ Εὐσάθιον), gegen welche jenes Concil gerichtet iſt, würklich von dem Euſtathius von Sebaſte herſtammen, und in welche Zeit die Verſammlung dieſes Concils zu ſetzen iſt. Die erſte Frage läßt ſich leichter entſcheiden als die zweite. Alles ſpricht für die Bejahung dieſer Frage. Nicht allein wird dies von Sokrates II, 43. und Sozomenus III, 14. bezeugt; ſondern es paßt ja auch Alles ganz beſonders auf den Euſtathius, da dieſer als eifriger Ascet und der erſte Beförderer des ascetiſchen Lebens in den Gegenden des Pontus erſcheint, der eine ganze Schülerſchaft gebildet hatte. S. Basilii Caesareens. ep. 223. (Es kommt hier ja ſogar die ascetiſche Tracht vor, welcher die Euſtathianer nach dem Bericht des Concils zu Gangra eine beſondere Heiligkeit zugeſchrieben haben ſollen, die ξενα ἀμφιασματα, nämlich nach dem Briefe des Baſilius το παχυ ἱματιον, και ἡ ζωνη και της ἀδιψητου βυρσης τα ὑποδηματα) und ep. 119. Epiphanius haeres. 75. Man erkennt auch in den Briefen des Baſilius eine Spur der Oppoſition gegen den neuen Mönchsgeiſt in den Gegenden des Pontus. Wenigſtens zu Neocaeſarea, wo man an dem Alten feſthielt, machte man die Verbreitung des ascetiſchen Lebens unter Männern und Jungfrauen dem Baſilius von Caeſarea zum Vorwurf. S. ep. 207. ad Neocaesareens. §. 2.

Zu dem Schwierigſten aber gehört die Entſcheidung der zweiten Frage. Setzt man mit Pagi, dem Sokrates und Sozomenus folgend, das Concil in das J. 360, ſo fällt die Art auf, wie daſſelbe den Euſtathius nennt, da derſelbe damals Biſchof war; man müßte denn annehmen, daß

gen entgegengesetzt wurde, geben uns die beste Gelegenheit um jene Verirrungen kennen zu lernen, so wie sie auch ein merkwürdiges Denkmal des, jener ascetischen Einseitigkeit sich widersetzenden, gesunden Geistes christlicher Sittenlehre darstellen. Frauen verließen ihre Männer und Kinder, Männer ihre Frauen, Knechte ihre Herren, um sich dem ascetischen Leben zu ergeben [1]). Manche, welche sich zu viel zugetraut hatten, waren in Sittenlosigkeit verfallen. Sie verachteten die Ehe und das häusliche Leben. Diejenigen, welche den Ascetenmantel trugen, meinten dadurch schon vollkommne Christen zu seyn und sahen mit Hochmuth auf diejenigen herab, welche in der gewöhnlichen Kleidung einhergingen. Sie wollten an keiner Feier des heiligen Abendmahls Theil nehmen, bei welcher verehelichte Priester die Consecration verrichtet hatten. Wo auf dem Lande noch keine Kirchen gebaut waren, und in Privathäusern Gottesdienst gehalten wurde, wollten sie an der Communion wie an dem Gebete keinen Theil nehmen, weil sie eine Wohnung, deren Besitzer in der Ehe lebte, nicht für heilig genug hielten. Sie feierten in abgesonderten Versammlungen ihren Privatgottesdienst, in dem sie jenem ein

He

---

das Concil den von einer Parthei abgesetzten Eustathius nicht als Bischof betrachtete und sich berechtigt glaubte, ihn geringschätzig zu behandeln. Nimmt man aber an, daß das Concil früher gehalten worden, so fällt es auf, daß sich in den Briefen des Basilius keine Spur davon findet. Doch könnte es seyn, daß Basilius wegen des Verhältnisses, in welchem er zu der Parthei stand, von der dies Concil gehalten wurde, es nicht als ein rechtes anerkannte.

1) Aehnliches bei den Euchiten. Joh. Damasc. p. 997.

Heiligkeit zuschrieben, welche den kirchlichen Versammlungen fehle [1]).

Da diese schwärmerischen Richtungen, welche von dem ascetischen Enthusiasmus ausgingen, so zerstörend für das kirchliche Leben zu werden drohten, so mußte man Mittel suchen, um dasselbe gegen diese Gefahr zu schützen, und das ascetische Leben, welches man hochachtete, in einen der Kirche heilsamen ordnungsmäßigen Entwickelungsgang hinzuleiten. Deshalb beförderte man theils besonders die regelmäßige Verfassung des Cönobitenlebens, theils suchte man auch dies in mehr Verbindung mit dem Ganzen der Kirche und in größere Abhängigkeit von der bischöflichen Oberaufsicht auf jeden Kirchensprengel zu bringen [2]). In dem Cönobitenleben wurde Alles Einer planmäßigen Leitung unterworfen; es war hier Jedem sein bestimmter Platz und Würkungskreis angewiesen; Gehorsam und Demuth, Verläugnung des eigenen Willens in der gänzlichen Hingebung an die Vorgesetzten, denen man mit Aufopferung aller eigenen Neigungen gehorchen sollte, das wurden die vornehmsten unter allen Mönchstugenden. Jede Uebertrei-

1) Aehnliches bei den Enchiten. Joh. Damasc. pag. 37.

2) Es lehren dieses die Beispiele eines Basilius von Caesarea, Chrysostomus. Die Lebensgeschichte eines Basilius von Caesarea, eines Gregor von Nazianz und die Lehrstreitigkeiten des vierten und des fünften Jahrhunderts zeigen, welche Spaltungen in den Kirchen von dem Einflusse der Mönche ausgehn konnten. Das Concil zu Chalcedon verordnete in dem vierten Canon, daß Keiner ohne Erlaubniß des Bischofs ein Kloster sollte stiften können, und daß die Mönche in der Stadt und auf dem Lande dem Bischof gehorsam seyn sollten.

bung ſollte durch die Leitung der Vorgeſetzten gleich in ihre Schranken zurückgedrängt werden. Wer ſich irgendwie beunruhigt fühlte, ſollte es nur ſeinen Führern nicht verſchweigen, vor denſelben ſein ganzes Herz ausſchütten, um durch ihre Erfahrung und Weisheit Rath und Troſt zu empfangen, damit nur nicht das verborgene Uebel im Innern deſto zerſtörender um ſich griffe und zuletzt unheilbar würde. Freilich wurde in dem Mönchsthum oft das Weſen der wahren Demuth, welche in dem Inwendigen, in der von dem Bewußtſeyn der Abhängigkeit von Gott ausgehenden Geſinnung gegründet iſt, oft verkannt, und die äußerliche Demüthigung vor Menſchen wurde an die Stelle der innern Demüthigung vor Gott geſetzt; ein knechtiſcher Sinn ging aus dieſer Verwechſelung hervor. Es läßt ſich aber nicht läugnen, daß Ordnung, ſtrenge Zucht, Unterordnung der Einzelnen unter dem Geſetze des Ganzen und weiſe Führung durchaus nothwendig waren, um eine Menge verſchiedenartiger, oft ungebildeter Menſchen auf der rechten Bahn zu erhalten. Trefflich iſt es, was Baſilius von Cäſarea über den Vorzug des gemeinſamen Cönobitenlebens vor dem Anachoretenleben ſagt, zugleich ein Beweis der ächt evangeliſchen Beurtheilungsweiſe des Mönchsthums. „Das Einſiedlerleben widerſtreitet dem Weſen der chriſtlichen Liebe, indem hier Jeder nur für das ſorgt, was ihm ſelbſt allein Noth thut, da es doch das Weſen der chriſtlichen Liebe iſt, daß Jeder nicht allein was ihm, ſondern auch was Andern zum Heile dient, ſuche. Es wird ein Solcher auch nicht leicht ſeine Fehler und Mängel erkennen können, indem er Keinen hat, der ihn mit Liebe und Sanftmuth zurechtweiſen könnte. Es trifft einen Solchen, was im ſalomoni-

schen Prediger geschrieben ist 4, 10.: „Wehe dem, der allein ist, wenn er fällt, so ist kein Andrer da, der ihm aufhelfe.“ In einer Gemeinschaft können Viele zusammenwürken, um von verschiedenen Seiten die göttlichen Gebote zu erfüllen. Wer allein lebt, ist aber immer nur auf Ein Werk beschränkt, und während daß das Eine geschieht, müssen andre Werke unterbleiben. Sodann wenn alle Christen Einen Leib unter Einem Haupte mit einander bilden und sich gleich den Gliedern Eines Leibes zu einander verhalten, wie kann dies Verhältniß so bestehn, wenn sie von einander so getrennt leben und Jeder sich selbst genug zu seyn sucht. Falls sie aber nicht als Glieder desselben Leibes in dem rechten Verhältnisse zu einander sich befinden, so stehen sie auch nicht in dem rechten Verhältnisse zu dem gemeinsamen Haupte. In Einer Gemeinschaft geht die Würkung des heiligen Geistes in jedem Einzelnen auf Alle über; die Jedem verliehene Gnadengabe wird ein Gemeingut Aller, und Aller Gnadengaben gereichen zum Besten jedes Einzelnen. Wer aber für sich allein lebt, hat vielleicht eine Gnadengabe, und diese macht er unnütz, indem er sie bei sich selbst vergräbt — und wer die Parabel von den Talenten kennt, weiß wie groß eine solche Verschuldung ist [1]).“

1) S. Basil. regula fus. VII. II. 346. Schön sagt auch Nilus gegen die Ueberschätzung des Einsiedlerlebens III, 73. „Wer sagt: „ich werde Anachoret deshalb, um Keinen zu haben, der mich zum Zorn reitze,“ ein Solcher ist von einem unvernünftigen Thiere nicht verschieden; denn auch solche sehen wir ruhig, wenn sie nicht ein Mensch zum Zorn reitzt.“ Und er führt gegen das Anachoretenleben an die Stellen Ephes. 5, 21., Petr. 4, 10., Petr. 2, 13., Philipp. 2, 4.

Mit den Coenobiten geriethen nun die aus älterer Zeit herstammenden Asceten in Kampf, da sie sich der neuen Mönchsordnung nicht unterwerfen, sondern ihre alte Unabhängigkeit behaupten wollten. Es wohnten ihrer zwei oder drei zusammen, und sie legten ihre Zellen größtentheils in Städten oder größeren Flecken an. Sie nährten sich wie andre Mönche von ihrer eignen Hände Arbeit, und auch ihre Gegner, die Anhänger des neuen Cönobitenlebens, müssen doch ihren Fleiß im Arbeiten anerkennen. Die Letztern, welche allein uns alle Nachrichten von dieser (in Egypten unter dem Namen der Sarabaïten, in Syrien unter dem Namen der Remoboth bekannten) Ascetenklasse hinterlassen haben, machen freilich eine sehr nachtheilige Schilderung von derselben; eben da sie nicht anders als feindselig gegen diese Gegner der neuen Form des Mönchsthums gesinnt seyn konnten [1]), so wird ihre Aussage hier von selbst verdächtig, und bei Manchem, was sie ihnen vorwerfen, giebt sich das Gehässige und nicht gehörig Begründete gleich zu erkennen. Cassian macht ihnen z. B. den Vorwurf [2]), daß sie das von dem Ertrage ihrer Arbeit Erübrigte zu schwelgerischem Genusse verbrauchten oder geizig aufsammelten. Doch gesetzt auch, daß dies auf die beste Weise von ihnen verwaltet werde, so könnten sie doch

1) In der Regel des Benedictus c. I. erkennt man es auch deutlich, wie ihnen besonders der unmönchische Freiheitsgeist (das sine pastore et lege vivere) zum Vorwurf gemacht und daraus eben alles Schlechte bei ihnen abgeleitet wird. Es wird hier selbst gestanden, daß sie von weit besserer Art seyen, als die in den Ländern umherstreifenden entarteten Mönche (die Gyrovagi).

2) Collat. 18. c. VII.

die Mönchstugend nicht erreichen. Denn die Mönche übten täglich dieselbe Selbstverläugnung; für jene aber werde selbst dies, daß sie Manches den Armen geben, Ursache des Hochmuths, und dieser erhalte täglich seine Nahrung. Nun erkennt man hier ja wohl, wie Cassian selbst sich nicht verbergen konnte, daß jene erste Beschuldigung den Sarabaïten nicht in solcher Allgemeinheit gemacht werden könne, und was die zweite betrifft, so erhellt es ja von selbst, daß sie nur Consequenzmacherei ist, und daß sie von der falschen Voraussetzung ausgeht, ohne die äußerliche Unterwerfung unter einem fremden Willen, von dem man sich in Allem leiten lasse, ohne den knechtischen Mönchsgehorsam gebe es keine wahre Demuth. Es mag unter diesen Leuten wohl wie unter den Cönobiten Schlechtes und Gutes gewesen seyn; ihre Feinde heben aber natürlich nur die Eine Seite hervor. Hieronymus wirft ihnen [1]) die Scheinheiligkeit vor, an der es aber auch bei vielen Mönchen nicht fehlte. Er sagt von ihnen, daß sie den Heiligenschein, den sie um sich verbreiteten, benutzten, um ihre Waaren theurer als Andre zu verkaufen, was nicht minder bei Mönchen der Fall seyn mochte [2]); er giebt ihnen Schuld, daß sie gegen die Geistlichen zu reden pflegten. Es kann wohl seyn, daß sie sich als Laien wegen ihrer ascetischen Lebensweise selbst über Geistliche gern erheben wollten. Es kann seyn, daß sie einen ascetischen Hochmuth dem hierarchischen entgegensetzten; es kann aber auch seyn, daß manche fromme

---

1) ep. 22. ad Eustochium.

2) Nilus selbst wirft einer Klasse der Mönche vor das: »πασαν ποριστικην μετερχεσθαι τεχνην.« Ad Magnam c. 30.

Laien unter dieſen Leuten durch den Eifer für die Sache der Religion getrieben wurden, die Laſter einer weltlich geſinnten Geiſtlichkeit anzugreifen. Es mag gegründet ſeyn, daß Manches, was ihnen zum Vorwurf gemacht wird, wie die häufigen Streitigkeiten, nicht würde ſtatt gefunden haben, wenn ſie ſich der ſtrengeren Aufſicht, welche in den Cönobien waltete, unterworfen hätten.

Wir wollen nun noch nach allen Seiten hin betrachten, was das Mönchsthum in dieſer Periode für die orientaliſche Kirche war. Wie es mit ſolchen geſchichtlichen Erſcheinungen zu ſeyn pflegt, welche tief in dem Leben der Kirche eines Zeitalters wurzeln und tief in daſſelbe eingreifen, daß hier das Beſte und das Schlechteſte, was chriſtlicher und was unchriſtlicher Geiſt erzeugt hat, zuſammenkommt und ſich berührt; ſo war dies auch mit dem Mönchsthum der Fall. Man muß die hier zuſammentreffenden entgegengeſetzten Elemente wohl von einander ſondern, um nicht in ungerechte Verdammung oder unhiſtoriſch-partheiiſches Lobpreiſen dieſer Erſcheinung zu verfallen, wie wir ſchon in dieſer Periode ſelbſt dieſe beiden entgegengeſetzten gleich einſeitigen Beurtheilungsweiſen des Mönchsthums wahrnehmen können.

Wir müſſen hier aber zuerſt die Anachoreten und die Cönobiten von einander unterſcheiden. Den Erſteren wurde es ſchon in dieſer Zeit zum Vorwurf gemacht, daß ſie nur ſich ſelbſt lebten, der thätigen Liebe ermangelten [1]), gegen welchen Vorwurf ſie vertheidigend Auguſtin ſagt, daß

1) Videntur nonnullis res humanas plus quam oportet deseruisse. Augustin. de moribus ecclesiae catholicae l. I. §. 66.

diejenigen, welche dieſe Anklage gegen ſie führten, nicht einſähen, wieviel die nicht leiblich Wahrnehmbaren auf geiſtige Weiſe durch ihr Gebet und das Beiſpiel ihres Lebens nützten [1]). Chryſoſtomus aber ſagt, es wäre freilich beſſer, es könnten auch die Anachoreten in einer Gemeinſchaft zuſammen leben, um das Band der Liebe auch äußerlich zu offenbaren. Aber es könne doch auf jeden Fall das Weſen der Liebe in der Geſinnung vorhanden ſeyn; denn die Liebe ſey ja nicht in den Schranken des Raums eingeſchloſſen; ſie hätten ja viele Bewunderer, und dieſe würden ſie nicht bewundern, wenn ſie ſie nicht liebten, und von der andern Seite beteten ſie für die ganze Welt, was der größte Beweis der Liebe ſey [2]). Selbſt diejenigen unter den Anachoreten, welche ganz vereinzelt und abgeſondert von aller Welt lebten, waren darum doch keineswegs von aller Einwürkung auf Andre ausgeſchloſſen. Je größere Verehrung ſie durch ihr ſtrenges, einſiedleriſches Leben erhielten, deſto mehr wurden ſie in ihren Grotten oder Zellen, auf ihren Felſen oder in ihren Wüſten von Menſchen aus allen Ständen, von dem Kaiſerhofe bis zu dem Niedrigſten aufgeſucht, welche Rath und Troſt bei ihnen ſuchten [3]). Menſchen, welche unter der Menge irdiſcher Geſchäfte, in dem Glanze der Welt, der ſie verblendete, nicht leicht dazu

1) Augustin. l. c. non intelligentibus, quantum nobis eorum animus in orationibus prosit et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.

2) Chrysostom. H. 78. in Joannem §. 4. opp. ed. Montf. T. VIII. f. 464.

3) S. das II. Buch des Chryſoſtomus contra oppugnatores vitae monasticae.

kamen, an höhere Angelegenheiten zu denken, sie naheten sich einem solchen Einsiedler in einer Stimmung, die ihr Gemüth für höhere Eindrücke grade empfänglicher machte. Ein Wort zu ihnen in einer solchen Stimmung gesprochen durch die ganze ehrwürdige Erscheinung solcher Menschen unterstützt, konnte mehr würken, als lange Reden unter andern Umständen [1]). Oft erschienen diese Einsiedler, nachdem sie seit Jahren der Welt verborgen gewesen waren, öffentlich bei großen allgemeinen Unglücksfällen als Beschützer ganzer Städte und Provinzen, welche von dem Zorn eines erbitterten Kaisers schwere Rache fürchteten. Ein Geist, der im Glauben gegründet frei sich fühlte von den Banden der Welt und unabhängig von den irdischen Dingen, gab ihnen den Muth und die Kraft, frei zu reden, wo kein Andrer es wagte; ihre Unabhängigkeit und die Ehrfurcht vor einer höhern Macht, welche auch die Mächtigsten der Erde anerkannten, verschafften ihnen Gehör. Als nach dem Volksaufruhr zu Antiochia im J. 387 der Kaiser Theodosius von heftigem Unwillen fortgerissen der ganzen Stadt Verderben drohte, da trat der Mönch Macedonius, der seit vielen Jahren in der Welt sich nicht hatte sehn lassen, aus seiner Zurückgezogenheit hervor, er eilte nach Antiochia, er stellte sich den beiden kaiserlichen Commissären, welche zur Anstellung einer gerichtlichen Untersuchung dahin gesandt waren, in den Weg. Sie stiegen ehrfurchtsvoll von ihren Pferden ab und umfaßten seine Hände und Kniee. Er forderte sie auf, dem Kaiser zu sagen: Er möge bedenken, daß er ein Mensch sey und dieselbe Natur habe mit denen,

1) Auf solche Erfahrungen beruft sich Nilus l. II. ep. 310.

welche das Unrecht begangen. Der Kaiſer zürne ſo ſehr wegen der zerſtörten kaiſerlichen Bildſäulen, die ſich doch leicht wieder herſtellen ließen, und er wolle deshalb die Menſchen, welche die lebendigen Bilder Gottes ſeyen, tödten, von denen er nicht einmal ein Haar wiederherſtellen könne [1]). Die Mönche wurden häufig von Kranken aufgeſucht, welche, nachdem ſie viele ärztliche Hülfe umſonſt verſucht, durch die Fürbitten dieſer frommen Männer die Heilung zu erlangen hofften. Es waren beſonders oft ſolche Gemüthskranke, die man zu den von böſen Geiſtern Beſeſſenen zählte, und es läßt ſich wohl erklären, daß der unmittelbare Eindruck eines überlegenen höheren Lebens in ſolchen Zuſtänden Groſſes würken konnte. Fromme Mönche von reicher innerer Erfahrung konnten eine ſolche Veranlaſſung nun benutzen, um, wo ſie auch nicht das, was die Unglücklichen bei ihnen ſuchten, ihnen verleihen konnten, doch in ihren Gemüthern und in den Gemüthern ihrer Angehörigen oder Freunde, welche ſie ihnen zuführten, eine heilſame Einwürkung zurückzulaſſen. Frauen kamen zu ihnen und ſuchten ihre Fürbitte nach, daß Gott ihnen Kinder ſchenke. Mütter führten ihnen ihre Kinder zu, damit ſie denſelben ihren Segen ertheilten, und ſie konnten dies benutzen, um manchen Samen der Religion in die kindlichen Gemüther zu ſtreuen, wie Theodoret ſich ſolcher ſegensreichen Eindrücke ſeiner Kindheit oft erinnerte [2]). Mönche wurden auch zum Gebet in die Familien gerufen und konnten dieſes zu heilſamen Einwürkungen auf dieſelben benutzen [3]). Insbeſon-

1) Theodoret. religios. hist. c. 13.
2) Theodoret. hist. relig. pag. 1188. et 1214. T. III.
3) Nil. l. II. ep. 46.

dre bildeten die Mönchsvereine einen merkwürdigen Gegensatz in der nähern oder fernern Umgebung solcher großen Städte, wie Antiochia, welche Sitz des Reichthums, der Pracht, der Schwelgerei und des Sittenverderbnisses waren. Welchen Eindruck mußte es machen, wenn Menschen mitten aus diesem Treiben, durch Neugierde veranlaßt, oder um in irgend einer Angelegenheit Rath, Trost oder Fürbitte zu erhalten, diese Mönche aufsuchten! Wenn sie hier bei einem Leben, das aller sinnlichen Genüsse und Bequemlichkeiten ermangelte, bei allen Entbehrungen eine Seelenruhe fanden, von der sie keine Ahnung gehabt hatten. Wohl läßt es sich erklären, wie so manche Jünglinge, Männer und Frauen sich gedrungen fühlten, ihren Reichthum mit dieser Armuth zu vertauschen! Zu den Mönchen nahmen in dem griechischen Reiche oft Solche ihre Zuflucht, welche nach einem vielbewegten, unruhigen öffentlichen Leben, nach vielen politischen Stürmen und Unglücksfällen, entweder aus Ueberdruß an dem eiteln irdischen Treiben in der Sehnsucht nach Ruhe, oder nothgedrungen, um einer großen Gefahr zu entgehn, eine stille Zufluchtsstätte hier suchten, in der sie ihre Tage beschließen wollten, wie ein ehrwürdiger Mönch Nilus, der sich aus einem ansehnlichen Staatsamte zu Constantinopel auf den Berg Sinai zurückgezogen hatte, im Anfang des fünften Jahrhunderts schreiben konnte [1]): „So große Gnade hat Gott auch vor der zukünftigen Welt den Mönchen verliehen, daß sie keine menschliche Ehre wollen und nach den mannigfachen Würden der Welt nicht verlangen, sondern auch oft viel-

1) Lib. I. ep. I.

ehr vor den Menſchen verborgen zu bleiben ſuchen; hin-
gen viele Große, welche alle Herrlichkeit der Welt beſitzen,
weder freiwillig oder gegen ihren Willen, aus Veranlaſ-
ung irgend eines Unfalls zu den niedrigen Mönchen ihre
uflucht nehmen und von tödtlichen Gefahren befreit wer-
n, die zeitliche und ewige Rettung zugleich erlangen.“
nd in dem Mönchsthum konnten ſie nun ein neues inne-
s Leben finden, den gewonnenen Schatz der Erfahrungen
r ſich und Andre benutzen.

Was zum Unterſchiede von dem vereinzelten Anachoreten-
ben das Zuſammenleben in den Lauren und das Cönobiten-
ben betrifft; ſo kann man dieſem aſcetiſchen gemeinſamen
ben den Vorwurf nicht machen, welcher jenem vereinzelten
nachoretenleben gemacht werden kann, daß der Geiſt der
ätigen Liebe hier fehlte, wie wir ja ſchon bemerkten, daß
shalb von dem Standpunkte der chriſtlichen Liebe das Cö-
bitenleben vorgezogen wurde. Die Cönobien bildeten ja
ine Gemeinden, in denen alle Art chriſtlicher Thätigkeit und
ugend geübt werden konnte, dasjenige allein ausgenommen,
as mit den Banden des Familienlebens genau zuſammen-
ng. Chryſoſtomus ſagt von Solchen, daß ſie deshalb
itten aus den Streitigkeiten der Welt ſich geflüchtet hätten,
m deſto ungeſtörter die Liebe anbauen zu können [1]). Leute
s allen Ständen konnten hier zuſammenkommen und eine
ngemeſſene, durch den Geiſt der chriſtlichen Gemeinſchaft
eiligte Beſchäftigung finden. Alle Arten von Gewerben,

1) ἐντεῦθεν γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων φιλονικία πολλὰς ποιεῖ τὰς ἐριδας· διὰ τοῦτο ἐκ μέσου γενόμενοι, τὴν ἀγάπην γεωργοῦσι μετ' ἀκριβείας πολλῆς. H. 78. in Evang. Joh. §. 4.

welche mit der Ruhe und den anderweitigen Verhältnissen des Mönchsthums vereinbar waren, wurden hier getrieben und mit dem Sinne getrieben, der alle christlichen Berufsarten beseelen sollte. Gebet, Lesen der Bibel, geistlicher Gesang wechselten hier mit leiblicher Arbeit ab und begleiteten dieselbe [1]). Das Band der christlichen Gemeinschaft vereinigte hier was durch irdische Verhältnisse getrennt war. Sklaven, welchen ihre Herren die Freiheit gegeben hatten, damit sie in ein Kloster eintreten könnten, kamen hier in christlicher Brüderschaft mit Solchen zusammen, welche aus den angesehensten Familien herstammten, und sie wurden hier für ein höheres Leben gebildet. Der Geist des Mönchsthums war es, welcher den christlichen Gesichtspunkt von der allgemeinen ursprünglichen Gleichheit aller Menschen

1) In der größeren Mönchsregel des Basilius werden diejenigen Gewerbe den Mönchen erlaubt und empfohlen, welche sie nicht nöthigten, sich zu sehr von einander zu entfernen, sowohl bei den Arbeiten selbst als bei dem Verkauf der Erzeugnisse ihrer Arbeit; solche Gewerbe, welche den nothwendigen Lebensbedürfnissen, nicht unanständigen oder schädlichen Begierden dienen, wie das Gewerbe der Weber, der Schuster, insofern diese Gewerbe nicht der Pracht dienen. Die Baukunst, das Gewerbe der Zimmerleute, der Schmiede, der Landbauer seyen an und für sich nicht zu verwerfen, wenn sie nur keine Unruhen machten und das Leben der Gemeinschaft nicht störten. In diesem Falle seyen solche Gewerbe, besonders der Landbau, vielen andern Gewerben vorzuziehen. Die Ansichten darüber waren nicht bei Allen dieselben. Sie waren verschieden, je nachdem der bloß contemplative, oder auch ein praktischer Gesichtspunkt bei dem Mönchsthum vorherrschte. Nilus, welcher von dem erstern ausgeht, ist gegen die Beschäftigung der Mönche mit Ackerbau. S. Nil. de monastica exercitatione c. 21.

vor Gott besonders hervorhob, welcher das Bewußtseyn von dem Bilde Gottes in der menschlichen Natur den Schranken der bürgerlichen Verhältnisse entgegenstellte. Daher dieser Geist, wo er rein war, den Abstand, welchen die irdischen Verhältnisse zwischen Knechten und Freien, Niedern und Vornehmen gebildet hatten, nicht anerkennend, Alle ohne Unterschied zu der nur dem allgemeinen menschlichen Interesse folgenden Gemeinschaft des höheren Lebens einlud und zuließ. Der Geist der Verachtung irdischen Scheins, der Geist allgemeiner Menschenliebe offenbart sich in den reinen Erscheinungen des Mönchsthums und in Manchem, was davon ausgegangen. Nilus sagt: „In den Werbungen für den weltlichen Kriegsdienst werden Knechte zurückgewiesen, aber in den Reihen der Streiter für Frömmigkeit treten Knechte mit Freude und Zuversicht ein [1]).“ Derselbe hebt auch an dem Beispiel Hiobs, Kap. 31., besonders hervor das Mitleid gegen das Geschlecht der Sklaven, welches eine die Gemeinschaft der Natur zerschneidende Herrschergewalt dienstbar gemacht habe [2]). Unter den Werken christlicher Frömmigkeit nennt er das Loskaufen des Sklaven aus der Knechtschaft bei einem grausamen Herrn [3]). Bei frommen Mönchen suchten bedrückte Sklaven Schutz,

---

1) Nil. IV. 4.

2) Nil. Perister. Sect. 10. c. VI. f. 165. την περι το οἰκετικον γενος συμπαθειαν, ὁπερ κατεδουλωσατο τεμουσα την φυσιν ἡ δυναστεια.

3) Die Frage an den Reichen, der dem Tode entgegengeht, ohne sein Vermögen nach den Antrieben des Christenthums gebraucht zu haben: »τινα δεσποτων ὀδυρομενον ὠμοτητα της σκληρας δουλειας ἀπηλλαξας.« l. c. Sect. IX. c. I. f. 134.

und jene verwandten sich für die Unglücklichen bei ihren Herren. Indem der Abt Isidorus von Pelusium als Fürsprecher für einen Solchen an dessen Herrn schrieb, sagte er zu diesem: „Ich dachte nicht, daß der Mann, der Christus liebt, der die Gnade kennt, welche Alle frei gemacht hat, noch einen Sklaven hätte [1]);“ und zu einem Andern sagte er, daß die edle Gesinnung denjenigen frei gemacht habe, den ein gewaltsames Schicksal zum Sklaven gemacht; Paulus kenne, wo dieselbe tadellose Gesinnung sey, keinen Unterschied zwischen Freien und Knechten [2]).

Ferner wurden die Klöster auch Erziehungsanstalten, welche durch die Sorgfalt für religiös sittliche Bildung sich desto mehr auszeichneten, je mehr das Erziehungswesen dieser Zeit, wie aus den Klagen eines Libanius und Chrysostomus hervorgeht, vernachlässigt war, je mehr Eitelkeit und Scheinsucht auch in den Bildungsanstalten der Sophisten frühzeitig genährt zu werden pflegten, je mehr Verderbniß aller Art in den großen Städten dem zarten Alter drohte. Basilius von Caesarea giebt in seiner Regel zu der Klostererziehung folgende Anweisungen: „Da der Herr spricht: lasset die Kindlein zu mir kommen, und da der Apostel diejenigen lobt, welche von Kindheit an die heilige Schrift kennen gelernt haben, und ermahnt, daß man die Kinder erziehe in der Zucht und Vermahnung zum Herrn, so sey das erste Alter zur Aufnahme in den Klöstern besonders geeignet. Die verwaiseten Kinder solle man

1) οὐ γαρ οἰμαι οἰκετην ἐχειν τον φιλοχριστον, εἰδοτα την χαριν την παντας ἐλευθερωσασαν. epp. l. I. ep. 142.

2) I. 306.

von freien Stücken aufnehmen, und diejenigen, welche Eltern hätten, wenn ſie von denſelben in Gegenwart vieler Zeugen dargebracht würden. Sie ſollten wie gemeinſame, den Brüdervereinen angehörende Kinder eine fromme Erziehung erhalten. Es ſollten beſondere Häuſer dazu beſtimmt ſeyn, es ſollte ihnen eine beſondere, dieſem Alter grade angemeſſene Lebensweiſe angewieſen, es ſollte die Aufſicht über ihre Erziehung beſonders einem bejahrteren, erfahrenen, von Seiten ſeiner Geduld erprobten Manne anvertraut werden, der mit väterlicher Milde ſie zu behandeln wiſſe. Jeder Fehler ſolle ſo beſtraft werden, daß die Strafe zugleich Uebung zur Ablegung des Affekts ſey, welcher den Fehler hervorgebracht habe. Z. B. wenn Einer ſich gegen einen Andern im Zorn vergangen, ſolle dies dadurch, daß er demſelben nach Verhältniß der Vergehung dienen müſſe, Gefräßigkeit durch Faſten beſtraft werden. Von Anfang an ſollten ſie eine vertraute Bekanntſchaft mit der heiligen Schrift erhalten, ſtatt der Mythen die Erzählungen von den Wundern, ſtatt der Gnomen Stellen aus den ſalomoniſchen Sprüchwörtern auswendig lernen. Nur zu den beſtimmten Zeiten des gemeinſamen Gebetes ſollten die Erwachſenen und die Kinder zuſammenkommen. Da manche Handwerke frühzeitig erlernt werden müßten, ſo ſollten in ſolchen Fällen die Knaben bei den Meiſtern des Handwerks den Tag zubringen dürfen, aber mit den übrigen zuſammen ſchlafen und ſpeiſen. Erſt wann ſie erwachſen wären, ſollten ſie zum Mönchsgelübde zugelaſſen werden, falls ſie Neigung und Tüchtigkeit für das Mönchsthum zeigten; im entgegengeſetzten Falle ſollten ſie nicht gebunden ſeyn [1]).

1) Basil. reg. fus. §. 15.

Die Klöſter zeichneten ſich durch Gaſtfreundſchaft und Wohlthätigkeit aus. Die Klöſter Egyptens z. B. verſorgten die unfruchtbaren Gegenden Libyens mit Lebensmitteln, ſie ſchickten Schiffe voll Getreide und Kleidungsſtücke nach Alexandria zur Austheilung unter die Armen [1]).

In den Klöſtern auf dem Berge von Nitria waren ſieben Bäckereien, welche die Anachoreten der angränzenden libyſchen Einöde mit Brodt verſorgten. Die Wandrer, welche nach mühſeligem Wege aus der Wüſte hierher gelangten, wurden auf einmal durch den Anblick einer groſſen Schaar unter Gebet und geiſtlichen Liedern arbeitender Menſchen überraſcht, und ſie fanden unter ihnen eine brüderliche gaſtfreundliche Aufnahme, ſie wurden an Leib und Seele erquickt. Dieſe Mönche lieſſen ſich durch kein aſcetiſches Vorurtheil zurückhalten, auch Wein ſich anzuſchaffen, womit ſie die Gäſte erquickten. Jeder Fremde konnte ſolange er wollte bei ihnen bleiben; aber wenn er länger als eine Woche blieb, erlaubten ſie ihm nicht, müſſig zu ſeyn, ſondern forderten von ihm, daß er an den körperlichen Arbeiten Theil nehme, oder ſich mit einem Buche beſchäftigte [2]).

Von

1) S. Cassian. institut. coenob. l. 10. c. 22. Hist. Laus. c. 76. An dieſer letzten Stelle wird auch erzählt, daß ein Abt und Presbyter Serapion, unter deſſen Leitung viele Klöſter und zehntauſend Mönche ſtanden, in dem Arſenoitiſchen Nomos in Egypten bei der Erndte jährlich ſoviel Getreide erhielt und vertheilen konnte, daß nicht allein in der ganzen Gegend kein Armer Mangel litt, ſondern daß er auch die Armen zu Alexandria unterſtützen konnte.

2) Hist. Laus. c. VI.

Von der andern Seite läßt es sich aber nicht läugnen, daß viel Schlechtes von dem Mönchsthum ausging, und dies hatte seinen Grund theils in der Entartung desselben, welche bei der zu großen Vermehrung der Mönche nothwendig erfolgen mußte, theils in der dem reinen Geiste des Evangeliums fremdartigen Richtung, aus welcher diese Form des christlichen Lebens hervorgegangen war, und welche dadurch noch mehr befördert wurde. Was das Erste betrifft, so geschah es hier wie so leicht bei den Erscheinungen, welche in das Leben einer Zeit tief eingreifen, daß nun Viele ohne einen besondern innern Beruf von dem allgemeinen Enthusiasmus, von der Nachahmungssucht mit fortgerissen wurden, oder daß eine augenblickliche Erschütterung, welche sie veranlaßte, sich über sich selbst zu täuschen, sie antrieb, sich von der Welt zurückzuziehen, ohne daß sie für das ruhige, einförmige Leben des Mönchsthums geeignet waren; oder Andre zog diese Lebensweise nur durch den Schein von Heiligkeit an, mit welchem sie umgeben war, durch die ihnen hier verliehene Gelegenheit, im Müßiggang ihren Begierden und ihrer Leidenschaft unter der Larve der Heiligkeit zu dienen. Leute aus niedrigen Ständen entsagten keinem irdischen Genusse, indem sie in das Mönchsthum eintraten, und erhielten unter dem Schein der Entsagung irdische Güter, auf die sie nie hatten rechnen können [1]). Was konnte daraus werden, wenn rohe Leute aus den niedrigsten Ständen sich auf einmal zu Vorstehern von Mönchsvereinen aufwarfen;

1) Nil. Tractat. ad Magnam pag. 297. οὔτε καταλιποντες τι και ἁ μη εἶχον κτησαμενοι, ὥσπερ ἐμπορειας οὐ φιλοσοφιας ὑποθεσιν τον μοναδικον βιον πεποιημενοι.

wie Nilus darüber klagt, daß wer gestern noch in einer Schenke Wasserträger war, heute als Abt sich geltend machte; wie Isidorus von Pelusium klagt, daß Hirten, entlaufene Sklaven Klöster stifteten [1]), was freilich die Bischöfe durch ihren Mangel an Aufsicht über das Ganze des Kirchensprengels verschuldet hatten, wenn nicht ihnen selbst die Schaaren der Mönche zu mächtig geworden waren. Ungebildete Menschen von wilder Gemüthsart [2]), welche einen unruhigen Sinn in den Sitz der Ruhe mitbrachten, ergriffen gern jede Gelegenheit, die ihren Leidenschaften Beschäftigung gab. Daher die Schaaren wilder Eiferer, welche gegen Heiden und Irrlehrer wütheten, Tempel zerstörten und plünderten, welche an den Lehrstreitigkeiten oft einen so verderblichen Antheil nahmen, welche gern als Werkzeuge für den Fanatismus und für die Herrschsucht der kirchlichen Partheihäupter sich gebrauchen ließen. Dazu kam es, daß solchen Menschen, welche immer in einem gewissen engen Kreise von Anschauungen und Gefühlen sich bewegten, und welche durchaus nicht im Stande waren, aus diesem engen Kreise herauszugehn, daß Solchen daher leicht jede Abweichung von ihrer gewohnten Anschauungs- und Ausdrucksweise als eine Abweichung von dem Wesen des Christenthums selbst erschien. Diese Leute waren es, welche den Heiden, wie einem Libanius, einem Rutilius [3]), Gelegenheit gaben, von dem Mönchsthum, das sie nur nach solchen Auswüchsen

1) Nilus de monastica exercitat. c. 22. Isidor. Pelus. l. I. ep. 262.

2) Wie Isidorus von Pelusium schreibt: σοφη και φαλαγγος ου μοναχων, αλλα μαλλον μαχητων.

3) S. dessen poetische Reisebeschreibung.

beurtheilten, eine so nachtheilige Schilderung zu entwerfen. Ausgezeichnet durch Mäßigung und Wahrheitsliebe ist dagegen das Urtheil, welches Synesius noch als Heide über das Mönchsthum fällt, wenn er sagt, solche Männer wie ein Amus in Egypten, bei dem die Geistesanschauung den Mangel der wissenschaftlichen Bildung ersetzt, möchten berechtigt seyn, ohne wissenschaftliche Vorbereitung von göttlichen Dingen zu reden; aber etwas Anders sey es mit der großen Schaar derjenigen, welche ohne geistigen Sinn von den geistigen Dingen urtheilen wollten, zumal Solche, welche nicht durch die Neigung ihrer ursprünglichen Natur zu dieser Lebensweise geführt worden, sondern aus verschiedenen Menschenklassen herstammend, nur wegen des besondern Ansehens, in welchem diese Lebensweise stehe, sie ergriffen hätten, Leute, welche nur die Noth zusammengetrieben habe [1]).

Aus dem Mönchsthum kamen die verschiedenartigsten religiösen Geistesrichtungen; bei Manchen entwickelte sich aus vielen Kämpfen des Innern und aus einer reichen, vielfältigen innern Erfahrung eine tiefe Selbsterkenntniß und eine tiefe Erkenntniß dessen, was allein dem Menschen Heilung seiner sittlichen Uebel, Ruhe und Frieden im Innern gewähren kann. Sie lernten aus eigener Erfahrung das Nichtige der Werkheiligkeit erkennen, und sie fanden in dem Vertrauen auf die Gnade der Erlösung, in der kindlichen Hingebung an Gott die Quelle des Trostes, der Ruhe und der Kraft, welche sie in aller Anstrengung der Ascetik

1) Synesii Dion. οὐς οὐχ᾽ ἡ πρωτη φυσις ἐπι τονδε τον βιον ἐξωρμησεν· ὁσοις δε ἀλλο τι των ἐυδοκιμουντων, την γενναιαν αἱρεσιν ἐζηλωκασι παντοδαποι τε ὀντες τα γενη και κατα χρειαν ἑκαστοι συνεστραμενοι.

nicht hatten finden können. So ging zuweilen ein auf das Innere gerichtetes, lebendiges, warmes Christenthum, welches sich dem opus operatum der Ascetik grade entgegenstellte, aus dem Mönchsthum hervor. Wie sich dies zeigt an dem Beispiele des in dem Mönchsthum gebildeten Chrysostomus, eines Nilus, welcher in seinen Briefen von dem Vertrauen auf die Werke, das nicht bestehen könne, oft vielmehr zu dem Vertrauen auf den Erlöser allein hinweiset [1]), an dem Beispiele ihres Zeitgenossen, des Markus [2]). Auch waren nicht alle diejenigen, welche in den

---

1) Z. B. in der schönen Erklärung der Stelle Röm. 2, 15. l. III. ep. 284. „Wir selbst werden unsere Ankläger seyn am Tage des Gerichts, wenn uns unser eigenes Gewissen straft. Welche andre Vertheidigung oder Hülfe werden wir dann finden in jener Angst außer dem Vertrauen auf den menschenfreundlichsten Herrn Christus allein? Wie ein wohlwollender, friedbringender, freundlicher Engel erscheint uns mitten in unsrer Verzweiflung das Andenken an Christus, unsern innig geliebten Herrn, und der tief gewurzelte, unerschütterliche Glaube an ihn hat Zittern und Schaam verbannt, das Herz mit Freude erfüllt und den von Gott Entfremdeten zur Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt.

2) S. z. B. in seinen kleinen Schriften den Abschnitt περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι. Bibl. patr. Galland. T. VIII. f. 13. Er sagt zum Beispiel: „Einige meinen den rechten Glauben zu haben, ohne die Gebote zu beobachten, Andre aber, welche sie beobachten, erwarten das Reich Gottes als Lohn, den ihnen Gott schuldig sey, Beide sind fern von dem Gottesreich. Wenn Christus für uns gestorben ist nach der Schrift, und wir uns nicht selbst leben, sondern dem für uns Gestorbenen und Auferstandenen; so sind wir gewiß ihm bis zum Tode zu dienen verpflichtet. Wie können wir also die Kindschaft Gottes für einen Lohn halten, den er uns schuldig sey?“

strengsten Entbehrungen die Bezwingung der Sinnlichkeit übten, darum von dem Wahne beherrscht, daß in solchen Werken der Entsagung und der Ertödtung der Sinnlichkeit das Wesen der christlichen Vollkommenheit bestehe, und daß man dadurch ein besonderes Verdienst vor Gott erlangen könne. Ein merkwürdiges Beispiel giebt der durch sein strengascetisches Leben zu seiner Zeit berühmte Mönch Markianos in einer syrischen Einöde in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts. Durch dessen allgemeinen Ruf angezogen, kam von einer andern Einöde her, ihn zu besuchen, ein alter Mönch Avitus. Marcian ließ sogleich aus dem Wenigen, was er hatte, das beste Mahl, welches er anschaffen konnte, bereiten. Nachdem sie sich mit einander unterredet und das Gebet um drei Uhr Nachmittags mit einander gehalten hatten, ließ er das Mahl anrichten und lud den Avitus ein, daran Theil zu nehmen. Dieser aber erklärte, daß er vor Abends nicht zu speisen und oft zwei oder gar drei Tage hinter einander zu fasten pflege. „Nun — sprach Marcian — so gehe heute um meinetwillen von deiner Gewohnheit ab; denn ich bin krank und kann nicht bis zum Abend warten.“ Da aber auch diese Vorstellung bei dem Mann nichts fruchtete, der von seiner Strenge nichts nachlassen wollte, so sprach Marcian: „O wie leid thut es mir, daß du in der Erwartung, einen Mann von strenger Selbstbeherrschung zu sehn, einen so weiten Weg gemacht hast, und deine Hoffnung getäuscht worden, da du statt dessen einen Unmäßigen in mir gefunden hast.“ Dies zu hören betrübte den Avitus und er sagte, lieber wolle er Fleisch essen, als dies sich sagen lassen. Darauf sagte Marcian: „Auch ich führe gleiches Leben wie du und pflege

erſt, wenn die Nacht kommt, zu ſpeiſen. Aber wir wiſſen, daß die Liebe viel größeren Werth hat als das Faſten; denn jene iſt göttliches Geſetz, dieſes hingegen legen wir nach freier Willkühr uns auf [1]).“

Aber von der andern Seite kam aus dem Mönchsthum auch der Geiſt der Werkheiligkeit, der von dem Zuſammenhange mit dem innern Weſen des Evangeliums ſich losreißenden, insbeſondere das Bewußtſeyn der Erlöſungslehre unterdrückenden geſetzlichen Moral, der Geiſt einer mit dem Weſen der chriſtlichen Freiheit ſtreitenden, knechtiſchen Peinlichkeit, der Geiſt eines phariſäiſchen, ascetiſchen Hochmuths. Manche, welche die Macht der ungöttlichen Triebe in der menſchlichen Natur empfanden, von unreinen Gedanken deſto mehr verfolgt wurden, je mehr ſie auf dieſelben achteten, je weniger ſie durch eine alle ihre Seelenkräfte in Anſpruch nehmende Thätigkeit abgezogen wurden; Manche, welche das rein Menſchliche als etwas dem Streben nach ſittlicher Vollkommenheit Widerſtreitendes mit Gewalt unterdrücken [2]) wollten und doch die Stimme der

1) Theodoret. religios. hist. c. 3.

2) Auch ſelbſt Solche, welche von dem Geiſte des reinen Chriſtenthums mehr beſeelt waren, ließen ſich durch das dem Mönchsthum eigenthümliche Streben nach einer falſchen Verläugnung des Irdiſchen, nach Gottähnlichkeit in der Entmenſchlichung, verleiten, das Weſen des Chriſtenthums, welches alle rein menſchlichen Gefühle in ſich aufnehmen, ſie nur neu beleben, heiligen, verklären will, von dieſer Seite durchaus zu verkennen; wie ſelbſt Nilus von dem Mönch verlangt, daß er alles Andenken an die irdiſche Verwandtſchaft in ſich unterdrücke, wie er dies zu dem der Welt Abgeſtorbenſeyn rechnet, die chriſtliche Weltverläugnung, welche ſich nur auf die Welt im Gegenſatz gegen Gott und

Natur nicht ganz zum Schweigen bringen konnten, wie wir oben an dem Beiſpiele des Antonius ſahen, ſie marterten ſich ſelbſt vergeblich, ſie erſannen die abenteuerlichſten Kunſtſtücke der Selbſtpeinigung und Naturtödtung, ohne doch an innerer Heiligung dadurch zu gewinnen. Geſetzlicher Knechtesſinn oder Phariſäismus, Furcht vor den böſen Geiſtern und vor dem Böſen, Furcht vor den Schreckbildern göttlicher Strafgerechtigkeit, traten an die Stelle des kindlichen, freien, freudigen, gottvertrauenden Geiſtes der chriſtlichen Liebe. Wir finden hier Erſcheinungen, welche vielmehr den Geiſt ſich ſelbſt peinigender und nach Entmenſchlichung ſtrebender Saniahs Oſtindiens als den Geiſt kindlicher Liebe, Hingebung und Freudigkeit, welchen das Evangelium mit ſich führt, uns darſtellen. Einige Beiſpiele mögen dies anſchaulich machen.

Ein Mönch Euſebius in Syrien hatte ſich von einem andern, Ammianus, aus den Evangelien vorleſen laſſen. Da aber das angränzende Feld von den Landleuten gepflügt wurde, zog ihn dieſer Anblick ab, und er mußte ſich die Stelle, auf die er nicht recht gehört, zum zweiten Male vorleſen laſſen. Um ſich dafür zu ſtrafen, trieb er es in der Verkrüppelung der Natur ſo weit, daß er ſich ſelbſt das Geſetz auferlegte, keinen andern Weg mehr zu gehen als einen ganz ſchmalen Pfad, der zu der Kirche führte. Und um immer genöthigt zu werden, auf die Erde hinabzuſehen, band er einen eiſernen Gürtel um ſeine Len-

---

ſein Reich, auf das Ungöttliche bezieht, ſo ganz mißverſtand; wie er von dem Mönch verlangt, daß er ſeinen hülfsbedürftigen Verwandten nur gleich wie ganz fremden Armen Gutes erweiſe. S. Nil. l. III. ep. 290.

den, legte ein ſchweres Halseiſen ſich um, verband durch eine andre Kette dieſes Halseiſen mit ſeinem Gürtel, damit er ſo zur Erde hinabgezogen, immer auf die Erde zu ſehn genöthigt würde. Als ihn einſt Jemand fragte, um welches Vortheils willen er es aushalte, weder zum Himmel hinaufblicken, noch in das Feld hinabſchauen zu können, antwortete er, es ſey eine Kriegsliſt, welche er gegen den Satan gebrauche, indem er den Kampf mit dem Satan auf ſolche unbedeutende Dinge hinziehe, wo er nicht viel verlieren und der Satan nicht viel gewinnen könne, und wo dieſer doch unterliegend deſto ohnmächtiger erſcheine. Das heißt freilich, den Kampf gegen das Böſe und das Werk der Heiligung von dem Inwendigen der Geſinnung zu dem Spiel eines Mechanismus herabziehen! Ein Andrer, der auserleſene Qualen, ſich ſelbſt zu martern, erſonnen hatte, führte als Grund dafür an, daß er ſeiner Sünden und der verdienten Strafen ſich bewußt durch dieſe freiwillig übernommene Pein die ſchwerere ihm drohende Strafe der Hölle zu mindern ſuche [1]). Hier finden wir in der Verdunkelung des chriſtlichen Bewußtſeyns von der Erlöſung den Keim der ganzen unevangeliſchen Theorie von der Buße als einer der göttlichen Gerechtigkeit geleiſteten freiwilligen Genugthuung, aus welcher das Ablaßweſen und ſo vieler andre Aberglaube hervorging.

So entſtand die Klaſſe der Styliten, welche viele Jahre lang auf hohen Säulen ſtehend zubrachten, wie der Erſte derſelben, Namens Symeon, im Anfang des fünften Jahrhunderts, welcher zuletzt auf einer ſechs und dreißig

1) Hist. religios. c. 28.

Ellen hohen Säule seinen Aufenthalt hatte. Wir bemerkten schon oben, wie viel der Eindruck der außerordentlichen Erscheinung dieses Mannes zur Bekehrung der rohen Heidenvölker würkte [1]), und auch durch Ermahnungen zur Buße von seiner Säule herab, durch Beilegung von Streitigkeiten, Friedensstiftung unter Feinden soll er viel Gutes gestiftet haben. Theodoret beruft sich auf diese Würksamkeit des Mannes, um ihn gegen die Vorwürfe, die ihn nicht ohne Grund wegen der Verschwendung seiner Willenskraft auf etwas so Nichtiges treffen mochten, zu vertheidigen. Die göttliche Gnade, meint er, habe so durch ihn gewürkt, um durch eine solche in die Augen fallende außerordentliche Erscheinung die sinnlichen Menschen anzuziehen und sie dadurch zu der göttlichen Lehre selbst hinzuführen. Merkwürdig sind seine Worte: „So wie die Fürsten nach gewissen Zeiträumen die Bilder auf den Münzen verändern, bald die Bilder von Löwen, bald von Sternen oder von Engeln zum Gepräge wählen, indem sie durch das auffallende Gepräge dem Golde einen höheren Werth zu geben suchen; so hat Gott die Frömmigkeit die Form dieser neuen und mannichfaltigen Lebensweisen wie gewisse neue Gepräge annehmen lassen, nicht nur um die Zöglinge des Glaubens, sondern auch um die Ungläubigen dadurch zur Bewunderung zu erwecken [2])." Freilich hat er darin Recht, daß der Eine Geist der christlichen Frömmigkeit in mannichfachen Lebensweisen, wie sie den veränderten Bildungsformen entsprechen, sich darstellen kann; aber darum kann dieser Geist

1) S. I. 252.

2) Hist. religios. c. 25. T. III. pag. 1274.

doch nicht ſolche Formen annehmen, welche ſeinem Weſen widerſtreiten und dieſes ganz zu unterdrücken und unkenntlich zu machen drohen. Die chriſtliche Frömmigkeit bedarf doch eines ſolchen ihr fremden, den rohen Menſchen in Staunen ſetzenden Gepräges nicht, um ſich zur Würkſamkeit den Weg zu bahnen. Das Göttliche in ihr würkt durch ſich ſelbſt, wenn gleich nicht immer ſo plötzlich und überraſchend, doch deſto tiefer und gründlicher, eben weil es nicht auf Sinnlichkeit und Einbildungskraft, ſondern auf das Gottverwandte in der menſchlichen Natur einwürkt. Hätte Symeon ſich unter jenen rohen Menſchen niedergelaſſen und durch die Verkündigung des Evangeliums in Worten und Werken, durch ein von dem Geiſte aufopfernder Liebe beſeeltes Leben unter ihnen gewürkt, ſo würde er vielleicht nicht ſo ſchnell Tauſende bewogen haben, ſich taufen zu laſſen; aber er würde, was weit mehr iſt, nach und nach die Kraft des Evangeliums in ihre Herzen gebracht und durch dieſelbe eine neue ſittliche Schöpfung hervorgebracht haben. Hingegen nach einem ſolchen plötzlichen Eindrucke, der ſich ganz an den Sinn des natürlichen Menſchen, welcher das Göttliche an der äußerlichen Erſcheinung ſucht, anſchloß, wurden die Menſchen leicht veranlaßt, ſich auch darnach ein ſolches Chriſtenthum zu bilden, welches ihrer bisherigen Sinnes- und Denkart (wie man es ſo oft in den auf ſolche Weiſe hervorgebrachten Bekehrungen findet) vielmehr eine andre Form, als einen andern Geiſt mittheilte. Der natürliche Menſch, unter welchem bibliſchen Namen wir den rohen und den verbildeten zugleich zuſammen begreifen, wird freilich leichter angezogen durch das, was ihm als etwas Uebermenſchliches in die Augen fällt, als durch die

Erſcheinung des wahrhaft Göttlichen, welches unter der Decke der rein menſchlichen Form ſich ſelbſt verbirgt; aber jener Eindruck führt auch oft vielmehr zur Vergötterung deſſen, was ſo auf die Sinne einwürkt, als zur Anbetung des Gottes, dem allein Anbetung gebührt. Wie es ſich auch hier an einem Beiſpiele zeigt, da mit der Verehrung der Bilder dieſes Symeon viel Aberglaube getrieben, wie Theodoret erzählt, ſein Bildniß, als einen Schutzgeiſt darſtellend, wie eine Art von Amulett in dem Eingang der Werkſtätten in Rom aufgeſtellt wurde.

Wohl konnte Mancher durch Ehrgeiz getrieben werden, ſeine ſinnliche Natur ſo weit zu überwinden wie dieſe Styliten, der doch fern davon war, das weit ſchwerere und nicht durch ſolche erkünſtelte Anſtrengungen zu vollziehende Opfer der innern Selbſtverläugnung zu bringen [1]). Der

1) Es mag wohl wahr ſeyn, was erzählt wird, wenn gleich es nichts Uebernatürliches, ſondern etwas ſehr natürlich Erklärbares iſt, daß Symeon eine Viſion hatte, welche er Anfangs für Würklichkeit zu halten verſucht war, eine Viſion, welche dem allgemein bewunderten Manne eine Aufwallung geiſtlichen Hochmuths vorſpiegelte, welche er nachher als äußerliche Verſuchung des Satans erkannte, welche er auf heilſamere Weiſe als eine aus der innern Verderbniß aufſteigende Verſuchung erkannt haben würde. Er glaubte einſt einen Engel mit einem feurigen Wagen erſcheinen zu ſehn, der ihn wie den Elias in den Himmel erheben wollte, weil die Engel und die ſeligen Geiſter ſich nach ihm ſehnten, und ſchon wollte er mit dem rechten Fuß, welchen er ſich daher verrenkte, in den Wagen einſteigen, als, nachdem er ein Kreuzeszeichen gemacht, das Truggebilde des Satans verſchwand. S. acta Sanctorum mens. Januar. T. I. f. 271. Iſt dies keine wahre Geſchichte, ſo ſpiegelt ſich doch wenigſtens die innere Wahrheit in dieſer Legende ab.

wahrhaft fromme Mönch Nilus macht mit Recht einen solchen Styliten auf das, was ihm fehlt, auf sein innerstes Uebel, das selbst in dieser theilweisen Selbstüberwindung so viele Nahrung fand, aufmerksam: „Wer sich selbst erhöht — schreibt er ihm — der wird gedemüthigt werden. Du hast nichts Preiswürdiges verrichtet und hast dich auf einer hohen Säule erhöht, und du willst das größte Lob erlangen. Aber hüte dich wohl, daß du nicht hier von sterblichen Menschen auf übermäßige Weise für den Augenblick gelobt, nachher vor dem ewigen Gott gegen deine Hoffnung als elend erscheinen müssest, weil du dich hier mit unverdientem menschlichen Lobe berauscht hast“ [1]).

Es gab ja in der That solche Mönche, welche die Entmenschlichung bis zur gänzlichen Verläugnung aller menschlichen Würde, bis zum Viehischwerden getrieben hatten, indem sie, wie bewußtlos, dumpf in den Tag hineinlebend, wie Wilde in den Einöden und auf den Bergen umherirrten und von den Kräutern, welche die Natur ihnen gab, sich nährten [2]).

Wenn das Mönchsthum als ein aus der orientalischen Kirche eigentlich hervorgegangenes und dem Himmelsstriche wie dem Geiste des Orients besonders entsprechendes Institut angesehen werden muß, so war dasselbe hingegen dem

1) L. II. 114. Derselbe warnt einen solchen Styliten l. c. ep. 115., er möge sich wohl in Acht nehmen, daß nicht, während sein Körper hoch erhoben dastehe, seine Seele zur Erde herabgezogen werde und mit ihren Gedanken fern sey von den himmlischen Dingen. Früher habe er mit Männern, welche die Bewunderung zu ihm herbeigezogen, viel gesprochen, jetzt rede er besonders mit Frauen.

2) Nach einem passenden Bilde, die gleich Thieren weidenden Mönche, die βοσκοι, s. Sozom. VI, 33.

nuheren und wechſelvolleren Himmelsſtriche und dem thätigeren Geiſte des Occidents etwas Fremdartigeres. Daher dauerte es auch längere Zeit, bis ſich dies Erzeugniß des Orients von dort nach dem Abendlande verbreiten konnte, und es fand hier Anfangs ſtärkeren Widerſtand als im Orient. Athanaſius würkte zuerſt bei ſeinem Aufenthalt unter den Abendländern während ſeiner Verbannung aus dem Orient zu verſchiedenen Zeiten darauf ein, daß das orientaliſche Mönchsthum hier bekannter wurde. Die von ihm verfaßte Lebensbeſchreibung des Antonius, welche frühzeitig in's Lateiniſche überſetzt wurde, war in dieſer Hinſicht beſonders einflußreich. Auch angeſehene Biſchöfe des Occidents, welche unter den arianiſchen Streitigkeiten nach dem Orient verbannt worden und von dort zurückkehrten, brachten den Enthuſiasmus für das Mönchsleben mit dahin, wie ein Euſebius von Vercelli. Männer von ſo großem Einfluſſe wie Ambroſius von Mailand, Martinus von Tours, der Presbyter Hieronymus würkten nachher im Verlauf des vierten Jahrhunderts in Italien und Gallien, dieſe Richtung des chriſtlichen Geiſtes noch mehr anzuregen und zu verbreiten. Männer und Frauen aus den vornehmſten Ständen in Rom wurden durch den aſcetiſchen Geiſt, welcher von dem Hieronymus während ſeines Aufenthaltes zu Rom ausging, getrieben, ſich von der großen Welt, in der ſie einen bedeutenden Platz einnahmen, zurückzuziehen und in Paläſtina oder anderswo dem Mönchsthum ſich zu ergeben. Aber Hieronymus machte ſich auch durch dieſen Einfluß in Rom eine Menge von Feinden, deren Angriffe ihn bewogen, Rom zu verlaſſen, und allerdings konnten die Ueber-

treibungen, zu welchen dieſer Mann bei Allem, wofür er kämpfte, ſich ſo leicht fortreißen ließ, der durch ihn vertheidigten Sache des Mönchsthums vielmehr ſchaden als nützen. Auguſtin, der die Uebertreibungen des Hieronymus milderte, ſuchte das Mönchsthum im nördlichen Afrika zu verbreiten. Er ſetzte daſſelbe dem zügelloſen Geiſte der umherſtreifenden, wildſchwärmeriſchen, donatiſtiſchen Asceten (der Circumcelliones) entgegen, und allerdings zeigt es ſich hier, daß der ſchon ſeit der Verbreitung des Montanismus durch Tertullian dort herrſchende ascetiſche Geiſt einer ſtrengeren Zucht wohl bedurfte, um nicht in die Ausbrüche wilder Schwärmerei zu verfallen, in welche er, ſich ſelbſt überlaſſen, ſo leicht gerathen konnte. Bei Auguſtin ſchloß ſich die Idee des Mönchsthums an die Ideale an, welche ſchon vor ſeiner Bekehrung ſeiner von Sehnſucht nach dem Göttlichen ergriffenen Seele vorgeſchwebt hatten und zwar zuerſt in einer an den Platonismus, dem er damals ergeben war, ſich anſchließenden Form. Als er zu Mailand in der Epoche ſeines Lebens, in welcher die große Kriſis bei ihm ſich vorbereitete, mit ſeinen Freunden in einer höheren geiſtigen Gemeinſchaft zuſammenlebte, ergriff ihn das Ideal eines Vereins gleichgeſinnter Menſchen, welche, durch Einen Geiſt verbunden, aller Sorge für das Irdiſche ſich entäußernd, ohne irdiſches Eigenthum im gemeinſamen Streben nach Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen Dinge in dem *συμφιλοσοφειν* zuſammenleben ſollten, ſo daß alles Vermögen der Einzelnen in Eine gemeinſame Kaſſe, aus der die gemeinſchaftlichen Bedürfniſſe zu beſtreiten wären, zuſammengeworfen würde. In ſeinem damaligen Gemüthszuſtande mußte dies Ideal, mit dem die Leidenſchaften und

Begierden, welche ihn noch beherrſchten, in Streit waren, nur dazu dienen, ihn zum Bewußtſeyn ſeines ſittlichen Unvermögens zu bringen. Als er nun nachher durch das Evangelium die Kraft erhielt, das Ideal der Verwürklichung näher zu bringen, trat an die Stelle des Bildes von jenem platoniſchen Vereine bei ihm das Bild jener erſten apoſtoliſchen Gemeinſchaft zu Jeruſalem, dem er nachſtrebte, und das er nun, als er mit dem Mönchsthum bekannt wurde, in dieſem wiederzufinden glaubte. Daraus entwikkelte ſich bei ihm, als er in ſein Vaterland zurückgekehrt war, die Idee eines geiſtlichen Seminars, das er ſtiftete; nach dieſem Muſter bildete er nachher als Biſchof das canoniſche Zuſammenleben ſeiner Geiſtlichkeit.

Er erkannte aber auch das Verderben, welches von dem Mönchsthum ausging, und ſuchte dieſem entgegenzuwürken, das Mönchsthum von dem Schlechten, welches ſich daran angeſchloſſen, zu reinigen. Zu dieſem Zwecke ſchrieb er ſein Buch über die Verpflichtung der Mönche zur Arbeit (de opere monachorum), welches er dem Biſchof Aurelius von Carthago widmete, um durch deſſen Anſehn und Einfluß eine Verbeſſerung zu bewürken. Auguſtin ſagt, daß in dieſen Gegenden der größte Theil der Mönche aus Leuten von niedriger Abkunft beſtand; Sklaven, welchen ihre Herren zu dem Zwecke die Freiheit gegeben oder geben wollten [1]), oder Leute, welche vom Landbau, aus den Werkſtätten kamen [2]). Es würde eine ſchwere Sünde

1) ſ. oben.

2) Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem et ex conditione servili, vel etiam liberti vel propter hoc a do-

seyn, solche nicht zuzulassen, denn es seyen aus der Zahl Solcher viele wahrhaft Große hervorgegangen, wie Gott durch das, was unansehnlich sey vor der Welt, das Größte zu würken pflege, 1 Korinth. 1, 27. Aber mit Recht fürchtete er die Gefahr des Müßiggangs und zu großer Freiheit für solche an harte körperliche Arbeit und strenge Zucht gewöhnte Menschen. So Manche möchten nur ein dürftiges, kümmerliches und arbeitsames Leben mit einem sorgenfreien, müßigen und dabei von der allgemeinen Verehrung begleiteten Leben vertauschen wollen. Diejenigen, welche alle Verpflichtung zu körperlicher Arbeit zurückwiesen, erlaubten sich zur Vertheidigung ihrer Grundsätze die Verdrehung mancher Stellen des neuen Testaments. Wenn man ihnen die Vorschrift des Apostels Paulus, 2 Thessal. 3, 12., entgegenhielt, so beriefen sie sich dagegen auf die mißverstandenen Stellen der Bergpredigt, in welchen alles Sorgen für die Bedürfnisse des andern Tages, somit auch alles Arbeiten, um sich den Unterhalt für den andern Tag zu erwerben, verboten, die christliche Vollkommenheit darin gesetzt sey, daß man, ohne selbst für den Unterhalt zu arbeiten, von Gottes Hand gleich den Vögeln des Himmels die Nahrung erwarte. Mit dieser Vorschrift Christi — behaupteten sie — könne Paulus nicht in Widerspruch stehn; es müsse demnach das Arbeiten gleichwie das Essen in jenen Worten des Paulus nicht in leiblichem, sondern in geistigem Sinne verstanden werden, von der Verpflichtung, die Nahrung des göttlichen Wortes, welche man selbst empfangen, auch Andern

minis liberati sive liberandi et ex vita rusticana et ex opificum exercitatione et plebejo labore.

dern mitzutheilen, — ein Beispiel merkwürdiger Schriftverdrehung.

Augustin giebt in diesem Buche auch eine Schilderung des Verderbens, welches aus dem Mißbrauche der Freiheit und dem Müßiggange unter den Mönchen im Abendlande hervorgegangen war. In der Mönchskleidung, welche ihnen Verehrung verschaffte, streiften sie in den Provinzen umher, trieben einen Handel mit zum Theil erdichteten Reliquien, oder sie sagten, daß sie in dieser oder jener Gegend ihre Eltern oder Verwandten hätten, zu denen sie hinreisten; sie benutzten überall den Schein der Heiligkeit, um Geld zu erpressen, und oft wurde dieser Schein durch die Laster, bei denen sie betroffen wurden, widerlegt [1]).

In den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts brachte Johannes Cassianus, welcher Vorsteher eines Klosters zu Massilia (Marseille) wurde, die orientalischen Mönchseinrichtungen nach dem südlichen Frankreich, wo er sie durch seine Werke über die Einrichtungen der Klöster (institutiones coenobiales) und seine Darstellungen der geistlichen Gespräche orientalischer Mönche [2]) bekannt machte. Die Klöster des südlichen Frankreichs wurden die Sitze eines praktischchristlichen Geistes, welcher unter den Zerrüttungen und Verwüstungen, von denen dieses Land durch die verheerenden Einfälle der barbarischen Völkerschaften betroffen wurde, Großes zum Segen der Völker würkte, wie insbesondere das Kloster auf der Insel Lerina (Lerins) bei der Provence. Diese Klöster wurden auch geistliche Seminarien,

1) §. 36.

2) Collationes.

aus welchen die durch ihre aufopfernde fromme Thätigkeit am meiſten ausgezeichneten Biſchöfe hervorgingen, wie ein Fauſtus von Riez (Rhegium, Rheji), wie ein Cäſarius von Arles. Doch würde das Mönchsthum der in dieſen und den nächſtfolgenden Zeiten um ſich greifenden Zerſtörung wohl nicht widerſtanden, die in dem geiſtlichen Stande vorherrſchende Verwilderung würde um ſo mehr in das Mönchsthum, welches noch eine loſere Verfaſſung hatte, ſich verbreitet haben, wenn nicht ein merkwürdiger Mann eine feſtere Ordnung und ſtrengere Zucht in das Mönchsthum gebracht und demſelben die Geſtaltung und Richtung gegeben hätte, durch welche es beſonders für die Bekehrung und für die Bildung der rohen Völker von dem Chriſtenthum aus ſo einflußreich wurde. Dieſer merkwürdige Mann war Benediktus. Da er durch den Geiſt und die Form, welche er dem Mönchsthum mittheilte, für die chriſtliche Erziehung der abendländiſchen Völker ſo viel würkte, ſo müſſen wir ihn daher in ſeinem Bildungsgange und das von ihm herrührende Werk in ſeiner Entwickelung etwas genauer betrachten.

Es iſt nur zu bedauern, daß wir von der Bildungsgeſchichte, dem Leben und der Würkſamkeit dieſes Mannes ſo wenige zuverläſſige und beſtimmte Nachrichten haben, da die älteſte Quelle, die Erzählung des Römiſchen Biſchofs Gregor des Großen, wenn gleich nach deſſen Ausſage von Schülern Benedikts abgeleitet, doch durch Uebertreibungen und das Streben, Alles in's Wunderbare auszumalen, ſo entſtellt iſt, daß ſich die zum Grunde liegenden Thatſachen nicht überall mehr herausfinden laſſen, und in dem allgemeinen Bilde des wunderthuenden Heiligen, wie es in

der Farbe des Zeitalters aufgefaßt und dargeſtellt wurde, von dem Eigenthümlich-charakteriſtiſchen des Mannes deſto Wenigeres durchleuchtet.

Benedikt, geboren im J. 480, ſtammte aus einer angeſehenen Familie in der italiäniſchen Provinz Nurſia. Seine Eltern ſchickten ihn nach Rom, damit er daſelbſt eine literäriſche Bildung erhalten ſollte. Aber das fromme Gemüth des Jünglings mochte wohl durch die Umgebung des Sittenverderbens, welches damals zu Rom herrſchte, nur zurückgeſchreckt werden. Er hatte vermuthlich von dem Leben der Anachoreten des Orients gehört und geleſen, und das Vorbild derſelben zog ihn im Gegenſatze gegen die unreine Umgebung, in der er ſich befand, deſto mehr an. Er ſehnte ſich nach der Einſamkeit und verließ Rom, bis ſechs Meilen von dieſer Stadt begleitet von einer Amme, die ihm zur Begleiterinn von ſeinen Eltern nach Rom mitgegeben worden und die ihn aus Liebe nicht verlaſſen wollte. Aber Benedikt, ſeiner aſcetiſchen Richtung folgend, zog ſich auch von ihr zurück und ging zwei Meilen weiter, bis er nach einer einſamen Gegend kam an einem See, welche daher den Namen Sublacus (Subjaco) führte. Hier traf er mit einem Mönch, Namens Romanus, zuſammen, dem er ſeine Abſicht mittheilte und bei dem er, da derſelbe von Bewunderung vor dem glühenden Eifer des Jünglings ergriffen wurde, Unterſtützung fand. Dieſem allein zeigte er die Grotte, in welcher er ſich niederließ. Das Kloſter des Romanus war in der Nähe, und er konnte daher den Benedikt, welchem es hier an allen Lebensmitteln fehlte, mit Brodt verſorgen, indem er das, was er ihm brachte, von einer eigenen täglichen Portion ſich erſparte. Da ein ſteiler

Felsen zwischen dem Kloster und der Grotte Benedikts lag, so hatte er mit diesem verabredet, daß er an einem langen Seile von dem Gipfel des Felsens das Brodt herabließ, und es war daran zugleich eine Glocke befestigt, durch deren Schall Benedikt aufmerksam gemacht werden sollte, um dahin zu gehn, wo das Seil herabgelassen wurde.

Nachdem er drei Jahre in dieser Grotte zugebracht hatte, wurde er von Hirten, welche in dieser Gegend ihre Heerden weideten, entdeckt, und es verbreitete sich bald unter Vielen die Erzählung von dem Einsiedler, den man hier aufgefunden. Er erhielt große Verehrung in der ganzen Umgegend, und Viele wetteiferten, ihn mit Lebensmitteln zu versorgen. Er hatte schon so großes Ansehn erlangt, daß, da in einem benachbarten Kloster eine Abtsstelle erledigt war, die Mönche ihm diese antrugen. Er sagte ihnen zwar voraus, daß er sich mit ihren wilden Sitten nicht werde vertragen können; doch ließ er sich überreden. Es geschah bald, was er vorausgesagt hatte. Die mit seiner Strenge unzufriedenen entarteten Mönche stellten seinem Leben nach; er sagte ihnen, sie möchten sich einen solchen Abt wählen, der zu ihrer Gemüthsart passe, und er selbst zog sich wieder in seine frühere Einsamkeit zurück. Aber er war immer mehr Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit geworden; durch seine Kämpfe mit den wilden Mönchen, seine Rettung aus den ihm unter denselben drohenden Gefahren — wie nachher die Sage verbreitete durch Wunder — wurde sein Ruf nur erhöht. Da die Zerrüttung aller bestehenden irdischen Verhältnisse, welche aus den Folgen der Völkerwanderung hervorging, damals die Menschen desto mehr antreiben mußte, das zu suchen und

ſich an das zu halten, was von allem irdiſchen Wechſel unabhängig und über denſelben erhaben war, was unter allen irdiſchen Stürmen Ruhe und Frieden gewährte, ſo ſtrömten daher Viele zu ihm hin, um unter ſeiner Leitung zu der Lebensweiſe ſich zu bilden, welche eine ſolche Zufluchtsſtätte gewährte, welche die Entbehrungen, zu denen eine ſchwere Zeit ohnehin Viele nöthigte, freiwillig ergreifen und lieben lehrte. Viele angeſehene Männer aus Rom übergaben ihm ihre Söhne, auf daß er ſie für das geiſtliche Leben erziehen und bilden ſollte. Er konnte zwölf Klöſter anlegen und vertheilte in jedes derſelben zwölf Mönche unter einem Vorſteher; Einige behielt er unter ſeiner eigenen Leitung. Auch Gothen von niederem Stande kamen zu ihm; er beſchäftigte ſie auf eine ihren Körperkräften und ihrer Bildung angemeſſene Weiſe, wie mit Feldbau, mit Ausrottung des Unkrauts, wo Gärten angelegt werden ſollten [1]).

Die Streitigkeiten mit einem benachbarten Prieſter Florentius bewogen den Benedikt auch aus dieſer Gegend zu weichen, nachdem er die Mönche in den verſchiedenen Klöſtern unter angemeſſenen Vorſtehern zurückgelaſſen hatte. Er ſelbſt begab ſich, von Wenigen begleitet, nach den Trümmern eines alten Schloſſes, welches auf einem hohen Berge lag, das Castrum Cassinum genannt, wo er zu der berühmteſten Mönchsſtiftung den Grund legte, wo nachher die reiche Abtei Monte Cassino entſtand. Unter den Umwälzungen dieſer Zeit hatte ſich das Heidenthum hier unter dem Landvolk noch erhalten können, oder es hatte hier von Neuem

1) vita Benedicti c. VI.

um ſich gegriffen. Er fand hier noch einen dem Apollo geweihten Hain und Tempel, in welchem von den Bauern geopfert wurde. Er führte die Landleute durch ſeine Verkündigungen zum Glauben, ließ den Hain umhauen und den Tempel zerſtören. An der Stelle des letzten führte er eine dem Martinus geweihte Kapelle auf. Auch der oſtgothiſche König Totila bewies dem Benedikt ſeine Verehrung, und dieſer ſprach freimüthig zu ihm. Die Würkſamkeit dieſes Mannes iſt ein Vorbild der Würkſamkeit ſeiner Nachfolger, welche, wie er, mit der Verkündigung des Glaubens, der Zerſtörung des Heidenthums, der Erziehung der Jugend und dem Anbau des Landes ſich beſonders beſchäftigten und eben dadurch ſo Großes würkten. Beſonders aber iſt die von ihm herrührende Mönchsregel wichtig als bleibendes Denkmal ſeines Geiſtes und der neuen Geſtaltung, welche durch ihn dem abendländiſchen Mönchsthum gegeben wurde.

Dem zügelloſen Leben der verwilderten, in den Ländern umherſtreifenden, geiſtiges und leibliches Verderben verbreitenden Mönche wollte Benedikt durch den Geiſt ſtrenger Zucht und Ordnung entgegenwürken. Der Abt ſollte den Mönchen als Stellvertreter Chriſti erſcheinen, dem Willen dieſes Einzelnen ſollte jeder andre Willen unterworfen ſeyn, ſeiner Regierung und Leitung ſollten Alle unbedingt und mit gänzlicher Hingebung folgen. Jeder wurde erſt nach einem ein Jahr dauernden Noviziat, nachdem er an die ſchweren Verpflichtungen der Mönchsregel mehrfach war erinnert worden und nachdem er mehrere Prüfungen beſtanden, in die Zahl der Mönche aufgenommen, und er mußte ein feierliches Gelübde leiſten, welches auch ſchriftlich von

ihm aufgesetzt wurde, daß er stets in dem Kloster bleiben [1]), in Allem der Regel gemäß leben und dem Abt gehorchen wolle. Den Abt aber ermahnte die Regel, die zur Zucht nothwendige Strenge durch Liebe zu mildern: „Er solle mehr Barmherzigkeit als strenges Gericht walten lassen, um selbst Erbarmung zu erlangen. Er hasse die Laster, liebe aber die Brüder. Wo er strafen müsse, thue er es mit Vorsicht und hüte sich vor dem Uebermaße. Seine eigene Gebrechlichkeit sey ihm immer verdächtig, und er erinnere sich, daß man das schwankende Rohr nicht zerbrechen müsse. Nicht daß er den Lastern Nahrung gebe, aber daß er mit Vorsicht und Liebe sie auszurotten suche, wie er sehe, daß es für Jeden heilsam sey, und er strebe darnach, vielmehr geliebt als gefürchtet zu werden. Er sey nicht unruhig und ängstlich, in keiner Sache übertrieben und eigensinnig, er sey nicht eifersüchtig und nicht zu argwöhnisch, weil er sonst nie Ruhe finden werde. In seinen Befehlen, auch wo sie sich auf die Uebernahme weltlicher Arbeiten bezögen, sey er vorsichtig und überlegt. Er unterscheide und mäßige die Arbeiten, die er Jedem auftrage. Er nehme sich zum Muster die Besonnenheit, welche der heilige Jakob ausspreche in jenen Worten, Genes. 33, 13.: „Wenn sie Einen Tag übertrieben würden, würde mir die ganze Heerde sterben.“ Mit der Besonnenheit (discretio), welche die Mutter der Tugenden sey, ordne er Alles so an, daß es dem Verlangen der Starken entspreche und die Schwachen doch nicht zurückschrecke.“ Zwar wurde die Demuth zu sehr mit knechtischer Furcht vermischt und auf äußerliche

1) Das votum stabilitatis im Gegensatz gegen die Gyrovagi.

Gebärden dabei ein zu großer Werth gelegt. „Der Mönch solle auch in der Haltung des Körpers seine Demuth zu erkennen geben, stets mit gebücktem Haupte, mit zur Erde hinabgesenkten Blicken, zu jeder Stunde sich seiner Sünde anklagend; es solle ihm immer so zu Muthe seyn, als wenn er jetzt vor dem furchtbaren Gericht Gottes erscheinen müßte.“ Aber Alles dies stellte doch Benedikt nur als Bildungsmittel dar, wodurch die Mönche zu dem höchsten Ziele der freimachenden Liebe gelangen sollten, über deren Wesen er sich so schön ausspricht: „Wenn der Mönch alle diese Stufen der Demuth erstiegen hat, wird er bald zu jener Liebe Gottes gelangen, welche als die vollkommne die Furcht austreibt, durch welche er Alles, was er früher nicht ohne Furcht beobachtete, ohne irgend eine Mühe wie von Natur aus Gewohnheit zu beobachten anfangen wird, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus der Liebe zu Christus, aus der Kraft der guten Gewohnheit selbst und der Freude am Guten.“

Benedikt erkannte wohl, daß die ascetische Strenge mancher orientalischen Mönchsverfassungen für die rohen Menschen des Abendlandes und auch für die rauhern Himmelsstriche nicht passen würde. Er verlangte daher von seinen Mönchen manche Entbehrungen nicht, welche ihnen im Orient zum Theil auferlegt wurden, und erlaubte ihnen Manches, was ihnen dort zum Theil untersagt war, wie z. B. das Weintrinken in einem vorgeschriebenen Maße [1]).

1) c. 40. Licet legamus, vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, und c. 73. erklärt er selbst, daß seine Regel nur ad honestatem morum et initium conversationis führen solle,

Da die Mönche neben den Andachtsübungen und geistlichen Studien auch schwere Feldarbeiten und Handwerke treiben sollten, zu verschiedenen Zeiten, in den Saat- und Erndtezeiten besonders, schwere Arbeit haben konnten, so hütete sich der besonnene Benedikt [1]), in Hinsicht der Speisen und Getränke ein ganz bestimmtes, nie zu überschreitendes Maß vorzuschreiben. Nach Bedürfniß der den Mönchen obliegenden Arbeiten und der Jahrszeiten sollte der Abt von der vorgeschriebenen Regel abweichen können. So wurde dem Abt auch besonders eingeschärft, in Hinsicht der Nahrung wie der Beschäftigung auf die Bedürfnisse der Kranken und Schwachen, der Greise und Kinder Rücksicht zu nehmen. Er sah wohl voraus, daß die Mönche in solchen rauhen und wilden Gegenden sich niederlassen könnten, wie nachher oft geschah, wo sie auch das Maß der Speisen und Getränke, das er ihnen erlaubt hatte, nicht finden würden. Dies berechnend ermahnte er sie zur Ergebung; auch dann möchten sie Gott preisen und nicht murren [2]). Bemerkenswerth ist noch, wie er dafür sorgte, allen bösen Schein der Habsucht zu entfernen, indem er den Mönchen vorschrieb, die Erzeugnisse ihrer Arbeit immer etwas wohlfeiler, als von andern weltlichen Arbeitern geschehe, zu verkaufen, damit in Allem Gott gepriesen werde [3]).

Die bemerkten Verhältnisse der Zeit, durch welche dem

---

nicht ad perfectionem conversationis, daß man diese letztere aus den Regeln der Väter lernen müsse.

1) Der selbst das donum discretionis gehabt zu haben scheint.

2) c. 40. Benedicant Deum et non murmurent.

3) c. 57.

Benedikt ſo viele Menſchen zugeführt wurden, um unter ſeiner Leitung zum geiſtlichen Leben ſich zu bilden, dieſelben Verhältniſſe beförderten auch den neuen Enthuſiasmus für das Mönchsleben, der von Benedikts Schülern ausging, und die ſchnelle Verbreitung dieſer Form deſſelben durch ſeine Schüler, einen Placidus, einen Maurus, in Sicilien, Gallien.

3. Die verſchiedenen religiöſen Geiſtesrichtungen im Verhältniſſe zum Mönchsthum und zur Ascetik.

Wir wollen nun noch einen Blick werfen auf das Verhältniß des Mönchsthums zu den verſchiedenen Richtungen des chriſtlichen Geiſtes in dieſer Zeit. Es gab eine ſehr einſeitige, befangene Begeiſterung für das Mönchsthum, hervorgehend aus eben jener einſeitigen ascetiſchen Richtung des Geiſtes der Sittenlehre, welcher das Mönchsthum zuerſt hervorgebracht und durch daſſelbe beſonders befördert wurde. Eine Richtung, welche, um in dem Mönchsthum die chriſtliche Vollkommenheit darzuſtellen, die Würde und Erhabenheit des allgemeinen Chriſtenberufs verkennen ließ und die Anforderungen an den untergeordneten Standpunkt des gewöhnlichen Chriſtenlebens ſehr herabſtimmte. Dieſe Unterſcheidung zwiſchen der chriſtlichen Vollkommenheit im Mönchsthum [1]) und dem gewöhnlichen Welt- und Bürgerchriſtenthum wurde von vielen Weltleuten, beſonders in großen Städten, benutzt, um ihren Mangel an chriſtlichem Ernſt und Eifer und ſo manche Flecken ihres Lebens damit zu entſchuldigen, ſie ſeyen ja keine Mönche, ſondern Leute, welche mitten in der Welt lebten.

1) Der φιλοσοφια, wie man ſie zu nennen pflegte.

Neben dem ſchwärmeriſchen Enthuſiasmus für das Mönchsthum bildete ſich aber auch ein blinder Eifer von andrer Art gegen daſſelbe. Allerdings kann man nicht läugnen, daß ſo viele nichtswürdige Menſchen, welche das Mönchsthum nur mißbrauchten, um ihre Schlechtheit mit dem Schein der Heiligkeit zu bedecken und unter dieſem Schein ihre weltlichen Begierden zu befriedigen, daß Solche am meiſten dazu würkten, dem Haſſe und der Verachtung das Mönchsthum preiszugeben. Zwar ſtellt es Salvianus, der gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts ſchrieb, als einen Beweis von dem rohen und leichtfertigen Weltſinn dar, welcher damals zu Carthago herrſchte, daß wenn Mönche aus den Klöſtern von Egypten, Jeruſalem dahin kamen, ſie auf den Straßen mit Schimpfreden und Flüchen empfangen wurden [1]) — und er mag darin zum Theil nicht Unrecht haben. Aber der Mönch und eifrige Freund des Mönchsthums, Nilus, klagt ſelbſt die unwürdigen Mönche an, welche in den Städten umherſtreiften, durch ihre unverſchämte Bettelei den Häuſern zur Laſt fielen und oft, alle Schlechtheit unter der Larve der Scheinheiligkeit verbergend, gaſtfreundliche Wirthe beraubt hätten, — es ſey ihre Schuld, daß die einſt allgemein verehrte Lebensweiſe Gegenſtand des Abſcheu's geworden und auch die wahre Mönchstugend für Heuchelei gehalten werde [2]), daß die-

1) Salvian. de gubernatione Dei l. 8. pag. 194. ed. Baluz. »Si quando aliquis Dei servus aut de Aegyptiorum coenobiis aut de sacris Hierusalem locis aut de sanctis eremi venerandisque secretis ad urbem illam officio divini operis accessit, simul ut populo apparuit, contumelias, sacrilegia et maledictiones accipit.«

2) Nilus de monastica exercitatione c. 9. ὁ περιπόθητος βίος

jenigen, welche man einſt als Sittenrichter betrachtete, als Verderbenbringer aus den Städten vertrieben [1]), die Mönche von Allen (was freilich übertrieben iſt) verſpottet würden [2]).

Doch gab es Viele, welche nicht ſowohl dieſe Entartung an dem Mönchsthum haßten, als vielmehr gern ſolche Auswüchſe, in denen ihnen dieſe Entartung entgegentrat, benutzten, um die ganze Lebensweiſe verdammen zu können, und welche auch an dem Mönchsthum nicht die dem Geiſte des Chriſtenthums fremdartige Einſeitigkeit, ſondern grade was in dieſer Lebensweiſe tief Chriſtliches war, haßten, welche ſich durch den chriſtlichen Ernſt und durch die Strenge des chriſtlichen Lebens ungern in ihrer leichtfertigen Genußſucht geſtört ſahen. Der blinde Eifer dieſer Parthei für ihr bequemes Weltchriſtenthum entbrannte beſonders dann auf das heftigſte, wenn die Anſchauung des Mönchslebens oder der Einfluß frommer Mönche in vornehmen Familien ſelbſt die Erweckung eines ernſteren höheren Sinnes hervorgebracht hatte, wenn ſie hier eine ſolche Lebensumwandlung ſich verbreiten ſahen, welche ihren Neigungen ganz zuwider war [3]). Wenn insbeſondre Jünglinge aus

---

ἐγίνετο βδέλυκτος καὶ ἡ τῶν ἀληθῶς κατ' ἀρετὴν βιούντων κτῆσις (ſoll wohl heißen ἄσκησις) ἄπατη νενόμισται.

1) l. c. ὡς λυμεῶνες ἀπείλαυνονται τῶν πολίων οἱ ποτὲ σωφρονίσαι.

2) c. 22. παρὰ πάντων χλευάζονται.

3) So war es ja auch unter dem Cardinal Richelieu und Ludwig dem Vierzehnten in Frankreich nicht der freie evangeliſche Geiſt, ſondern der frivole Weltſinn, das politiſche Chriſtenthum, der mit Beiden wohl vereinbare Ceremoniendienſt des Jeſuitismus, was ſich den Würkungen, die von dem glühenden asceriſchen Eifer eines Abbe von

vornehmen Familien durch plötzliche Eindrücke, welche eine ernstere Lebensrichtung bei ihnen anregten, oder durch den Einfluß frommer Mütter bewogen wurden, zu den Mönchen überzugehn, so trat bei solchen Vorfällen oft nicht allein der Gegensatz zwischen den nur an das Irdische denkenden Männern und ihren christlichgesinnten Frauen hervor, sondern auch Verwandte, Freunde nahmen an der Sache lebendigen Antheil; sie sahen eine Schmach für die angesehene Familie darin, daß Jünglinge, welche einst die glänzendsten Aemter erhalten konnten, auf die Berge und in die Einöde sich begeben, in der armseligen Mönchstracht einhergehen, Körbe flechten, das Land bauen, den Garten begießen und andre niedrige Geschäfte treiben sollten [1]). Die ganze Parthei, welche das Mönchsthum, aber auch alles ernstere christliche Leben haßte, regte sich bei solchen Gelegenheiten. Als der Kaiser Valens im J. 365 ein Gesetz erließ, welches wohl nicht ohne guten Grund gegen diejenigen gerichtet war, die bloß unter dem Vorwande der Religion, um ihrem Müßiggange nachhängen und den Staatslasten sich entziehen zu können, unter die Mönchsvereine sich zurückgezogen hatten [2]);

St. Cyran und seiner Nachfolger ausgingen, entgegenstellte.

1) S. Chrysostomus adversus oppugnatores vitae monasticae l. I. §. 2. ἀνθρωπους ἐλευθερους και εὐγενεις και δυναμενους ἐν τρυφῃ ζῃν, ἐπι τον σκληρον τουτον ἀγομενους βιον.

2) Cod. Theodos. l. 12. Tit. I. l. 63. Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta, et specie religionis cum coetibus monazontôn congregantur, sie sollten aus ihren Schlupfwinkeln hervorgezogen und gezwungen werden, die Staatslasten zu übernehmen, oder sie sollten, gleichwie die Geistlichen, s. 2. B. 1 Abth. S. 296., ihre Güter an Andre abtreten.

ſo wurde dies von jener Parthei zu Verfolgungen gegen die Mönche benutzt. Chryſoſtomus, damals ſelbſt eifriger Mönch, ſah ſich dadurch veranlaßt, ſeine drei Bücher zur Vertheidigung des Mönchsthums zu ſchreiben.

Es gab aber zwiſchen dieſen beiden Gegenſätzen eine gemäßigtere Richtung, welche, das Mönchsthum in ſeinem Werthe anerkennend, nur der einſeitigen Ueberſchätzung deſſelben und der Geringſchätzung der übrigen Lebensformen, die von chriſtlichem Geiſte durchdrungen werden ſollten, von einem evangeliſchen Standpunkte aus ſich entgegenſtellte. Dieſe Richtung zeigt ſich auf dem ſchon erwähnten Concil zu Gangra. Hier wurde das aſcetiſche und eheloſe Leben zwar an und für ſich, inſofern es aus frommer Geſinnung hervorging, als etwas Gutes anerkannt; aber auch das Leben in der Ehe und in dem gewöhnlichen bürgerlichen Verkehre, bei dem Gebrauche der irdiſchen Güter, wurde hier als etwas, das durch die rechte Geſinnung geheiligt werden könne, dargeſtellt, über einen hochmüthigen, die gewöhnlichen Lebensverhältniſſe verachtenden aſcetiſchen Geiſt das Verdammungsurtheil ausgeſprochen. Dieſe Richtung zeichnet beſonders den Chryſoſtomus aus. Wenn gleich er ſelbſt für ſein inneres Leben dem Mönchsthum viel verdankte, wenn gleich er überhaupt geneigt war, die ſiegreiche Macht des Willens über die ſinnliche Natur, wo ſie vom Geiſt der Liebe beſeelt war, beſonders hoch zu ſchätzen, wenn gleich er begeiſtert war von den Idealen heiliger Geſinnung und heiligen Wandels im Mönchsthum; ſo war er doch zu ſehr vom Weſen des Evangeliums durchdrungen, um nicht anzuerkennen, daß dieſes alle Lebensverhältniſſe durchdringen ſollte. Und ſeine von ihm in den großen Städten zu

Antiochia und zu Conſtantinopel gemachten Erfahrungen hatten ihn wahrnehmen laſſen, wie verderblich jener Wahn, daß man unter den gewöhnlichen irdiſchen Verhältniſſen dem Ideale des chriſtlichen Lebens nicht nachſtreben könne, für das praktiſche Chriſtenthum werden mußte und geworden ſey. Dieſem ſuchte er daher auf alle Weiſe entgegenzuwürken. Nachdem er in einer Predigt die mannichfachen Gnadenmittel, welche das Chriſtenthum giebt, dargeſtellt hat, läßt er ſich die Einwendung machen: „Was ſagſt du das zu uns, die wir keine Mönche ſind?“ und er antwortet: „ſagſt du das zu mir, ſage es zu Paulus, wenn er ſpricht: Wachet mit allem Anhalten und Flehen, Epheſ. 6, 18., und ziehet den Herrn Jeſum Chriſtum an, Röm. 13, 14., denn das ſchrieb er doch nicht bloß an Mönche, ſondern an alle Bewohner der Städte. Außer was die Ehe betrifft, darf kein Unterſchied ſeyn zwiſchen dem Weltlichen und zwiſchen dem Mönch; alles Uebrige iſt jener auf gleiche Weiſe zu thun verpflichtet. Und Chriſtus preiſet in der Bergpredigt nicht bloß die Mönche ſelig. Erfreue dich der Ehe, das rechte Maß haltend, und du wirſt der Erſte im Himmelreich ſeyn und alle Güter genießen [1].“ Und an einer andern Stelle, wo er von den prophetiſchen Viſionen des Jeſaias ſpricht: „Willſt du wiſſen, wie der Prophet Gott geſchaut hat? Werde auch ſelbſt ein Prophet. Und wie iſt dies möglich — ſagſt du — da ich eine Frau habe und für Kindererziehung ſorgen muß? Es iſt möglich, wenn du nur willſt; denn auch der Prophet hatte eine Frau und war Vater zweier Kinder; aber nichts von dieſem war ein Hinderniß für ihn [2].“

1) Hom. VII. Hebr. §. 4.

2) Homilia in Seraphim §. 1. Montfaucon. VI. f. 138.

Bei der Erklärung der erſten Worte des Grußes in dem Briefe an die Epheſer legt er beſonderen Nachdruck darauf, daß Paulus Männer, welche Frauen, Kinder und Knechte hatten, doch Heilige nenne. Obgleich Chryſoſtomus, wie es bei einem Manne von ſo vorherrſchendem und ſo lebendigem Gefühle leicht erklärlich iſt, ſich nicht immer auf gleiche Weiſe ausſprach, ſo erklärt er ſich doch, nachdem er das Verderben der Kirche aus eigener Erfahrung erkannte, oft ſehr ſtark gegen den Mangel an chriſtlicher Liebe bei den Beſſergeſinnten, welche in der Einſamkeit nur ihrer eigenen Vervollkommnung lebten, ſtatt die ihnen verliehenen Gaben zum Heil Andrer zu gebrauchen: „Sieh! welche Verkehrtheit jetzt herrſcht — ſagt er an einer Stelle — diejenigen, welche einige Freudigkeit des Gewiſſens haben, wohnen auf den Gipfeln der Berge und haben ſich von dem Körper der Kirche losgeriſſen, als ob es ein ihnen feindſeliger und fremder, nicht ihr eigner wäre [1]).“ So klagt er auch in ſeiner ſechſten Homilie über den erſten Brief an die Korinther [2]), daß diejenigen, in welchen noch eine Spur der alten chriſtlichen Weisheit ſey, die Städte, den Markt und das Verkehr des Lebens verließen und, ſtatt Andre zu bilden, die Berge einnehmen. „Wie ſollen wir die Feinde beſiegen, ruft er aus, wenn die Einen ſich um Tugend nicht bekümmern, diejenigen, welche ſich dieſelbe angelegen ſeyn laſſen, ſich fern von der Schlachtordnung zurückziehen?“ Und in einer andern Predigt beruft er ſich mit Recht auf die Parabel von den Talenten als Beweis dafür, daß es nichts

1) Hom. VII. Eph. §. 4.

2) Hom. VI. ep. I. ad Corinth. §. 4.

nichts recht Gutes geben könne, wovon ſich der Nutzen nicht auch auf Andre verbreite, und er ſagt ſodann: „Wenn du auch faſteſt, wenn du auch auf der Erde ſchläfſt, wenn du auch Aſche iſſeſt und ſtets trauerſt, aber keinem Andern nützeſt; ſo wirſt du nichts Großes thun. — Wenn du auch die höchſte Mönchsvollkommenheit übſt, aber dich nicht darum bekümmerſt, daß die Uebrigen zu Grunde gehn, ſo wirſt du kein gutes Gewiſſen vor Gott haben können [1]). Weder freiwillige Armuth, noch Märtyrerthum, noch irgend etwas Anders wird für uns ſprechen können, wenn wir nicht den Gipfel der Liebe erreicht haben [2])."

Wie wir hier ſehn, bekämpfte Chryſoſtomus die Ueberſchätzung des Mönchsthums von dem Bewußtſeyn des allgemeinen Chriſtenberufs, von dem Bewußtſeyn des Princips der Heiligung aus, welches er als etwas allen wahrhaft Gläubigen Gemeinſames anerkannte; aber er war doch zu ſehr befangen in der herrſchenden Anſicht ſeiner Zeit, um jenen Geſichtspunkt immer conſequent verfolgen und anwenden zu können. Es zeigt ſich hier, wie oft bei ihm, daß er von der Einen Seite durch den herrſchenden Geiſt ſeiner Zeit beſchränkt wurde, von der andern Seite durch ſeine tiefe Einſicht in das Weſen des Evangeliums ſich über denſelben erhob und ſo mit ſich ſelbſt in Streit gerieth. Hingegen trat in der abendländiſchen Kirche zu Rom ein andrer Mann auf, welcher den Muth und die Geiſtesfreiheit hatte, jenen Geſichtspunkt in ſchroffem Gegenſatze gegen die herrſchende Denk-

1) και την ακραν φιλοσοφιαν ασκης, των δε λοιπων απολλυμενων αμελης, ουδεμιαν κτησῃ παρα θεω παρρησιαν.

2) ep. I. ad Corinth. H. 25.

art dieſer Zeit auszuſprechen und anzuwenden, und von demſelben aus die ganze ascetiſche Schätzungsweiſe zu bekämpfen. Es war der Mönch Jovinianus am Ende des vierten Jahrhunderts. Es kann auffallend erſcheinen, daß grade von dem Mönchsthum dieſer Gegenſatz gegen das Mönchsthum ausging; aber es war dies eine natürliche Reaction von dem inneren chriſtlichen Leben aus, welches durch das Mönchsthum bei Manchen angeregt wurde, eine Erſcheinung, welche ſich öfter wiederholte. So fanden wir ja auch ſchon bei einem Nilus und einem Markus Spuren einer ſolchen Reaction.

Jovinian, der Proteſtant ſeiner Zeit, ging aus von dem Princip: „Es giebt nur Ein göttliches Lebenselement, das alle Gläubigen mit einander theilen, Eine Gemeinſchaft mit Chriſto, die vom Glauben an ihn ausgeht, Eine Wiedergeburt. Alle, welche dieſes mit einander gemein haben, alſo Alle, welche im wahren Sinne, nicht bloß dem äußerlichen Bekenntniſſe nach, Chriſten ſind, haben Daſſelbe: denſelben Beruf, dieſelbe Würde, dieſelben himmliſchen Güter, ohne daß die Verſchiedenheit der äußerlichen Verhältniſſe in dieſer Beziehung etwas ausmacht.“ Demnach ſetzt er auch einen ganz allgemeinen, kein mittleres Glied, keinen Stufenunterſchied zulaſſenden Gegenſatz zwiſchen denen, welche ſich in dieſem Gnadenſtande befinden, und den von demſelben Ausgeſchloſſenen. Daraus leitet er nun die Folge ab: Das eheloſe Leben oder die Ehe, das Eſſen oder das Faſten, der Gebrauch oder Nichtgebrauch der irdiſchen Güter, Alles das kann zwiſchen den Chriſten keinen Unterſchied machen, wo derſelbe Eine Grund des chriſtlichen Lebens vorhanden iſt. Auf das innere chriſtliche Leben, auf die innere Geſin-

nung kommt es an, nicht auf die äußerlichen Lebensweisen und Werke an und für ſich, in denen ſich nur die Geſinnung, die den Chriſten macht, offenbart. Somit fiel die ganze Theorie von einer höheren ascetiſchen, chriſtlichen Vollkommenheit, von dem Unterſchiede zwiſchen den Rathſchlägen, welche Chriſtus nur den nach jener Vollkommenheit Strebenden gegeben habe und den gewöhnlichen allgemeinen Chriſtenpflichten, von dem Verdienſte gewiſſer äußerlichen Werke. „Jungfrauen, Wittwen und Verheirathete — ſagte er — welche einmal in Chriſto getauft ſind, haben daſſelbe Verdienſt, wenn in Hinſicht der Werke ſonſt kein Unterſchied unter ihnen ſtatt findet [1]." Der Apoſtel Paulus ſagt: „Wiſſet ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geiſtes iſt?" Er redet von Einem Tempel, nicht in der mehrfachen Zahl, um anzuzeigen, daß Gott in Allen auf gleiche Weiſe wohne. Und wie der Vater, Sohn und der heilige Geiſt Ein Gott ſind, ſo ſoll auch nur Ein Volk in ihnen ſeyn, Joh. 17, 21., d. h. ſeine lieben Kinder, die theilhaft ſind göttlicher Natur [2]. Der Apoſtel Johannes unterſcheidet nur zwiſchen denen, welche aus Gott geboren ſind und keine Sünde thun, und denen, welche nicht aus Gott geboren ſind. Chriſtus macht nur den Gegenſatz zwiſchen denen, welche zur Rechten, und denen, welche zur linken ſtehn, den Schafen und den Böcken.

Jovinian ließ ſich nicht vom blinden Eifer fortrei-

1) Virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, ejusdem esse meriti.

2) Et quomodo pater et filius et spiritus sanctus unus Deus; sic et unus populus in ipsis sit, hoc est quasi filii carissimi, divinae consortes naturae.

ßen, das Faſten, das eheloſe Leben, das Mönchsthum an und für ſich unbedingt zu verdammen, obgleich er ſonſt zu ſchroffen Uebertreibungen in der Polemik wohl geneigt geweſen zu ſeyn ſcheint. Wie er das Chriſtliche nur nach der Geſinnung ſchätzte, ſo griff er daher auch hier nur die Geſinnung an, nur die Anmaßung, welche dem eheloſen und aſcetiſchen Leben ein beſonderes Verdienſt vor den übrigen Richtungen des allgemeinen chriſtlichen Lebens beilegte, daher er ja auch ſelbſt Mönch blieb und eben dadurch den Vorwurf widerlegte, als ob er nur, um von dem ihm läſtigen Joche ſich frei zu machen, Solches erſonnen habe. „Es kommt auf Eins hinaus — ſagte er — ob Einer ſich dieſer oder jener Speiſen enthalte oder mit Dankſagung ſie genieße. — Ich thue dir nicht Unrecht, ſagte er, die eheloſe Lebende anredend; haſt du das eheloſe Leben um der gegenwärtigen Noth willen dir erwählt, ſo überhebe dich nur nicht. Du biſt ein Glied derſelben Kirche, der auch die Verheiratheten angehören.“ Er ſuchte nur zu zeigen, daß man Unrecht thue, das eheloſe Leben und das Faſten ſo ſehr und ſo allgemein zu empfehlen, wenn er gleich gelten ließ, daß beides unter gewiſſen Umſtänden gut ſeyn könne.

Was die Ehe betrifft, ſo berief er ſich darauf, daß derſelben gleich bei der Schöpfung ſo großer Werth beigelegt worden, und damit man nicht ſagen ſolle, daß ſich dies nur auf das alte Teſtament beziehe, ſo ſey dies durch Chriſtus beſtätigt worden. Geneſ. 2, 24., Matth. 19, 5. Er führte die Beiſpiele der verehelichten Frommen aus dem alten Teſtament an und, um ſich gegen die gewöhnliche Einwendung zu verwahren, daß dies nur für das erſte Kindesalter der Menſchheit gelte, in welchem die Vermehrung des Ge-

hlechts besonders nothwendig gewesen sey, so fügte er noch
e Belege aus dem neuen Testament hinzu, 1 Timoth. 5,
4., Hebr. 13, 4., 1 Korinth. 7, 39., 1 Timoth. 2, 14. [1]).
r berief sich darauf, daß Paulus von dem Bischof und
iakonus nur das verlange, daß er Eines Weibes Mann
y, daß er demnach die Ehe der Geistlichen gut heiße. Was
s Fasten betrifft, so führt er Röm. 14, 20., 1 Timoth. 4, 3.
n, daß nach dem Ausspruche Pauli dem Reinen Alles rein
y, daß Christus von den Pharisäern ein Fresser und Wein-
ufer, der Gast der Zöllner und der Sünder genannt wor-
n, daß Er das Mahl des Zachäus nicht verschmähet und
e Hochzeit zu Kana besucht habe [2]). Christus habe den
Wein bei dem Abendmahl, den Wein zum heiligen Zeichen

---

1) Merkwürdig ist es, daß er nach Hieronymus l. I. §. 30. contra Jovinian. auch das ganze hohe Lied als Beleg für den Werth der Ehe anführte. Daraus könnte man schließen, daß er die damals gewöhnliche mystische Deutung desselben verworfen habe, und es würde sich dann auch hierin der freier forschende Geist des Mannes offenbaren. Aber die Worte, welche er von der Kirche gebraucht bei Hieronymus l. II. §. 19. »sola novit canticum Christi« scheinen doch auf eine mystische Erklärung des hohen Liedes hinzuweisen. In diesem Falle kann man die Argumentation Jovinians nur so verstehn: Das Heiligste, die Verbindung Christi mit der Kirche, würde hier nicht unter solchen so durchgeführten Bildern dargestellt worden seyn, wenn nicht die Verbindung beider Geschlechter etwas Heiliges wäre.

2) Charakteristisch drückt sich die Weise Jovinians aus in den Worten: Porro aliud est, si stulta contentione dicitis, eum isse ad prandium jejunaturum et impostorum more dixisse: hoc comedo, illud non comedo, nolo vinum bibere, quod ex aquis creavi.

gewählt [1]). Mit Recht sagte er, daß jene Enthaltungen nichts eigenthümlich Christliches seyn könnten, da sie sich auch bei den Heiden fänden in dem Cultus der Cybele und der Isis [2]). Von einer sehr beschränkten teleologischen Auffassung ging er aber aus, wenn er den Satz: alle andern Geschöpfe sind um des Menschen willen da, so verstand: nur um den sinnlichen Bedürfnissen des Menschen zu dienen. Nun rechnete er eine Menge Thiere her, welche, wenn sie nicht zur Speise des Menschen dienen sollten, umsonst von Gott geschaffen wären, und er schloß: also mußte es die Absicht des Schöpfers seyn, daß der Mensch Fleisch essen sollte [3]), welchen Schluß Hieronymus leicht genug widerlegen konnte.

Nicht bloß in Beziehung auf die äußerlichen Werke der Ascetik, auch in andern Beziehungen stellte sich Jovinian der falschen Richtung des sittlichen Geistes entgegen, welche auf die äußerlichen Werke allein sah, statt allein auf die Gesinnung zu sehn, wie dies zum Beispiel bei der Ueberschätzung des Märtyrerthums um des bloß äußerlichen Leidens willen sich zeigte. Er drückte sich so aus: „Mag Einer in der Verfolgung

1) In typo sanguinis sui non obtulit aquam, sed vinum. Aus dem Gebrauche des Wortes »typus« u. s. w. kann man nicht grade schließen, daß er dem Abendmahl nur eine symbolische Bedeutung zugeschrieben habe; denn dieser Name wird den äußeren Zeichen als solchen ja auch von denjenigen beigelegt, welche andre Vorstellungen damit verbinden, wie von einem Cyrillus von Jerusalem.

2) Quasi non et superstitio gentilium castum matris Deum observet et Isidis

3) Quis usus porcorum absque esu carnium? Quid capreae, cervuli u. s. w. Cur in domibus gallina discurrit? Si non comeduntur, haec omnia frustra a Deo creata sunt.

verbrannt, erdroſſelt, enthauptet werden oder ſich flüchten, oder mag er in dem Kerker ſterben, ſo ſind es zwar verſchiedene Arten des Kampfes, aber es iſt nur Ein Siegerkranz.“

Wie dieſe falſche Richtung der Sittenlehre, gegen welche Jovinian auftrat, darin ihren Grund hatte, daß man das chriſtliche Leben nicht in ſeinem innern Zuſammenhange mit dem Glauben auffaßte; ſo geſchah es eben daher auch, daß man den äußerlichen Werken eine Verdienſtlichkeit nach verſchiedenen Stufen beilegte, und die Furcht vor den Strafen der Hölle, das Streben nach den höhern Stufen der Seligkeit als Antrieb zu den ſittlichen und aſcetiſchen Anſtrengungen gebrauchte. Jovinian ging dagegen von dem Grundſatze aus: der wahre Chriſt, der durch den Glauben ein göttliches Leben empfangen hat, iſt ſeiner Seligkeit ſchon gewiß. Er hat nichts Höheres zu erlangen, als das, was ihm ſchon durch den Glauben gewiß iſt; er muß ſich nur das Empfangene erhalten, in dem Stande der Gnade, in dem er ſich einmal befindet, zu verharren ſuchen — und dies kann nur geſchehn in dem fortgeſetzten Leben der Heiligung. „Wenn du mir entgegenhältſt — ſagte er — warum der Gerechte im Frieden oder in Verfolgungen ſich anſtrenge, wenn es keinen Fortſchritt, keine größere Belohnungen gebe, ſo wiſſe, daß er dies thut, nicht um etwas mehr zu verdienen, ſondern um das Empfangene nicht zu verlieren [1]).“

1) Wie wir ſchon bemerkten, daß die Anſchauungsweiſe des Jovinianus nicht als etwas ganz Vereinzeltes, ſondern als etwas mit einer durch das Mönchsthum ſelbſt angeregten allgemeinern Reaction des chriſtlichen Geiſtes Zuſammenhängendes zu betrachten iſt; ſo zeigt ſich auch hier eine

Wo der lebendige Glaube iſt, da iſt nach dem Jovinian die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, da iſt göttliches Leben, und wo dieſes iſt, da ſiegt es durch ſeine inwohnende Macht über alles Böſe, da kann keine Sünde Eingang finden. Der gute Baum kann nur gute, der ſchlechte Baum muß ſchlechte Früchte bringen. Wer aus Gott geboren iſt, ſündigt nicht. Daraus folgte nun auch, daß, wer das göttliche Leben durch die Wiedergeburt empfangen habe, nicht mehr in jener knechtiſchen Furcht vor dem Böſen leben dürfe, an welche ſich die Mönchsascetik mit ihren Verwahrungsmitteln und ihren Kunſtgriffen zur Beſiegung des Satans anſchloß. S. oben. Im Gegenſatz gegen dieſe peinliche Ascetik ſagte Jovinian: „Wer getauft iſt, kann nicht vom Teufel verſucht werden.“ Wie er von der Beziehung des innern Lebens auf Chriſtus ausging, ſo verſtand er daher hier unter der Taufe nicht ſowohl eine mit magiſcher Kraft würkende äußerliche Taufe, als vielmehr die vom Glauben ausgehende innere Taufe, die Geiſtestaufe. „An denjenigen, welche verſucht worden — ſagt er — zeigt es ſich, daß ſie nur die Waſſer-, nicht die Geiſtestaufe empfangen haben, wie ein Simon Magus. Die Geiſtestaufe haben nur diejenigen empfangen, welche

merkwürdige Analogie zwiſchen der Ausdrucksweiſe des Jovinian und des Mönchs Markus, wenn auch Markus ſagt: „Wir, die wir des Bades der Wiedergeburt gewürdigt worden, wir bringen die guten Werke nicht um einer Belohnung willen dar, ſondern um die uns verliehene Reinheit zu bewahren »ὅσοι του λουτρου της παλιγγενεσιας ἠξιωθημεν, τα ἀγαθα ἐργα οὐ δι ἀνταποδοσιν προσφερομεν, ἀλλα δια φυλακην της δοθεισης ἡμιν καθαροτητος. Bibl. patr. Galland. T. VIII. f. 14. §. 22.

mit dem ächten Glauben, durch den Wiedergeburt erlangt wird, getauft worden ſind" [1]). Man könnte jene zuerſt angeführte Stelle ſo verſtehn, als ob Jovinian den Zuſtand des Wiedergebornen als einen über alle Verſuchungen erhabenen betrachtete, in welcher Hinſicht man ihm mit Recht einen praktiſch ſchädlichen Irrthum würde vorgeworfen haben. Aber dies konnte gewiß ſeine Meinung nicht ſeyn; denn ſonſt hätte er ja nicht von den Anſtrengungen des Gerechten reden können, ſ. oben, und er ſelbſt erklärt ſich auch deutlich, wie er das Wort „verſucht werden" in jenem Satze verſtand, indem er ſagt, daß ein Solcher von dem Satan nicht durch Verſuchungen beſiegt, zur Sünde fortgeriſſen werden könne [2]).

Allerdings mußte aber Jovinian nach dieſer Behauptung wohl annehmen, daß, wer nur würklich einmal wiedergeboren worden, nicht wieder aus dem Stande der Gnade fallen könne, daß wenn Einer, der getauft worden, der zu glauben ſchiene, zur Sünde ſich fortreißen laſſe, dies ein Beweis ſey, daß er noch nicht lebendig glaubte und noch nicht würklich wiedergeboren worden.

Wie es ſo leicht geſchieht, daß man, Einen Irrthum bekämpfend, in den entgegengeſetzten verfällt; ſo ſcheint es auch dem Jovinian ergangen zu ſeyn. Wir bemerkten, wie er im Gegenſatz gegen die Ueberſchätzung gewiſſer Arten äußerlicher Werke und gegen die Annahme einer gewiſſen höheren aſcetiſchen, chriſtlichen Vollkommenheit die Ein-

1) Plena fide in baptismate renati.

2) Eum a diabolo non posse subverti. Bei Hieronymus im Anfang des erſten Buches gegen den Jovinian.

heit des göttlichen Lebens in allen Gläubigen hervorhob. Ferner bekämpfte Jovinian die willkührliche, aus der nicht recht verstandenen Stelle 1 Joh. 5, 17. abgeleitete Eintheilung der Sünden nach dem bloß Aeußerlichen der That in Todsünden (peccata mortalia) und verzeihliche Sünden (peccata venialia), nach welcher Eintheilung man oft die Zahl der vom ewigen Leben ausschließenden Sünden sehr beschränkte. Im Gegensatz gegen eine solche Theorie behauptete er, daß das Evangelium eine neue heilige Gesinnung fordere und mit sich führe, mit der eine jede Sünde, von welcher Art sie auch seyn möge, in Widerspruch stehe, daß der neue Mensch, das neue Leben aus Gott alles Böse ausschließe, daß, wie alles Gute aus derselben Gesinnung der Liebe zu Gott hervorgehe, so auch alles Sündhafte, wie es immer der äußerlichen Erscheinung nach verschieden seyn möge, aus derselben Quelle herfließe, dasselbe ungöttliche Leben offenbare. Christus spricht: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm." So wie also ohne irgend einen Stufenunterschied Christus in uns ist, so auch sind wir in Christo ohne Stufenunterschied. „Wer mich liebt — spricht der Herr — der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen." Wer gerecht ist, liebt, wer liebt, zu dem kommen der Vater und der Sohn, und sie wohnen in seiner Stätte. Wo aber ein solcher Bewohner ist, meine ich, da kann dem Eigenthümer der Wohnung nichts fehlen. Das Evangelium stellt fünf thörichte und fünf kluge Jungfrauen dar; die fünf, welche kein Oel hatten, blieben draußen zurück; die andern fünf, welche das Licht der guten

Werke ſich bereitet hatten, gingen mit dem Bräutigam in die Brautkammer ein. Die Gerechten wurden mit Noah gerettet, die Sünder kamen alle in'sgeſammt um. In Sodom und Gomorra findet ſich außer den beiden Stufen der Guten und der Böſen kein Unterſchied. Der Gerechte wird gerettet, alle Sünder werden von gleichem Feuer verzehrt. Ein Heil für die Geretteten, Ein Verderben für die Zurückbleibenden. Die Frau Lots beweiſt, wie man auch nicht in dem Geringſten von der Gerechtigkeit abweichen darf. Wer zu ſeinem Bruder ſagt: du Narr und Racha, der iſt des hölliſchen Feuers ſchuldig. Und wer ein Mörder oder ein Ehebrecher iſt, wird auf gleiche Weiſe in's hölliſche Feuer geworfen werden." So behauptete er auch, daß es gleich ſey, ob ſich Einer früh oder ſpät bekehre. Sobald einmal die Menſchen durch den Glauben in die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer eingetreten wären, finde zwiſchen ihnen kein Stufenunterſchied ſtatt, ſie hätten alle daſſelbe. „Zwiſchen dem Bruder, welcher immer bei dem Vater war, und dem, welcher nachher, weil er Buße that, aufgenommen wurde, findet kein Unterſchied ſtatt. Den Arbeitern der erſten, der dritten, der ſechsten, der neunten und der eilften Stunde wird auf gleiche Weiſe Ein Denar gegeben, und daß du dich deſto mehr wunderſt, ſo beginnt von denen die Belohnung, welche in dem Weinberge weniger gearbeitet haben." Aber Jovinian bedachte dabei nicht, daß wenn gleich das göttliche Leben, als das gemeinſame in allen Gläubigen, Eines und daſſelbe iſt, doch dabei verſchiedene Stufen in der Entwickelung deſſelben und in der Aneignung und Durchdringung der menſchlichen Natur durch daſſelbe beſtehn, daß neben dem göttlichen Leben auch noch das Prin-

cip der Sündhaftigkeit in dem Gläubigen fortdauert, welches mehr oder weniger vorherrschen oder durch das göttliche Lebensprincip besiegt und zurückgedrängt worden seyn kann, und daß in dieser Hinsicht von einem Mehr oder Weniger, von einem Stufenunterschiede allerdings die Rede seyn kann, sowohl in Hinsicht des Guten als des Bösen [1]). Dieser Irrthum liegt auch der Ausdrucksweise Jovinians zum Grunde, nach welcher er die Heiligung als eine Bewahrung [2])

---

1) Trefflich ist es, was Lücke in seinem schönen Commentar über die johanneischen Briefe, für den ihm gewiß Viele mit mir herzlich danken, gelegentlich von dem Jovinian sagt. S. 166. „Jovinian stand auf einem ähnlichen idealen Standpunkte wie Johannes, und sein reformatorisches, sittlich-kritisches Streben ging vorzüglich darauf hin, im Gegensatze gegen die Scheinheiligkeit, Aeußerlichkeit und Halbheit des christlichen Lebens seiner Zeit, die sittlichen Grundbegriffe und Ideale des Evangeliums wieder in ihrer vollen Klarheit, Schärfe und Wahrheit geltend zu machen." Nur möchte ich noch hinzusetzen, daß Jovinian den christlich idealen Standpunkt demjenigen, der sich bloß an die Erscheinung und daher, diese außer dem Zusammenhange mit der Idee betrachtend, an den Schein hielt, entgegenstellend, doch den idealen Standpunkt und den der Erscheinung, welche Johannes wohl zu sondern wußte, nicht genug von einander sonderte und auf gewisse Weise die beiden Standpunkte mit einander verwechselte.

2) Allerdings kann dieser Ausdruck auch an und für sich in einem ganz unfehlerhaften Sinne verstanden werden, insofern alle reine Entwickelung als Bewahrung und Verwahrung, Reinerhaltung des Ursprünglichen, und so auch alle fortschreitende Heiligung als Bewahrung des durch die Wiedergeburt empfangenen göttlichen Lebens, als Bewahrung des Standes der Unschuld, in welchen man durch die Rechtfertigung eingetreten ist, angesehen werden kann. Indessen scheint mir aus dem übrigen Ideenzusammenhange

des einmal Empfangenen, nicht aber als eine fortschreitende Entwickelung desselben darstellte [1]).

Wenn er nun dabei behauptete, daß der einmal Wiedergeborene nicht zur Sünde fortgerissen werden könne, und wenn er zwischen den Aeußerungen der Sünde keinen Unterschied gelten ließ; so mußte consequenter Weise daraus folgen, der Wiedergeborne könne demnach wohl zum Bösen versucht werden, nie aber in der Versuchung so sehr unterliegen, daß er zu einer actuellen Sünde sich verleiten ließe. So führte denn seine Theorie allerdings zu einem der allgemeinen christlichen Erfahrung widersprechenden Ergebnisse, welches nur durch Selbsttäuschung festgehalten werden konnte. Wie sehr er in dieser seiner einseitigen Theorie befangen war, das zeigt sich bei den so sehr gezwungenen Erklä-

---

Jovinians hervorzugehn, daß er den Gesichtspunkt der Stätigkeit zum Nachtheil des Gesichtspunkts von der fortschreitenden Entwickelung in Hinsicht des christlichen Lebens auf eine einseitige Weise hervorgehoben hat.

1) Wenn freilich Jovinian in der oben angeführten Stelle sagt, daß zwischen Jungfrauen, Wittwen und Verheiratheten kein Unterschied sey, falls sie nur hinsichtlich der übrigen Werke nicht von einander verschieden seyen; so könnte dies so verstanden werden, als ob er einen möglichen Unterschied hinsichtlich der guten Werke setzte, demnach einen Stufenunterschied bei der sittlichen Schätzung gelten ließ. Aber nach dem Zusammenhange mit seinen übrigen Ideen, mit welchen diese Behauptung sonst streiten würde, muß man dies, wenn man nicht eine Inconsequenz bei ihm annehmen will, so erklären, daß er dies nur so verstand, „wenn nicht nach ihren übrigen Werken ein solcher Unterschied unter ihnen sey, daß die Einen durch ihren Wandel die wahre Geistestaufe offenbarten, die Andern durch ihren Wandel zeigten, daß sie keine solche, sondern nur die äußerliche Scheintaufe erhalten hätten.“

rungen, durch welche er die von der andern Parthei i entgegengehaltenen Bibelſtellen mit jenen in Einklang bringen ſuchte [1]).

Beiläufig müſſen wir noch erwähnen, was zur E wickelung des Begriffs von der Kirche gehört, was aber hier anführen wegen des Zuſammenhanges, in welc auch dieſer Punkt mit der ganzen Denkweiſe Jovinia ſteht. Wie er nämlich in ſeiner ganzen Theorie von unmittelbaren Beziehung des inneren Lebens eines Je durch den Glauben auf Chriſtus ausging, ohne etwas äu

1) So wenn ihm die Parabel von dem verſchiedenen Ert des ausgeſtreuten Samens nach der verſchiedenen Beſchaf heit des Bodens, Matth. 13., Luk. 8., Mark. 4., entge gehalten wurde, behauptete er, es ſey hier nur der Gegen zwiſchen der guten und der ſchlechten Erde feſtzuhalten, les Uebrige gehöre nicht zum Vergleichspunkt, ſondern müßigen Ausmalung des Bildes, und für dieſe Deut führte er den abgeſchmackten Grund an, es könne hier den Zahlenunterſchied ſchon deshalb nichts ankommen, w Markus in andrer Ordnung, nämlich rückwärts zähle. merum non facere praejudicium, praesertim quum et ev gelista Marcus retrorsum numeret. Um ſich gegen die V wendung der Worte Joh. 14, 2. „in meines Vaters Ha ſind viele Wohnungen" zu verwahren, welche ja doch ſeinen Gegnern nur auf eine, dem Zuſammenhange je Stelle ganz zuwider laufende Weiſe für ihre Sache nutzt werden konnten, ſetzte er eine andre, dem Zuſa menhange der Stelle eben ſo ſehr widerſprechende Auslegu entgegen, daß unter den verſchiedenen Wohnungen nur verſchiedenen Gemeinden auf Erden, in welchen d immer nur die Eine Gottesgemeinde beſtehe, zu verſtel ſeyen. Non in regno coelorum diversas significat mansion sed ecclesiarum in toto orbe numerum, quae constat una ; septem (h. e. in septem ecclesiis apocalypseos nonnisi u ecclesia).

lich Vermittelndes vorauszusetzen, wie in seiner Denkweise der Begriff der Gemeinschaft mit Christo dem Begriff der Kirche voranging, so mußte auch dieser Begriff bei ihm eine ganz andre Stellung gewinnen. Der Begriff der unsichtbaren Kirche als einer geistig verbundenen Gemeinde der Gläubigen und Erlöseten wurde von ihm viel mehr als der Begriff der sichtbaren, von äußerlicher Ueberlieferung abstammenden Kirche hervorgehoben. „Die Kirche gegründet auf Hoffnung, Glaube, Liebe ist über jeden Angriff erhaben. Kein Unreiser ist in derselben, alle ihre Glieder sind von Gott Gelehrte. Niemand kann mit Gewalt in dieselbe einbrechen oder durch List sich hineinschleichen [1]). Es versteht sich von selbst, daß Jovinian hier unter der Kirche nur die unsichtbare gemeint haben konnte. So auch in folgenden Prädikaten, welche er der Kirche beilegt: „Die Namen: Braut, Schwester, Mutter — und welche andre Namen du sonst meinst, beziehen sich auf die Gemeinde der Einen Kirche, welche nie ohne den Bräutigam, ohne den Bruder, ohne den Sohn ist, sie hat Einen Glauben, und es entstehn in ihr keine Spaltungen durch Irrlehren, sie bleibt immer Jungfrau, wohin das Lamm geht, folgt sie ihm, sie allein kennt das Lieb Christi." — Natürlich kann er hier unter der Kirche nur die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen verstehn.

Jovinians Gründe gegen den Werth des eheloſen

1) Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem, inexpugnabilem; non est in ea immaturus, omnis docibilis (scil. a Deo, wie die vulgata das θεοδίδακτος überſetzt) impetu irrumpere vel arte eludere (ſoll wohl heißen illudere, gleichſam hineinſpielen, durch Täuſchung ſich hineinſchleichen) potest nullus.

Lebens fanden unter Laien, Mönchen und Nonnen in Rom Eingang [1]). Aber es war natürlich, daß der römische Bischof Siricius, den wir schon als einen eifrigen Gegner der Priesterehe kennen gelernt haben, sich stark gegen die Lehren Jovinians erklären mußte. Auf einer römischen Synode im J. 390 sprach er in den härtesten und ungerechtesten Ausdrücken [2]) über den Jovinian und acht seiner Anhänger das Verdammungsurtheil aus [3]). Jovinian begab sich nach Mailand und suchte dort vielleicht den Schutz des sich daselbst aufhaltenden Kaisers; aber hier stand ihm der mächtige Einfluß des Bischofs Ambrosius entgegen, welcher durch das Synodalschreiben des Siricius schon von der Sache unterrichtet worden, und welcher als eifriger Beförderer der ascetischen Richtung und des Mönchsthums ein heftiger Gegner Jovinians werden mußte. Er erklärte sich in seiner Antwort an den Siricius im Namen einer zu Mailand gehaltenen Synode übereinstimmend mit dem von demselben gefällten Urtheil. Jovinian und seine Freunde wurden von Mailand vertrieben. Aber vielleicht blieb dort der fortwürkende Same seines Einflusses zurück, wenn nicht daselbst unabhängig von ihm eine ähnliche Reaction aus dem Mönchsthum selbst

1) Augustin. Haeres. 82. Retract. II. 22.

2) Er nennt den Jovinian luxuriae magister.

3) Incentores novae haeresis et blasphemiae divina sententia et nostro judicio in perpetuum damnati. Uebrigens zeugt auch Siricius von der Ausbreitung der Lehren desselben, wenn er sagt: »sermo haereticorum intra ecclesias cancri more serpebat.«

selbst einen Gegensatz gegen den Geist der Mönchsmoral hervorrief.

Ambrosius mußte auch unter seinen mailändischen Mönchen den Einfluß solcher Grundsätze bemerken. Es traten hier zwei Mönche auf, Namens Sarmatio und Barbatianus, welche wie Jovinian die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens bekämpften [1]). Da man ihnen in dem Kloster nicht gestatten wollte, ihre Grundsätze frei auszusprechen, so entzogen sie sich diesem Joche [2]). Sie begaben sich darauf nach der Kirche zu Vercelli, wo sie, weil diese Gemeinde grade damals ohne Bischof war, vielleicht desto leichter Eingang zu finden und desto freier ihre Grundsätze verbreiten zu können hofften. Aber der Bischof Ambrosius warnte sogleich vor ihnen in einem Briefe, welchen er an diese Gemeinde schrieb [3]). Er beschuldigt sie, die Lehre zu verbreiten, die Getauften brauchten sich das Streben nach Tugend nicht angelegen seyn zu lassen, alles Schwelgen könne ihnen nichts schaden, sie seyen thöricht, sich die Genüsse zu entziehen, Jungfrauen und Wittwen

1) Wenn Ambrosius ihnen auch die Behauptung Schuld giebt: delirare eos, qui jejuniis castigent carnem suam, ut menti subditam faciant, so mag dies wohl nur eine Consequenzmacherei seyn.

2) Ambrosius giebt selbst zu verstehn, daß ihnen, so lange sie zu Mailand waren, nichts vorgeworfen werden konnte; er zeigt den Grund an, der sie besonders bewog, das Kloster zu verlassen, indem er sagt: interdicta ludibriosae disputationi licentia. Es war aber eine nicht begründete Consequenzmacherei, wenn er ihnen Schuld giebt, daß sie auch deshalb das Kloster verließen, weil sie nicht, wie sie wünschten, schwelgen konnten, »nullus erat luxuriae locus.«

3) Lib. 10. ep. 82. ed. Basil.

müßten heirathen. Aber in einem ſolchen Bericht erkennt man leicht die leidenſchaftliche Verdrehung. Hält man dieſe Beſchuldigung mit der Lehre Jovinians und mit andern Sätzen dieſer Männer zuſammen, ſo wird es wahrſcheinlich, daß ſie mit dem Jovinian nur dies ſagen wollten: „Wer die wahre Geiſtestaufe empfangen, habe Mittel genug, um das Böſe zu beſiegen und brauche zu keiner peinlichen Asceſis ſeine Zuflucht zu nehmen.“

Uebrigens würkte der heftige Gegner Jovinians, Hieronymus, durch die Uebertreibungen, in welche er, denſelben bekämpfend, verfiel, ſelbſt am meiſten dazu, ein nachtheiliges Licht auf die Sache, welche er vertheidigte, zu werfen und die Sache ſeines Gegners zu befördern; denn es ſchien darnach, als ob dieſer Recht hätte, wenn er ſagte, daß man das eheloſe Leben nicht preiſen könne, ohne den von Chriſto geheiligten Eheſtand zu verläſtern und dadurch das allgemeine chriſtliche Gefühl zu verletzen. Dies wahrnehmend, wurde Auguſtin dadurch bewogen, ſein Buch de bono conjugali zu ſchreiben, durch welches Buch er den Werth der Ehe anerkennend und doch dem eheloſen Leben, wenn es aus der rechten Geſinnung hervorgehe, eine höhere Stufe des chriſtlichen Lebens zueignend, jenen Vorwurf zu widerlegen ſuchte. In dieſer Schrift zeichnet er ſich nicht nur durch größere Mäßigung, ſondern auch durch richtigere Beurtheilung des aſcetiſchen Lebens in dem Zuſammenhange mit dem Ganzen der chriſtlichen Geſinnung aus, wie es überhaupt ſein Verdienſt in der Auffaſſung der chriſtlichen Sittenlehre iſt, daß er ſich, wie Jovinian, derjenigen Richtung entgegenſtellte, welche das äußerliche Handeln, die äußerlichen Werke als opus ope-

ratum ſchätzte, ohne auf das Verhältniß zu dem Inneren der Geſinnung zu ſehn. Dieſes beſonders hervorhebend, näherte ſich Auguſtin dem Jovinian, und er würde ihm noch näher gekommen ſeyn, wenn er nicht, wie von ſo manchen Seiten, in dem kirchlichen Geiſt ſeiner Zeit zu ſehr befangen geweſen wäre [1]).

Unter den Gegnern des ascetiſchen Geiſtes und des Mönchsthums iſt auch zu erwähnen ein Mann, von dem wir noch in einer andern Beziehung als einem Gegner herrſchender Richtungen des kirchlichen Geiſtes reden werden, der Presbyter Vigilantius. Er erkannte es wahrſcheinlich als einen Mißverſtand der Worte des Herrn an den reichen Jüngling, ſ. oben, wenn Viele darin eine Aufforderung ſahen, alle ihre Güter mit einem Male an die Armen zu geben und ſich unter die Mönche zurückzuziehen. „Diejenigen thäten beſſer — behauptete er —, welche ihre Güter gebrauchten und den Ertrag derſelben nach und nach unter die Armen austheilten, als diejenigen, welche auf einmal Alles weggäben. Es ſolle vielmehr Jeder für die Ar-

1) So ſagt Auguſtin wie Jovinian, daß das wahre Märtyrerthum in der Geſinnung beſtehe, und daß Einer, der keinen äußerlichen Beruf hätte, Märtyrer zu werden, doch in der Geſinnung, von der der ſittliche Werth abhänge, den Märtyrern ganz gleich ſeyn könnte. So ſey es auch mit der Enthaltſamkeit. So konnte Abraham, obgleich er, weil es dem damaligen Entwickelungsgange des Reichs Gottes ſo angemeſſen war, in der Ehe lebte, in der chriſtlichen Tugend der Enthaltſamkeit den Chriſten, welche in heiliger Geſinnung ein eheloſes Leben führten, ganz gleich ſeyn. »Continentiae virtutem in habitu animi semper esse debere, in opere autem pro rerum ac temporum opportunitate manifestari.

men seiner eignen Heimath sorgen, statt das Geld nach Jerusalem zur Unterstützung der dortigen Armen (der Mönche) zu senden. Wenn Alle sich einschließen und in den Einöden leben — sagte er — wer soll dann den Gottesdienst halten? Wer die Sünder zur Tugend ermahnen? Das hieße nicht kämpfen, sondern fliehen.“

Aber solche einzelne Stimmen konnten gegen eine schon so entschiedene Geistesrichtung in der Kirche nichts ausrichten, und sie konnten einer Form des kirchlichen Lebens, welche schon so sehr vorherrschte, nicht entgegenwürken; das Mönchsthum sollte ja auch als ein so wichtiges Mittel zur Fortpflanzung des Christenthums und christlicher Bildung den folgenden Jahrhunderten erhalten werden.

II. Der christliche Cultus.

a. Verhältniß des christlichen Cultus zum Ganzen des christlichen Lebens.

Wie das Bewußtseyn des allgemeinen christlichen Priesterthums durch die Idee von einer Classe der besonders Gottgeweihten, deren Sache es besonders sey, sich mit den göttlichen Dingen zu beschäftigen, immer mehr zurückgedrängt wurde; so wurde auch das ursprüngliche, in dem Wesen des Christenthums gegründete Verhältniß des gemeinsamen christlichen Cultus zu dem Ganzen des christlichen Lebens, wovon wir in der vorigen Periode gesprochen haben, immer mehr verdunkelt. Es wurde vergessen, daß die Gottesverehrung der Christen nicht an bestimmte Orte, Zeiten, Handlungen gebunden seyn, sondern das ganze gottgeweihte Leben umfassen solle. Doch erkannten die ausgezeichneten Kirchenlehrer, wie ein Chrysostomus und ein

Auguſtinus wohl, daß das lebendige Chriſtenthum nur von jenem urſprünglichen chriſtlichen Bewußtſeyn, welchem das ganze chriſtliche Leben als Gottesverehrung im Geiſte und in der Wahrheit ſich darſtellte, ausgehn könne, und ſie ſuchten dieſes Bewußtſeyn wieder hervorzurufen, jenem Wahne, welcher in das opus operatum der Theilnahme an dem äußerlichen Cultus das Weſen des Chriſtenthums ſetzte, auf alle Weiſe entgegenzuwürken, den Geſichtspunkt in's Leben zu bringen, daß Unterricht in den göttlichen Wahrheiten, Leſen der heiligen Schrift und Gebet nicht bloß auf die kirchlichen Verſammlungen beſchränkt ſeyn, ſondern durch das ganze chriſtliche Leben ſich verbreiten müſſe. So ſagt Chryſoſtomus in ſeiner ſechsten Predigt gegen die Vermiſchung des Chriſtenthums und Judenthums [1]). „Gott hat den Einen Tempel zu Jeruſalem zerſtören laſſen und tauſende von weit größerer Würde, als jener war, dafür aufgerichtet; denn der Apoſtel ſpricht: ihr ſeyd der Tempel des lebendigen Gottes. Schmücke dieſes Haus Gottes, vertreibe aus demſelben alle böſen Gedanken, auf daß du ein würdiges Glied Chriſti werdeſt, auf daß du ein Tempel des Geiſtes werdeſt, und mache auch Andre zu ſolchen." „Die Chriſten — ſagt er in einer andern Predigt — ſollen nicht bloß einen einzelnen Tag als Feſt feiern, ſie, deren ganzes Leben ein Feſt ſeyn ſoll; denn der Apoſtel ſpricht, 1 Korinth. 5, 8.: Laßt uns Oſtern halten nicht im alten Sauerteig u. ſ. w. Wir ſollen nicht bei der Bundeslade und bei dem goldenen Altar ſtehn, wir, die der Herr alles Daſeyns ſelbſt zu ſeiner Wohnung gemacht hat und die wir immerdar mit

1) Adv. Judaeos VI. §. 7. T. I. 661.

ihm umgehn, durch das Gebet, durch die Feier des heiligen Abendmahls, durch die heilige Schrift, durch Almoſen und dadurch, daß wir ihn in uns tragen. Was bedarf alſo des Sabbaths, wer ein beſtändiges Feſt feiert, wer ſeinen Wandel im Himmel hat? Laßt uns alſo ein immerwährendes Feſt feiern, und laßt uns nichts Böſes thun, denn das iſt Feſtfeier [1]." Gegen diejenigen, welche deshalb ſchon fromm zu ſeyn meinten, weil ſie die Kirche regelmäßig beſuchten, ſagte er: „Wenn das Kind täglich zur Schule geht und doch nichts lernt, wird ihm das zur Entſchuldigung, wird ihm das nicht vielmehr am meiſten zur Schuld gereichen? So iſt es auch mit uns; denn wir gehn nicht deshalb allein zur Kirche, um uns hier aufzuhalten, ſondern um mit einem großen Gewinn in geiſtlichen Dingen wieder hinwegzugehn. Wenn wir nun leer hinweggehn, ſo gereicht uns grade unſer Eifer im Kirchenbeſuch zur Verdammniß. Damit dies aber nicht geſchehe, ſo laßt uns, nachdem wir von hier hinweggegangen, die Freunde mit den Freunden, die Väter mit den Kindern, die Herren mit den Knechten, dies üben, das, was wir hier gehört haben, im Leben anzuwenden. Dieſe augenblickliche Ermahnung vermag nicht alles Schlechte zu tilgen, ſondern der Mann muß daſſelbe zu Hauſe von ſeiner Frau, die Frau es von ihrem Manne hören [2]." Und in einer andern Predigt [3]: „Wenn ihr zwei oder drei Pſalmen mitgeſungen und die gewöhnlichen Gebete auf oberflächliche Weiſe verrichtet habt und dann nach Hauſe geht, ſo meint ihr, das ſey für euer

1) H. 39. in Matth. §. 3. ed. Montf. T. VII. f. 435.

2) H. V. de statuis §. 7. T. II. f. 71.

3) Hom. XI. in Matth. §. 7.

Heil genug. Habt ihr nicht vernommen, was der Prophet oder was vielmehr Gott durch den Propheten ſpricht: Dies Volk ehrt mich mit ſeinen Lippen, aber ihr Herz iſt fern von mir.“ Immer drang er darauf, daß jedes Haus eine Kirche, daß jeder Hausvater Hirt für ſeine Hausgemeinde werden ſolle, daß er von dem Heil aller Glieder derſelben, auch von dem Heil der Knechte, welche das Evangelium als allen übrigen Menſchen gleich in ihrem Verhältniſſe zu Gott darſtelle, dieſelbe Rechenſchaft abzulegen habe [1]). Er klagt darüber, daß wie in der erſten chriſtlichen Zeit durch die Liebe zu den himmliſchen Dingen das Haus zur Kirche umgewandelt worden, ſo nun durch den auf das Irdiſche gerichteten Sinn, welchen man mit in die Kirche bringe, dieſe ſelbſt zu einem gewöhnlichen Hauſe werde [2]). Auch Auguſtinus ſagt zu den Gliedern ſeiner Gemeinde: „Auch eure Sache iſt es, mit dem Talent zu wuchern, ein Jeder muß Biſchof ſeyn in ſeinem Hauſe, er muß dafür ſorgen, daß ſeine Frau, ſein Sohn, ſeine Tochter, ſein Knecht, (weil er für einen ſo theuren Preis erkauft iſt) in dem rechten Glauben verharre. Die apoſtoliſche Lehre hat den Herrn über den Knecht geſetzt und den Knecht zum Gehorſam gegen den Herrn verpflichtet; aber Chriſtus hat für Beide Ein Löſegeld bezahlt [3]).“

Was insbeſondre das Gebet betrifft, ſo ſprach Chry-

1) Hom. VI. in Genesin §. 2. ἐκκλησιαν ποιησον σου την οἰκιαν και γαρ και ὁ πενθυνος εἰ και της των παιδιων και της των οἰκετων σωτηριας.

2) In Matth. H. 32. §. 7. τοτε αἱ οἰκιαι ἐκκλησιαι ἡσαν, νυν δε ἡ ἐκκλησια οἰκια γεγονεν.

3) S. 94.

ſoſtomus oft gegen den von jener jüdiſchen Richtung, jener unevangeliſchen Unterſcheidung des Weltlichen und des Geiſtlichen ausgehenden Wahn, als ob daſſelbe nicht an jedem Orte und von dem gewöhnlichen irdiſchen Leben aus, welches eben dadurch geheiligt werden ſollte, gleichwie in der Kirche verrichtet werden könne und müſſe. „Da Chriſtus gekommen — ſagt er — hat er die ganze Welt gereinigt, jeder Ort iſt zum Bethaus geworden. Deshalb ermahnt uns auch Paulus getroſt, fernerhin ohne Scheu an allen Orten zu beten. 1 Timoth. 2, 8. Siehſt du, wie die Welt gereinigt worden? Soviel an dem Ort liegt, können wir überall heilige Hände erheben, denn die ganze Erde iſt heilig geworden, heiliger als das Allerheiligſte [1]." Nachdem er geſagt hat, daß alle Werke des gebrechlichen irdiſchen Lebens vom Gebete ausgehen und in demſelben ihre Stütze finden ſollten, macht er ſich aus dem Munde der damaligen Weltleute die Einwendung: „Wie kann ein Geſchäftsmann, der an das Gericht gefeſſelt iſt, zu dreien Zeiten des Tages beten und in die Kirche laufen?" Und er antwortet darauf: „Es iſt möglich und ſehr leicht. Denn wenn du auch nicht leicht zur Kirche kommen kannſt, ſo kannſt du doch dort vor der Thür, und obgleich an das Gericht gefeſſelt, beten; denn es bedarf nicht ſowohl der Stimme als des Gemüthes, nicht ſowohl der ausgeſtreckten Hände als der andächtigen Seele, nicht ſowohl dieſer oder jener Stellung als des Sinnes." Er ſagt ſodann: „Es ſey hier nicht, wie im alten Teſtamente. Wo du auch ſeyn mögeſt, haſt du den Altar, das Opfermeſſer und das Opfer bei

1) Homil. I. de cruce et latrone §. 1. T. II. f. 404.

dir; denn du selbst bist Priester, Altar und Opfer. Wo du bist, kannst du den Altar aufrichten, wenn du nur eine nüchterne Gesinnung zeigst. Ort und Zeit hindern nicht. Wenn du auch kein Knie beugst, wenn du dir auch nicht an die Brust klopfst, die Hände nicht zum Himmel emporstreckst, aber nur ein warmes Herz offenbarst, so hast du Alles, was zum Gebete gehört. Es kann die Frau, während sie ihr Spinnrad in der Hand hält und spinnt, mit der Seele zum Himmel hinaufschauen und mit Wärme Gott anrufen. Es kann ein Mensch; der für sich allein auf dem Markte geht, inbrünstig beten; ein Andrer, der in der Werkstätte sitzt und Felle zusammennäht, kann die Seele zu Gott emporrichten; es kann ein Knecht, der einkauft, hin und zurückgeht, und wenn er in der Küche steht, ein inbrünstiges und erwecktes Gebet verrichten [1]).“

Aus der ersten christlichen Zeit ging auch in diese Periode das mit dem Bewußtseyn des allgemeinen christlichen Priesterthums genau zusammenhängende Recht aller Christen über, sich selbst aus der Quelle des göttlichen Wortes zu unterrichten und zu erbauen. Die Handschriften der Bibel wurden deshalb vervielfältigt und öffentlich feil geboten [2]). Als eine Hauptsache frommer christlicher Erziehung für Männer und Frauen wurde es betrachtet, daß man sie frühzeitig mit der heiligen Schrift bekannt machte, wie Hieronymus eine vornehme Römerinn, die Laeta, ermahnte, daß sie ihre Tochter von früh an gewöhne, statt

1) De Anna S. IV. §. 6. T. IV. f. 738.

2) Scriptura venalis fertur per publicum. Augustin. in Ps. 36. S. I. §. 2.

Edelsteine und Seide die heilige Schrift zu lieben [1]), daß sie aus dem Hiob das Beispiel der Geduld lerne, daß sie die Evangelien nie aus der Hand lege [2]). Als das Charakteristische der Frauen und Männer in allen Ständen, welchen das Christenthum eine ernste Herzensangelegenheit war, wurde es angesehn, daß sie sich viel mit der Bibel beschäftigten, wie das Beispiel einer Monica und einer Nonna zeigt. Der Prunkredner, welcher dem jüngeren Constantin die Leichenrede hielt, rühmt an ihm, daß er seine Seele stets aus der heiligen Schrift nährte und nach ihr sein Leben bildete [3]). Obgleich dies nur als Ausdruck der Schmeichelei angesehn werden kann, so erkennt man doch daraus, was in dieser Zeit zu den Eigenschaften eines frommen Prinzen gerechnet wurde. Wenn Heiden, welche im Suchen begriffen waren, in den christlichen Lehren manche Schwierigkeit fanden, wandten sie sich nicht grade an Geistliche, sondern auch an Freunde unter christlichen Laien. Solche suchten in der heiligen Schrift Aufschluß über die ihnen vorgelegte Frage, und wenn sie hier eine Schwierigkeit fanden, welche sie nicht zu lösen wußten, so fordert sie Augustin nicht sowohl auf, bei ihren Geistlichen Unterricht zu suchen, als Gott um seine Erleuchtung zu bitten [4]). Für diejenigen, welche durch den öffentli-

1) ep. 107. §. 12. Pro gemmis et serico divinos codices amet.

2) In Job virtutis et patientiae exempla sectetur, ad evangelia transeat, nunquam ea positura de manibus. Vergl. oben die Beispiele aus der Regel des Basilius und was Gregor von Nyssa von der Erziehung der Macrina sagt.

3) Anonymi monod. in Constantin. jun. p. 7. ed. Morell. ἐντυθεν και βιον ἐκοσμει και ἠθος ἐξεύθμιζε.

4) Ad ipsum Dominum pulsa orando, pete, insta. Sermo 105. §. 3

ihm Gottesdienſt zu ernſterem Nachdenken über die göttlichen Wahrheiten erweckt worden, oder hier in größerer Stille mit dem göttlichen Wort ſich beſchäftigen wollten, wären in den Gängen der Kirche Gemächer angelegt (φροντιστηρια), in denen ſie Bibeln fanden und in die ſie ſich zum Studium derſelben zurückziehen konnten [1]). Hieronymus mußte ſogar darüber klagen, daß unter Männern und Frauen ſich Alle berechtigt glaubten, ohne gehörige Kenntniß über die Erklärung der heiligen Schrift zu reden [2]).

Es waren nicht zuerſt die Geiſtlichen, welche die unevangeliſche Theorie von einer beſondern Prieſterkaſte benutzten, um die nicht fern liegende Folgerung daraus abzuleiten, daß daher ihnen allein der Zugang zu der Quelle des göttlichen Wortes offen ſtehe, daß die Laien in Hinſicht des Unterrichts über göttliche Dinge nur von den Geiſtlichen abhängig ſeyn, ohne ſelbſt zur Quelle gehn zu dürfen; ſondern es waren die durchaus irdiſchgeſinnten Laien, welche, wie ſie die Unterſcheidung zwiſchen Geiſtlichen und Weltleuten gebrauchten, um ſich ein bequemes, ihren Lüſten dienendes Chriſtenthum zu ſchaffen, alſo auch denſelben Vorwand benutzten, um die Beſchäftigung mit dem göttlichen Worte von ſich fern zu halten und ihre Gleichgültigkeit gegen hö-

1) Paulinus von Nola. ep. 321. T. I. p. 209.
Si quem sancta tenet meditanda in lege voluntas
Hic poterit residens sacris intendere libris.

2) Sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant, hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc sophista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. Alii adducto supercilio grandia verba trutinantes, inter mulierculas de sacris literis philosophantur, alii discunt a feminis quod viros doceant. ep. 53. ad Paulinum §. 7.

here Angelegenheiten zu beschönigen, indem sie zu sagen pflegten, daß die Beschäftigung mit der Bibel nur für Geistliche und Mönche gehöre. Aber ausgezeichnete Kirchenlehrer, wie Chrysostomus und Augustinus, bekämpften nachdrücklich eine solche Denkweise. Der erstere nennt jene Worte der Entschuldigung: „Ich bin ein Geschäftsmann, ich bin kein Mönch, ich habe für Frau und Kinder und ein Hauswesen zu sorgen [1];" kalte und sehr verdammungswürdige Worte, und er sagte dagegen, daß grade diejenigen, welche mitten unter den Stürmen der Welt sich befänden und so vielen Versuchungen ausgesetzt wären, der Verwahrungs- und Heilmittel für Alles, welche sich in der heiligen Schrift fänden, desto mehr bedürften, mehr als diejenigen, welche ein stilles, von dem Kampf mit der äußeren Welt entferntes Leben führten [2]. Häufig ermahnte er im Privatumgang und in seinen Predigten seine Zuhörer, nicht zufrieden zu seyn mit dem, was sie in der Kirche aus der Bibel vorlesen hörten, sondern sie auch zu Hause mit ihren Familien zu lesen [3]; denn was die sinnliche Nahrung für den Körper sey, das sey die geistige Nahrung aus der heiligen Schrift für die Seele, das, wodurch sie wahre Stärke erlange [4]. Um seine Zuhörer zum Studium der heiligen Schrift anzutreiben, pflegte er oft, da es noch keine für alle Sonntage bestimmte Texte der heiligen Schrift gab,

1) ἀνηρ εἰμι βιωτικος· οὐκ ἐστιν ἐμον, γραφας ἀναγινωσκειν, ἀλλ' ἐκεινων των ἀποταξαμενων.

2) H. III. de Lazaro T. I.

3) και ἐπι οἰκιας σπουδαζωμεν τη ἀναγνωσει των θειων προσεχειν γραφων. Hom. 29. in Genes. §. 2.

4) ὁπερ ἡ σωματικη τροφη προς την συστασιν της ἡμετερας ἰσχυος τουτο ἡ ἀναγνωσις τη ψυχη γινεται. l. c. T. IV. f. 281.

den Text, welchen er zu einer beſtimmten Zeit beſonders behandeln wollte, länger vorher anzugeben und ſie zu ermahnen, daß ſie, um auf ſeine Predigt deſto beſſer vorbereitet zu ſeyn, denſelben in den dazwiſchen liegenden Tagen zum Gegenſtande ihres Nachdenkens machen möchten [1]). So ſagt auch Auguſtin: „Laß dich durch die gegenwärtigen irdiſchen Dinge nicht ſo gefangen nehmen, daß du ſprechen ſollteſt: ich habe keine Zeit, Gottes Wort zu leſen oder zu hören [2])." Unter den Zügen zu der Schilderung des eifrigen Chriſten, welchen er unter dem Bilde der Ameiſe als einen Solchen darſtellt, der aus dem göttlichen Wort ſich einſammele, was er in der Zeit der Noth gebrauchen könne, ſtellte er Folgendes zuſammen: Zur Kirche gehn und Gottes Wort hören, zu Hauſe kommen, eine Bibel finden, aufſchlagen und leſen [3]). Oft leitet Chryſoſtomus das Verderben der Kirche, ſowohl in der Lehre als im Leben, die Verbreitung der Irrlehren und der Laſter von dem herrſchenden Mangel der Bibelkenntniß ab [4]).

Zwei Hinderniſſe des allgemeinen Bibelleſens konnten allerdings erſt dann beſeitigt werden, wenn das Chriſtenthum dazu gewürkt hatte, auch die Mittel zur allgemeinen geiſtigen Bildung überhaupt zu vervielfältigen und weiter zu verbreiten, und durch Vereinigungen im Geiſte der Liebe zu erſetzen, was dem Einzelnen fehlte: Zwei Hinderniſſe,

1) Wie er ſelbſt dies als ſeine Methode angiebt in der oben angeführten Predigt über den Lazarus T. I. f. 737.

2) Non mihi vacat legere. In Psalm. 66. §. 10.

3) Audire sermonem, audire lectionem, invenire librum, aperire et legere. In Psalm. 66. §. 3.

4) z. B. Prooem. in ep. ad Rom. T. IX. f. 426.

der Mangel der allgemeinern Kenntniß des Leſens und der zu theure Preis der Handſchriften [1]).

Was jenes zweite Hinderniß der Armuth betrifft, welche die Anſchaffung einer Bibel hinderte, ſo rechnete Chryſoſtomus auch dies unter die Vorwände, die dem rechten chriſtlichen Ernſte und Eifer weichen müßten. „Da Viele von den Aermeren — ſagte er — ſtets dieſen Vorwand gebrauchen, ſie hätten keine Bibel, ſo möchte ich ſie gern fragen: Kann wohl noch ſo große Armuth Einen hindern, wenn er nicht alle Werkzeuge ſeines Handwerks vollſtändig hat? Wie! iſt es alſo nicht ſonderbar, daß er in dieſem Fall der Armuth nicht Schuld giebt, ſondern Alles thut, damit ſie ihn nicht hindere, daß er hingegen, wo er ſo großen Nutzen gewinnen ſoll, die Armuth anklagt [2])?“

Was nun diejenigen betrifft, welche die Schrift für ſich ſelbſt zu ſtudiren gehindert wurden, ſo ſollte, wie ſich

---

1) Cyrillus von Jeruſalem führt als Gründe, warum nicht Alle die Schrift leſen könnten, an „die Unwiſſenheit und die Menge der Geſchäfte“ οὐ πάντες δυνανται τας γραφας ἀναγινωσκειν, ἀλλα τους μεν ἰδιωτεια, τους δε ἀσχολια τις ἐμποδιζει. Cateches. V. §. 7. Auguſtin macht zwiſchen dem Buche der Schöpfung und dem Buche der heiligen Schrift den Unterſchied: in istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt, in toto mundo legat et idiota. In Ps. 45. §. 7. Dem Auguſtin fehlte eine Bibel, als in ihm zu Mailand zuerſt das Verlangen entſtand, ſich genauer mit der göttlichen Lehre bekannt zu machen: »Ubi ipsos codices quaerimus? Unde aut quando comparamus? Confess. l. VI. §. 18. Eine Schwierigkeit, welche er freilich, als es ihm recht Ernſt mit der Sache war, bald überwinden konnte.

2) H. XI. in Joh. §. 1.

auch Chrysostomus in der zuletzt angeführten Stelle und in andern Stellen darüber erklärt, das Vorlesen der heiligen Schrift in der Kirche ihnen dazu dienen, diesen Mangel zu ersetzen; denn es wurden hier ja nicht bloß einzelne Stellen, sondern ganze größere Abschnitte und ganze Bücher der Bibel in Zusammenhang vorgelesen, daher Manche, welche nicht lesen konnten, doch durch den eifrigen Besuch der Kirchen und durch das fleißige Anhören der in jedem Jahre vorgelesenen Stücke sich eine vertraute Bekanntschaft mit der Bibel im Gedächtnisse erworben hatten [1]).

b. Verhältniß des Cultus zur Kunst. Kirchengebäude, ihr Schmuck, Bilder.

Wir bemerkten in der vorigen Periode, daß die ursprünglich christliche Denkweise den Gebrauch der Kunst für den Cultus als etwas Heidnisches mied. Dieser schroffe Gegensatz gegen die Kunst mußte natürlich aufhören, wie der Gegensatz gegen das immer ohnmächtiger werdende Heidenthum überhaupt mehr zurücktrat. Das Christenthum konnte und sollte seiner Natur nach ja auch die Kunst, wie Alles rein Menschliche, sich aneignen, es reinigen, verklären und heiligen; aber es drohte nun die Gefahr, daß das Künstlerische zu sehr vorherrschend wurde zum Nachtheil des Religiös-sittlichen, daß äußerlicher Glanz und Schmuck die einfache Herzensandacht unterdrückte, daß Sinnlichkeit und

1) Wie von dem Parthenius, nachherigem Bischof in Lampsakus, in dessen Jugend erzählt wird »literarum imperitus, sanctarum autem scripturarum vel maxime valens memoria« s. dessen Lebensbeschreibung, welche wenigstens nicht ohne eine ächte Grundlage zu seyn scheint. Acta Sanctorum mens. Febr. T. II. f. 38.

Einbildungskraft mehr als Geist und Herz beschäftigt wurden. Doch zeigt sich noch der ursprüngliche, auf die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit gerichtete, evangelische Sinn im Kampfe mit dieser neuen, die Andacht vom Inwendigen der Religion abzuziehen drohenden, Richtung.

So wie in der vorigen Periode die ganze äußerliche Gestalt der Kirche und des kirchlichen Lebens die Lage einer im Gegensatz gegen die herrschende Macht sich fortpflanzenden, verfolgten und bedrückten Gemeinde zu erkennen gab, so offenbart sich jetzt die veränderte äußerliche Lage derselben auch in ihrer ganzen äußerlichen Erscheinung. Die unter der diokletianischen Verfolgung zerstörten Kirchen wurden prächtiger wieder aufgebaut, die christlichen Kaiser beeiferten sich, Glanz um die Kirchen zu verbreiten, sie auf alle Weise auszuschmücken und zu verschönern. Reiche und vornehme Laien ahmten ihr Beispiel nach, und es mischte sich auch der Wahn ein, daß man auf solche Weise etwas besonders Verdienstliches thue und der Religion dadurch besonders diene. Manche glaubten dadurch, daß sie zur Ausschmückung der Kirchen beitrugen, dadurch, daß sie den Kirchen kostbare, mit Gold, Silber und Edelsteinen besetzte Gefäße schenkten, Sünden wieder gut machen zu können. Daher sich ein Chrysostomus gedrungen fühlte, zu sagen: „Mögen wir ja nicht glauben, daß es uns zum Heil genug sey, wenn wir Wittwen und Waisen berauben und einen goldenen, mit Edelsteinen besetzten Kelch dem Altar schenken. Willst du das Opfer Christi ehren, so bringe ihm deine Seele zum Opfer dar, für welche er selbst sein Leben zum Opfer dargebracht hat. Diese laß eine goldene werden, denn die Kirche

ist

iſt keine Werkſtätte von Gold- und Silberarbeit, ſondern ſie iſt die Gemeinde der Engel; deshalb bedürfen wir der Seelen; denn auch dieſes (die der Kirche gemachten Geſchenke) nimmt Gott nur um der Seelen willen an [1]).“ Der fromme, erleuchtete Abt Iſidorus von Peluſium klagt in einem ſchönen Briefe ſeinen Biſchof an, daß er das Gebäude der Kirche mit koſtbarem Marmor, mehr als Noth thue, ausſchmücke und die wahre in der Gemeinde der Gläubigen beſtehende Kirche, die Frommen verfolgend, zerſtöre. Er fordert ihn auf, das Kirchengebäude und die Kirche wohl zu unterſcheiden; dieſe beſtehe aus den reinen Seelen, jenes aus Stein und Holz [2]). Zur Zeit der Apoſtel habe es noch keine Kirchengebäude gegeben; die in der Gemeinde beſtehende Kirche aber ſey reich geweſen an Gnadengaben des Geiſtes. Jetzt ſeyen die Kirchengebäude mit vielem Marmor geſchmückt; die Kirche aber ſey von jenen Gaben des Geiſtes verlaſſen [3]).

Schon vorhandene prächtige, öffentliche Gebäude, heid-

---

1) Chrysost. in Matth. h. 50. §. 3. So ſagt er auch in ſeiner 80. Homilie über den Matthäus §. 2.: Statt der Kirche prächtige Gefäße zu ſchenken, auf die Ausſchmückung der Wände und des Bodens der Kirche viel zu verwenden, würde man beſſer thun, zuerſt für die Ernährung der Armen zu ſorgen. Es gab dagegen freilich auch ſolche Biſchöfe, wie einen Theophilus von Alexandria, (welcher daher den Beinamen des λιθομανης führte) welche gern, was den Armen gebührte, ihnen entzogen, um prächtige Gebäude aufzuführen.

2) ὁτι ἀλλο ἐστιν ἐκκλησια και ἀλλο ἐκκλησιαστηριον, ἡ μεν γαρ ἐξ ἁγιων ψυχων, το δ' ἀπο λιθων και ξυλων οἰκοδομειται.

3) S. lib. II. ep. 246.

niſche Tempel wurden auch zuweilen den Kirchen geſchenkt und zu einem kirchlichen Gebrauche geweiht und umgebildet. Doch mochten wohl noch eine Zeit lang in den Provinzialſtädten, beſonders des Abendlandes, die einfacheren Verſammlungshäuſer, welche das Gepräge des chriſtlichen Alterthums an ſich trugen, gegen die prächtigen Kirchengebäude in den großen Städten einen eigenthümlichen Contraſt bilden. Der Biſchof Zeno von Verona (der nach der Mitte des vierten Jahrhunderts lebte) ſucht in einer Predigt zu zeigen, daß das Ausgezeichnete des Chriſtenthums im Verhältniſſe zum Judenthum und Heidenthum nicht in der Schönheit der äußerlichen Gebäude beſtehen könne, in welcher es von beiden Religionen übertroffen werde; aber das, was das Eigenthümliche des Chriſtenthums ausmache, was es vor beiden Religionen voraus habe, ſey das geiſtige Weſen der Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, der wahre Tempel Gottes; der lebendige Gott wolle lebendige Tempel. In dieſer Predigt ſagt er, daß keine oder nur wenige chriſtliche Kirchen zu finden wären, welche mit den Ruinen der hinſinkenden heidniſchen Tempel verglichen werden könnten [1]). Freilich darf man dieſe Worte nicht als buchſtäblich wahr verſtehn, ſondern man muß davon abziehen, was auf Rechnung der rhetoriſchen Uebertreibung zu ſetzen oder daher zu erklären iſt, daß er aus einzelnen Beiſpielen einen zu allgemeinen Schluß machte.

Die chriſtlichen Kirchen wurden im Ganzen nach dem

1) Lib. Tractat. XIV. „Quod aut nullum aut perrarum est per omnem ecclesiam Dei orationis loci membrum, quod possit quavis ruina in se mergentibus idololatriae aedibus nunc usque aliquatenus comparari.

Muſter des Tempels zu Jeruſalem angelegt, und dieſe dreifache Eintheilung hing auch mit der ganzen eigenthümlichen Art des Cultus, wie er ſich aus der Idee von einem dem jüdiſchen Prieſterthum entſprechenden chriſtlichen Prieſterthum und einem dem altteſtamentlichen Opfer entſprechenden neuteſtamentlichen Opfer herausgebildet hatte, genau zuſammen. Zuerſt der Vorhof [1]), wo alle Ungetaufte, Heiden, Juden, Katechumenen ſtehn, der Predigt und dem Vorleſen der Schrift zuhören konnten, der für alle Ungeweihte beſtimmte Platz; ſodann der eigentliche Tempel, der für die Gemeinde der Laien, die Gläubigen und Getauften beſtimmte Raum [2]). Dann folgte das Allerheiligſte [3]), der für die Darbringung des neuteſtamentlichen Opfers und die daſſelbe verwaltenden Prieſter beſtimmte Platz, der daher auch durch einen Vorhang [4]) und Schranken [5]) von dem übrigen Theile der Kirche geſondert war. Hier ſtand der Altar, hier ſtand der θρονος, die cathedra des Biſchofs, und in einem Halbkreiſe um ihn her befanden ſich die Sitze der Geiſtlich-

1) πρόναος, ραῤῥαξ, ferula, nach der oblongen Geſtalt ſo genannt.

2) Der ναος, das ἱερον im engern Sinne des Wortes, nach der Geſtalt ὡ navis oder navis ecclesiae, wo ſich auch die Kanzel befand, von welcher die heilige Schrift vorgeleſen und zuweilen gepredigt wurde (ἄμβων, pulpitum, suggestus). Der Gebrauch war in dieſer Hinſicht nicht immer gleich; zuweilen wurde von den Stufen des Altars, zuweilen von dem Lehrſtuhl βημα oder der exedra des Biſchofs die Predigt gehalten.

3) τα ἁγια των ἁγιων, τα ἀδυτα, sanctuarium, βημα metonymice.

4) ἀμφιθυρα.

5) κιγκλιδες, cancelli.

keit. Die Geiſtlichen allein hatten das Recht, innerhalb der Schranken, welche den Altar von dem übrigen Theile der Kirche trennten, das heilige Abendmahl zu empfangen [1]).

Die Einweihung neuer Kirchen wurde mit großer Feſtlichkeit begangen; es waren Volksfeſte, zu welchen ein Theodoret auch Heiden auf eine freundliche Weiſe einlud, und die Jahrestage dieſer Einweihung wurden gleichfalls gefeiert. Schon bildete ſich die aus der Vermiſchung des Inneren und des Aeußerlichen, wie ſo manche andre vorherrſchende Irrthümer des kirchlichen Lebens, hervorgehende unevangeliſche Vorſtellung, daß die Kirchen durch dieſe Einweihung eine beſondere inwohnende Heiligkeit erhielten, obgleich, wie ſchon aus dem vorher Geſagten hervorgeht, eine evangeliſche Geiſtesrichtung, welche das Weſen der Kirche vielmehr in die Gemeinſchaft der Gemüther ſetzte und alle Weihe und Heiligung nur aus der Richtung des Gemüths ableitete, dieſem Irrthum ſich entgegenſtellte [2]). Chryſoſtomus

1) Wie ſich in dieſer Auszeichnung der Geiſtlichen der falſche Prieſterſinn offenbart, ſo zeigt ſich der byzantiniſche, den weltlichen Rang auch in die Kirche hineintragende, Geiſt darin, daß man mit den Kaiſern hier eine Ausnahme machte, und dieſen auch innerhalb der Schranken ihren Platz zu nehmen erlaubte. Erſt Ambroſius ſoll mit Gutheißung des Kaiſers Theodoſius darin eine Veränderung gemacht und dem Kaiſer einen beſondern Platz an der Spitze der Gemeinde gleich vor den Schranken (προ των δρυφακτων) angewieſen haben. Sozom. hist. eccles. VII. 25.

2) Der Name „Kirche" iſt Bezeichnung der Gemeinſchaft — ſagt Chryſoſtomus — ἐκκλησια συστηματος και συνοδου ὀνομα. In Psalm. 149. T. V. f. 498. Die Kirche iſt nicht Mauer und Dach, ſondern Glauben und Leben ἡ ἐκκλησια οὐ τοιχος και ὀροφος, ἀλλα πιστις και βιος. Sermo in Eutrop. T. III. f. 386.

ſetzt den Vorzug des Gebets in der Kirche nicht in die Heiligkeit des Orts, ſondern in die Erhöhung durch die chriſtliche Gemeinſchaft, das Band der Liebe [1]), obgleich die Männer, welche einerſeits von ihrem reinchriſtlichen Bewußtſeyn aus ſo manches herrliche Wort im Gegenſatz gegen die ſinnlichjüdiſche Richtung des religiöſen Zeitgeiſtes ausſprachen, andrerſeits doch unbewußt von derſelben fortgeriſſen wurden, Manches zu bekräftigen, was mit jenem reinchriſtlichen Bewußtſeyn in Streit war, ſowie z. B. Chryſoſtomus, der, was manche ſchon angeführte Belege beweiſen, den neuteſtamentlichen Standpunkt von dem altteſtamentlichen oft ſo treffend zu ſondern wußte, doch, um die Erhabenheit der Kirche über den Tempel des alten Teſtaments darzuthun, unter Andern auch anführte, wie viel höher die Beſchaffenheit des Leuchters in der Kirche als des Leuchters im Tempel ſey; denn durch das Oel von jenem ſeyen von denen, welche es in dem rechten gläubigen Sinn gebrauchten, Wunderheilungen verrichtet worden [2]). Dem Athanaſius konnte man es zum Verbrechen machen, daß er am Oſterfeſte die Gemeinde, welche zu faſſen die übrigen Kirchen nicht hinreichten, in einer von dem Kaiſer Conſtantius neu angelegten großen Kirche verſammelt hatte, bevor dieſelbe auf die gewöhnliche Weiſe geweiht worden;

---

1) ἐνταῦθα ἐστί τι πλέον, οἷον ἡ ὁμόνοια, καὶ ἡ συμφωνία, καὶ τῆς ἀγάπης ὁ σύνδεσμος. Freilich ſetzt er nach dem falſchen Geſichtspunkte von dem Prieſterthum, in dem auch er befangen war, hinzu: καὶ αἱ τῶν ἱερέων εὐχαί. De incomprehensibili T. I. f. 469. §. 6.

2) Hom. 32. Matth. §. 6. Ἴσασιν ὅσοι μετὰ πίστεως καὶ εὐχαίρως ἐλαίῳ χρισάμενοι νοσήματα ἴλυσαν.

auf dem noch nicht geweihten Platze sollte aber kein Gebet gehalten werden. Athanasius hält seinen Anklägern das Wort des Herrn entgegen, daß, wer beten wolle, in seiner Kammer sich einschließen solle; also sey nicht der Ort an und für sich zu profan für das Gebet [1]).

Was die Ausschmückung der Kirchen durch Abbildungen religiöser Gegenstände betrifft, so ist hier zuerst von andern Bildern das Zeichen des Kreuzes zu unterscheiden, als das Zeichen des Sieges Christi über das Reich des Bösen, das Zeichen der Erlösung. Aus dem täglichen Leben, welches überall von diesem Zeichen begleitet wurde und in dem-

---

1) Athanas. apologia ad Constantium §. 17. Zu welcher Entweihung der heiligen Dinge jene abergläubige Ehrfurcht vor den äußerlichen Zeichen des Heiligen führen konnte, möge dies Beispiel beweisen. Zwei Bischöfe in Libyen um das J. 420 waren über den Besitz eines Platzes, der als befestigte Zufluchtsstätte bei den Ueberfällen durch die Barbaren wichtig werden konnte, mit einander in Streit. Um nun seiner Kirche diesen Platz zuzueignen, gebrauchte der Eine diesen Kunstgriff. Er drang mit Gewalt ein, ließ einen Altar dahin bringen und consecrirte hier das Abendmahl. Nun, meinte der Aberglaube, sey der ganze Platz geweiht und dürfe nicht wieder zu einem gewöhnlichen bürgerlichen Gebrauche bestimmt werden. Mit Recht sagt der Bischof Synesius, ein solches Verfahren bei dem Patriarchen Theophilus von Alexandria anklagend, daß auf solche Weise das Heiligste zum Dienste der frevelhaftesten Absichten werde gemißbraucht werden. Es sey nicht die Art des Christenthums, das Göttliche darzustellen als ein Solches, das sich durch gewisse Formeln der Weihe mit magischer Nothwendigkeit bannen lasse; sondern als ein Solches, das der reinen und gottverwandten Gesinnung beiwohne. ὥστε παρεῖναι ταῖς ἀπαθέσι καὶ ταῖς οἰκείαις τῷ θεῷ διαθέσεσιν. Synes. ep. 67. ad Theophilum.

ſelben ſeine Weihe und Heiligung finden ſollte, ging daſſelbe wahrſcheinlich auch ſchon frühzeitig in die Verſammlungsplätze der chriſtlichen Gemeinden über [1]), wenn man gleich andre Bilder als etwas Heidniſches von denſelben noch fern hielt. Es lag ein durchaus richtiges chriſtliches Bewußtſeyn dabei zum Grunde, wenn dieſes Zeichen nicht nur zur Weihe aller kirchlichen Handlungen, wie bei der Taufe, der geiſtlichen Ordination, der Conſecration des Abendmahls, der Einſegnung der Ehen; ſondern auch aller Handlungen des Lebens, mochten ſie trauriger oder freudiger Art ſeyn, gebraucht wurde; es lag das Gefühl dabei zum Grunde, daß das ganze Leben des Chriſten in Leiden und Freuden von dieſer Einen Beziehung auf die Erlöſung getragen und dadurch geheiligt werden ſolle; aber bei den Meiſten war dieſer Gebrauch des Kreuzeszeichens ein Mechanismus geworden, bei dem ſie ſich ſelbſt der zum Grunde liegenden Ideen nicht bewußt waren, oder ſie übertrugen auf das äußerliche Zeichen das, was ſie nur dem Glauben und der Geſinnung zuſchreiben ſollten, und verfielen ſo in eine abergläubige Verehrung des Kreuzeszeichens. Das bisher einfache, ſchmuckloſe Kreuz wurde jetzt, wie es die veränderte Geſtalt der Kirche mit ſich brachte, mit Gold, Perlen und Edelſteinen prachtvoll geziert. Den allgemeinen Gebrauch dieſes Zeichens ſchildert Chryſoſtomus in dieſen Worten: „Das Zeichen der allgemeinen Verwünſchung, das Zeichen der äußerſten Strafe iſt jetzt Gegenſtand der allgemeinen Sehnſucht und Liebe geworden. Man ſieht es überall triumphiren, man findet es an den Häuſern, auf den Dächern und

1) ſ. B. I. Abth. 2. S. 509.

an den Wänden, in Städten und Dörfern, auf den Märkten, den Landſtraßen und in Einöden, auf den Bergen und in den Thälern [1]), auf dem Meere, an den Schiffen, an den Büchern und an den Waffen, auf den Kleidern, in den Hochzeitskammern, auf Gaſtmählern, auf goldenen und ſilbernen Gefäßen, in Perlen, in den Gemälden der Wände, an den Betten, an den Körpern ſehr kranker Thiere [2]), an den Körpern der von böſen Geiſtern Beſeſſenen [3]), bei den Tänzen der Luſtigen und bei dem Vereine der ſich ſelbſt Caſteienden [4]). Männer wie Auguſtinus ſprechen ge-

1) Auch an den Fenſtern, 54 in Matth. §. 4. ἐπι των θυρεδων; und auch die Fußböden waren mit Kreuzeszeichen belegt, was durch das II. trullaniſche Concil 691. c. 73. verboten wurde.

2) S. oben die Erzählung des Rhetor Severus.

3) Da man durch die Macht des Kreuzes den böſen Geiſt austreiben wollte.

4) S. die Homilie über die Gottheit Chriſti. §. 9. T. I. f. 571. Häufig finden wir auch erwähnt, daß die Chriſten das Zeichen des Kreuzes an der Stirn trugen, effingere crucem in fronte, ἐκτυπουν ἐν τῳ μετωπῳ, portare crucem in fronte — und an vielen Stellen iſt es nur davon zu verſtehn, oder kann es wenigſtens gut davon verſtanden werden, daß ſie häufig mit dem Finger das Zeichen des Kreuzes über die Stirn machten. Aber es giebt doch manche Stellen, bei welchen dieſe Erklärung nicht hinreicht, und die wohl von nichts Anderm verſtanden werden können, als davon, daß die Chriſten das Zeichen des Kreuzes auf irgend eine Weiſe ihrer Stirn würklich aufprägten oder um die Stirn hingen. Augustin. in Psalm. 73. §. 6. Jam in frontibus regum pretiosius est signum crucis, quam gemma diadematis. In Ps. 32. Enarrat. III. §. 13. verglichen mit dem, was Chryſoſtomus ſagt Exposit. in Ps. 109. p. 6. T. V. f. 259. παντες ἐπι του μετωπου τον σταυρον περιφερομεν, οὐ μονον ἰδιωται μονον, ἀλλα και αὐτοι οἱ τα διαδηματα περικειμενοι ὑπερ τα διαδηματα αὐτον βασταζουσι.

gen den bloßen Mechanismus des Kreuzmachens und heben dagegen dasjenige hervor, was für die innere Richtung des Gemüths dadurch angedeutet wurde, und was in ihrer Gesinnung lebendig seyn sollte. Das Zeichen des Kreuzes sollte die Gläubigen an das Wesen des christlichen Berufs erinnern, ihre Bestimmung für die Sache Gottes zu leiden, und unter Leiden Christo zur Herrlichkeit nachzufolgen, daß Gott nicht einen Solchen verlange, welcher dies Zeichen über die Stirn hinmale, sondern einen Solchen, der, was dies Zeichen bedeute, in seinem Wandel ausübe, der die Nachfolge der Demuth Christi im Herzen trage [1]).

Etwas Anders war es mit den Abbildungen menschlicher Gestalten in religiöser Beziehung. Die Richtung des christlichen Geistes, von der wir in der vorigen Periode sprachen, erklärte sich Anfangs auch noch gegen solche; da aber das Christenthum immer mehr in das Volks- und Familienleben eindrang, so mußte es auch immer häufiger geschehn, daß an die Stelle der Gegenstände des heidnischen Cultus solche Gegenstände, welche dem Glauben und Gefühle der Christen theuer waren, gesetzt wurden. Dazu kam die Veränderung in den Anschauungsweisen und in dem Geschmack der Christen, daß diejenigen, welche früherhin den äußerlichen Glanz der Religion als etwas Heidnisches, als etwas jener Idee der Knechtsgestalt Christi Widersprechendes gemieden hatten, durch die veränderte Lage der Kirche vielmehr dazu veranlaßt wurden, in einer äußerlich glänzenden Erscheinung das Christenthum verherrlichen zu wollen, und die Bekehrung Vieler war ja von der Art,

1) Augustin. S. 302. §. 3. S. 32. §. 13.

daß die Richtung zum Sinnlichen in der Religion nur eine andere Gestalt und Wendung bei ihnen annahm, sie also auch gern im Christenthum eine in sinnlichen Bildern dargestellte Religion haben wollten. Diese Richtung hatte ja insbesondere die constantinische Kaiserfamilie, welche für Vieles den Ton angab. Constantin vervielfältigte auf öffentlichen Denkmälern, mit denen er die neue Kaiserstadt an der Stelle der alten heidnischen Kunstdenkmäler ausschmückte, die Abbildungen religiöser Gegenstände aus dem Kreise des alten oder des neuen Testaments, wie Daniel in der Löwengrube, Christus unter dem Bilde des guten Hirten [1]). Die Schwester dieses Kaisers, die Wittwe des Licinius, die Constantia, bat den Bischof Eusebius von Caesarea um ein Christusbild.

Also nicht von den Kirchenlehrern und von den Führern der Gemeinden, sondern von der großen Masse der Christen, zu der wir auch die Großen der Erde rechnen, ging der Gebrauch der religiösen Bilder aus. Da zu Rom die Apostel Petrus und Paulus als Märtyrer häufig zusammen genannt und Beider Andenken an demselben Tage gefeiert wurde, so geschah es, daß Christus, umgeben von diesen beiden Aposteln, an den Wänden abgemalt wurde, was denn freilich manche Heiden zu dem Irrthum verleitete, daß Paulus von Christus während seines irdischen Lebens unter die Zahl der Apostel aufgenommen worden [2]). Bilder der Märtyrer, verehrter Mönche [3]) und Bischöfe wur-

1) Euseb. de v. C. III, 49.

2) Christus simul cum Petro et Paulo in pictis parietibus. Augustin. de consensu Evangelistarum l. I. §. 16.

2) Wie das Bild des Styliten Simeon. s. oben.

den weit verbreitet. Die Antiochener hatten das Bild ihres verſtorbenen Biſchofs Meletius auf ihren Siegelringen, auf Schalen, Bechern und an den Wänden ihrer Wohnzimmer [1]). Das Bild des den Iſaak opfernden Abrahams beſchäftigte beſonders die chriſtliche Kunſt [2]). Bei den Reichen und den vornehmen Männern und Frauen in den groſſen Städten des byzantiniſchen Reichs nahm auch die Mode der Kleidertracht einen chriſtlichen Schein an, und, wie häufig, meinte man, verderbte Neigungen geheiligt zu haben, wo ſie, ihrem Weſen nach unverändert, nur in einer ſcheinbar chriſtlichen Form ſich darſtellten. Wenn es Mode war, daß vornehme Männer und Frauen die Darſtellung einer ganzen Jagd in ihre mit Gold und Silber durchwirkten Kleider einſticken ließen, ſo wählten dagegen diejenigen, welche fromm ſeyn wollten, die Abbildung der Hochzeit zu Kana, die Abbildung des Gichtbrüchigen, der ſein Bett auf ſeiner Schulter hinwegträgt, des geheilten Blinden, der Blutflüſſigen, der Sünderinn, die Jeſu Füße umfaßt, der Auferweckung des Lazarus. Und ſomit glaubten ſie, wie Aſterius, Biſchof von Amaſea im Pontus, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ſagt — Gott wohlgefällige Kleider zu tragen [3]). Dieſer treffliche Kirchenlehrer giebt ihnen den Rath, ſie ſollten lieber ſolche Kleider verkaufen und das empfangene Geld gebrauchen, um die lebenden Bilder

1) Chrysostom. Homil. in Meletium T. II. f. 519.

2) S. Gregor. Nyss. orat. in Abrah. T. III. opp. Paris. 1638. f. 476. vergl. Augustin. c. Faustum. l. 22. c. 73. tot locis pictum.

3) Asterius de divite et Lazaro: »ταυτα ποιουντες ευσεβειν νομιζουσιν και ἱματια κεχαρισμενα τῳ θεῳ ἀμφιεννυσθαι.«

Gottes zu ehren; ſtatt den Gichtbrüchigen auf ihren Kleidern zu tragen, lieber die danieder liegenden Kranken aufſuchen und ſich derer annehmen; ſtatt die knieende Sünderinn auf ihren Kleidern bei ſich zu führen, vielmehr ihre eigenen Sünden mit Thränen der Zerknirſchung betrauern.

Man muß übrigens die verſchiedenen Geſichtspunkte, aus welchen die Bilder von einzelnen Kirchenlehrern betrachtet wurden, wohl von einander unterſcheiden. Wenn ſie den kirchlichen Gebrauch der Bilder deshalb bekämpften, weil ſie den Mißbrauch abgöttiſcher Bilderverehrung fürchteten, wenn ſie die Religion vom Sinnlichen zum Geiſtigen zu erheben ſuchten, wenn ſie von einem gewiſſen dogmatiſchen Geſichtspunkt aus die Chriſtusbilder insbeſondere verwarfen, ſo kann man hieraus noch nicht folgern, daß ſie überhaupt alle Abbildungen religiöſer Gegenſtände verdammt hätten.

Gegen die Chriſtusbilder insbeſondere konnte man um deſto mehr eingenommen ſeyn, weil alle kirchliche Ueberlieferung gegen das Vorhandenſeyn eines ächten Chriſtusbildes zeugte; eben deshalb gebrauchte man ja um deſto mehr die ſymboliſchen und paraboliſchen Darſtellungen in Beziehung auf Chriſtus und ſein Werk, weil man kein ächtes Bild von ſeiner Perſon zu haben ſich bewußt war.

Am ſtärkſten erklärte ſich gegen die Bilder Euſebius von Caeſarea in ſeinem Antwortſchreiben an die Conſtantia [1]), welche ein Chriſtusbild von ihm verlangt hatte. Von der Einen Seite bemerken wir bei dem Euſebius noch jene Abneigung gegen die Bilder, welche mit der

1) ſ. oben.

lſtern chriſtlichen Anſchauungsweiſe von der Erſcheinung hriſti und jener ſchrofferen Oppoſition gegen allen Anſchein s Heidniſchen genau zuſammenhing, ſo wie auch die nicht ngegründete Beſorgniß, daß die Andacht der Prinzeſſinn, ne zu ſinnliche Richtung nehmend, von dem Weſen des hriſtenthums ganz abirren werde; von der andern Seite hmen wir bei ihm neben dem Allgemeinchriſtlichen auch Ranches wahr, was in den eigenthümlichen Vorſtellungen r origeniſtiſchen Glaubenslehre, denen Euſebius zuge- an war, ſeinen Grund hat. „Was verſtehe ſie doch un- r einem Bilde Chriſti? — fragt Euſebius. Sie könne ch nur meinen eine Darſtellung der irdiſchen Knechtsge- alt, welche er während einer kurzen Zeit um der Men- hen willen angenommen hatte. Selbſt als in dieſer ſeine ttliche Herrlichkeit durchſtrahlte bei der Verklärung, waren ine Jünger nicht im Stande, den Anblick ſolcher Herr- chkeit zu faſſen; und nun aber iſt auch die Geſtalt Chriſti nz vergöttlicht und vergeiſtigt, in eine ſeiner göttlichen latur analoge Form verklärt worden [1]). Wer vermöge nn von einer ſolchen, über alle irdiſche Form erhabenen, errlichkeit ein Bild zu entwerfen? Wer den von ſo über- hwenglicher Herrlichkeit abſtrahlenden Glanz mit den todten arben abzubilden [2])? Oder ſie müßte denn mit einem

1) πως δε της ουτω θαυμαστης και ἀληπτου μορφης, εἰγε χρη μορφην ἱστι καλειν την ἱνθειον και νοεραν ουσιαν, εἰκονα τις ζωγραφησειεν? Man erkennt den Origeniſten vergl. B. I. Abth. 3. S. 1069. της του δουλου μορφης το εἰδος εἰς την θεσποτου και θειου δοξαν μετασκευασθη.

2) τις δ' ουν της τοσαυτης ἀξιας τε και δοξης τας ἀποστιλβουσας και ἀπαστραπτουσας μαρμαρυγας οἱος τε ἀν εἰη καταχαραξαι νεκροις και ἀψυχοις χρωμασι και σκιογραφιαις.

ſolchen Bilde zufrieden ſeyn, wie es die Heiden von ihren Göttern und Heroen machten, das mit dem Dargeſtellten gar keine Aehnlichkeit habe? Wolle ſie aber kein Bild von der verklärten, vergöttlichten Geſtalt, ſondern ein Bild des irdiſchen, ſterblichen Körpers, wie er vor jener Veränderung beſchaffen geweſen, ſo denke ſie nicht an die Stellen des alten Teſtaments, welche von dem, was im Himmel oder auf Erden ſey, ein Bild zu machen verböten. Wo habe ſie je in der Kirche dergleichen geſehn oder von Andern vernommen? Seyen nicht in der ganzen Welt ſolche Dinge (alſo die Bilder religiöſer Gegenſtände) fern von den Kirchen verbannt?[m1]) Er habe einſt bei einer Frau ein Bild zweier wie Philoſophen gekleideten Männer gefunden, welche ſie für Chriſtus und Paulus ausgegeben. Er habe ihr aber dieſe Bilder entriſſen, damit weder von ihr ſelbſt noch von Andern ein Aergerniß daran genommen werden ſollte, damit es nicht ſcheinen ſollte, daß die Chriſten wie Götzendiener ihren Gott in einem Bilde herumtrügen [2]). Paulus ermahne alle Chriſten, nicht mehr an dem Sinnlichen zu kleben [3]), indem er ſage: „Wenn ich auch einſt Chriſtus dem Fleiſche nach kannte, ſo kenne ich ihn doch jetzt nicht mehr ſo.“ Die gottloſe Sekte der Simonianer habe ein Bild von dem Simon Magus, und er ſelbſt habe bei Manichäern ein Bild des Mani geſehn. „Wir aber —

1) οὐχὶ δὲ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐξαίρεται καὶ πορρὼ τῶν ἐκκλησιῶν πέφυγαδεύται τοιαῦτα.

2) ἵνα μὴ δοκῶμεν δύο τὸν εἰδωλολατρεύοντων τὸν θεὸν ἡμῶν ἐν εἰκόνι περιφέρειν.

3) Παύλου τε ἀκούω ἡμᾶς παιδίνοντος, μηκέτι τοῖς σαρκικοῖς προσανέχειν.

hließt Eusebius —, die wir bekennen, daß unser Herr
Gott ist, wir müssen unsre ganze Sehnsucht dahin gerichtet
yn lassen, ihn in seiner Gottheit zu schauen; wir müssen
aher mit allem Eifer unser Herz reinigen, weil nur, die
eines Herzens sind, Gott schauen werden. Sollte jedoch
Einer vor dem Schauen von Angesicht zu Angesicht ein
Bild des Heilandes zu sehn wünschen, welches bessere könne
r wohl erhalten, als dasjenige, das er selbst in der heili-
en Schrift von sich entworfen [1])" Also ein ächteres Bild
Christi solle man in der Darstellung seines Lebens in der
vangelischen Geschichte als in der Abbildung seiner leibli-
hen Gestalt finden. Die Art, wie Eusebius in seiner
Kirchengeschichte von der Büste Christi, welche jene geheilte
Blutflüssige zu Caesarea Philippi als Denkmal ihrer Dank-
arkeit gegen Christus sollte haben entwerfen lassen, und die
Art, wie er von andern alten Bildern Christi und des Pau-
us dort redet, stimmt mit der hier von ihm dargelegten
Ansicht gut zusammen; denn auch in jener Stelle betrachtet
r es als eine heidnische Weise, die Verehrung gegen die
Wohlthäter der Menschheit auszudrücken [2]).

Was den Asterius betrifft, so war seine Polemik,

---

1) Ein Bruchstück dieses Briefes ist in den Verhandlungen des Concils der Ikonoklasten zu Constantinopel v. J. 754 bewahrt, und aus diesen ist es in die sechste Action des siebenten ökumenischen Concils oder des zweiten Concils zu Nicäa v. J. 787 aufgenommen worden. Mehr von demselben hat Boivin herausgegeben in den Anmerkungen zu dem II. Bande des Nicephorus Gregoras f. 795.

2) ὡς εἰκος των παλαιων ἀπαραφυλακτως οἱα σωτηρας ἐθνικῃ συνηθειᾳ παρ' ἑαυτοις τουτον τιμᾳν εἰωθοτων τον τροπον. Euseb. VII. c. 18.

wie aus dem vorhin Angeführten hervorgeht, nicht sowohl gegen den Gebrauch der religiösen Bilder überhaupt, als vielmehr gegen jenen Prunk, welcher zum Nachtheil der thätigen christlichen Liebe mit solchen getrieben wurde, gerichtet. Doch erklärt auch er sich besonders gegen die Christusbilder aus einem ähnlichen Grunde wie Eusebius, daß man die Knechtsgestalt, welche Christus einmal während seines irdischen Lebens freiwillig zum Besten der Menschheit angenommen, nicht erneuern und vervielfältigen müsse, „in der Seele trage auf geistige Weise den Logos, der ein Geist ist [1]." In dieser Auffassungsweise des Eusebius und des Asterius war doch nun offenbar etwas Einseitiges; theils zeigt sich hier die einseitige Betrachtungsweise der ersten christlichen Zeit von der Knechtsgestalt Christi, theils eine gewisse neoplatonische Körperverachtung. Die irdische Menschennatur Christi wurde hier nicht in der Bedeutung anerkannt, welche sie für das christliche Gefühl haben muß, da diesem alles Reinmenschliche auch schon in seiner irdischen Form durch Christus geheiligt und verklärt worden, und natürlich mußte von dieser Seite das allgemeine christliche Gefühl für die Christusbilder gegen ihre Widersacher reden, wenn gleich von der andern Seite bei diesen die ächt evangelische Richtung, welche von dem sinnlichen Christus zu dem geistigen hinweiset, der sich in der geistigen Gemeinschaft mittheilt, nicht zu verkennen ist.

Bei

1) ἀρκει γαρ αὐτῳ ἡ μια της ἐνσωματωσιως ταπεινοφροσυνη, ἡν αὐθαιρετως δι' ἡμας κατεδεξατο. ἐπι δε της ψυχης συβαστα-ζων τοντως τον ἀσωματον λογον περιφερει. Von dem Zusammenhange dieser Anschauungsweise mit dem Eigenthümlichen seiner Glaubenslehre s. unten im IV. Abschnitt.

ei dieſer Richtung konnte Aſterius doch die Abbildungen r Leidensgeſchichten der Märtyrer billigen und mit Leb-ftigkeit von dem Eindrucke, den eine ſolche Abbildung auf n gemacht hatte, reden [1]).

In demſelben Sinne, wie Aſterius gegen diejeni-n ſprach, welche die Abbildungen der heiligen Geſchich-n als Merkmale ihrer Frömmigkeit auf ihren Kleidern r Schau trugen, in demſelben Sinne ſprach ein anderer irchenlehrer am Ende des vierten Jahrhunderts, Am-philochius, Biſchof von Ikonium in Phrygien, ge-n diejenigen, welche ihre Frömmigkeit darin ſetzten, die den Bilder der Heiligen zu vervielfältigen, ſtatt deren Landel in ihren chriſtlichen Tugenden nachzubilden [2]). o ſtimmt auch Chryſoſtomus mit dem Euſebius rin überein, daß er von keinem ſinnlichen Chriſtusbilde was wiſſen will, ſondern immer nur entweder von dem tlichen Bilde Chriſti in der Nachfolge ſeines heiligen Landels redet, oder auf die Anſchauung des verklärten hriſtus in dem ewigen Leben hinweiſet. Was das Erſtere trifft, ſo ſagt er: „Lehre die Seele einen Mund, welcher m Munde Chriſti gleicht, zu bilden; denn ſie kann Sol-es bilden, wenn ſie will. Und wie geſchieht dies? Durch elche Farben? durch welchen Stoff? Durch keine Farben nd keinen Stoff, ſondern allein durch Tugend, durch Sanft-uth und Demuth. — Wie Viele ſind unter uns, welche

1) S. f. Predigt über die Leidensgeſchichte der Euphemia.

2) οὐ γαρ τοις πινακι τα σαρκικα προσωπα των ἁγιων δια χρω-ματων ἐπιμελως ἡμιν ἐντυπουν, ὁτι οὐ χρηζομεν τουτων, ἀλλα την πολιτειαν αὐτων δι ἀρετης ἐμμιμεισθαι. S. dies Fragment in der VI. act. des II. nicäniſchen Concils.

seine Gestalt zu sehn wünschen? Sieh, wir können nicht allein ihn sehn, sondern auch werden gleichwie er, wenn wir es uns Ernst seyn lassen [1]." Und was das Zweite betrifft, so sagt er, wo er von der Herrlichkeit der Erscheinung Christi gesprochen: „Vielleicht sind Viele jetzt von dem Verlangen ergriffen worden, jenes Bild zu sehn. Aber wenn wir wollen, werden wir ein weit besseres sehn [2]." Dieser Geist redet auch aus dem Augustinus, wie wenn er sagt: „Laßt uns mit solchem Sinne das Evangelium vernehmen, als wenn wir den Herrn gegenwärtig sähen, und laßt uns nicht sagen: selig sind, die ihn sehn konnten; denn Viele unter denen, welche ihn gesehn haben, sind verdammt worden, Viele aber unter uns, die ihn nicht gesehn haben, glauben an ihn. Droben ist der Herr, aber auch hier bei uns ist der Herr der Wahrheit [3]."

Im Verlaufe des vierten Jahrhunderts fing man nach und nach an, auch die Kirchen mit Bildern zu schmücken, was aber erst mit den letzten Zeiten dieses Jahrhunderts sich allgemeiner verbreitete [4]. Reiche und vornehme Män-

1) In Matth. H. 78. vel 79. §. 4.

2) In Matth. H. 27. vel 28. §. 2.

3) In Evang. Joh. Tract. 30. §. 4.

4) In den zu Constantinopel, wie den zu Antiochia, gehaltenen Predigten des Chrysostomus findet sich, obgleich er in seinen Bildern, Gleichnissen und Vergleichungen auf die Sitten und Gebräuche seiner Zeit häufig anspielt, doch keine Spur von Bildern in der Kirche. Montfaucon meinte zwar, eine solche zu finden in der H. X. Ephes. §. 2., aber mit Unrecht; denn in dieser Stelle redet Chrysostomus nicht von der sichtbaren, sondern von der unsichtbaren Kirche, von den Bildsäulen in dieser nach einem geistigen Sinne, und

ner, welche Kirchen gründeten, wünschten dieselben, wie durch Alles, was die Kunst Schönes und Glänzendes hatte, so auch mit reichem Bilderschmuck auszustatten; insbesondre schmückte man die dem Andenken der Märtyrer geweihten Kirchen mit den Darstellungen ihrer Leidensgeschichten und mit Bildern aus der alt- und der neutestamentlichen Geschichte. Wenn an dem Märtyrerfeste eine große Menge Volks nach diesen Kirchen hinströmte, sollten diese Gemälde zur Unterhaltung, Rührung, Erbauung und zum Unterricht der Rohen und Unwissenden dienen, welche durch Bücher sich nicht unterrichten und erbauen konnten [1]). Doch erklärten sich manche bedeutende Stimmen gegen das Uebermaß des Bilderschmucks, andre überhaupt gegen den Gebrauch derselben in den Kirchen. Ein vornehmer Mann zu Constantinopel, der eine Kirche zum Andenken der Märtyrer erbauen wollte, hatte die Absicht, sie mit vielen Naturgemälden, welche wohl eine symbolische Bedeutung haben sollten, und mit vielen Kreuzeszeichen auszuschmücken. Aber der fromme Mönch Nilus, ein würdiger Schüler des Chrysostomus, welchem er diese Absicht mittheilte, rieth ihm, den Bilderschmuck zu mäßigen; es sey etwas Kindisches, durch solche Dinge die Augen der Gläubigen zu zerstreuen [2]). Statt

---

zwar vergleicht er dort die unsichtbare Kirche nicht mit einem prächtigen Kirchengebäude, in welchem Falle man allerdings eine Anspielung auf Bilder in den Kirchen hier finden würde, sondern mit dem Palast eines Vornehmen, der mit Säulen und Büsten geschmückt ist.

1) S. Paulinus von Nola carmen IX et X de S. Felicis natali.

2) νηπιωδες και βρεφοπρεπες, το τοις προλεχθεισιν περιπλανησαι τον ὀφθαλμον των πιστων.

deſſen ſolle er in dem Allerheiligſten und in jedem der Gemächer des Schiffes der Kirche nur Ein Kreuzeszeichen aufrichten und mit Gemälden von Geſchichten des alten und des neuen Teſtaments die Kirche beſetzen, damit diejenigen, welche die heilige Schrift nicht ſelbſt leſen könnten, durch den Anblick der Gemälde an die Beiſpiele der Frömmigkeit erinnert und dadurch zur Nacheiferung angetrieben würden. Er möge von dem Ueberflüſſigen abſtehn und vielmehr durch inbrünſtiges Gebet, durch feſten Glauben, durch unverſiegliche Hoffnung auf Gott, durch Almoſen, Demuth, Studium der heiligen Schrift, Mitleid gegen die Nebenmenſchen, Menſchenliebe gegen die Knechte und Beobachtung aller Gebote des Herrn ſich und ſeine ganze Familie zieren und verwahren [1]). Als der alte Biſchof Epiphanius von Salamis oder Conſtantia auf der Inſel Cyprus bei einem Beſuche in Jeruſalem nach einer benachbarten Dorfkirche kam und dort auf einem Vorhange ein menſchliches Bild fand, ſey es nun ein Bild Chriſti oder das Bild eines Heiligen geweſen, riß er das Tuch ſogleich ab, indem er ſeinen Unwillen darüber ausſprach; es ſey dem Anſehn der heiligen Schrift zuwider, daß in einer chriſtlichen Kirche das Bild eines Menſchen hange [2]); man möge dies Tuch lieber dazu gebrauchen, um den Leichnam eines armen Mannes darin einzuwickeln. Da dieſe eigenmächtige Handlung Mißvergnügen erregte, ſchickte er nach ſeiner Rückkehr dem Pfarrer jener Dorfkirche für den abgeriſſenen Kirchenvor-

1) Nil. l. IV. ep. 61.

2) detestatus in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem.

jang einen andern und forderte den Biſchof Johannes von Jeruſalem auf, dafür zu ſorgen, daß in's Künftige eine ſolche der chriſtlichen Religion widerſtreitende Kirchenvorhänge gebraucht würden [1]). Man erkennt hier wohl en frommen, aber ungeſtümen und beſchränkten Eifer, welher dieſen Mann überhaupt charakteriſirt. Hätte er den Geiſt des altteſtamentlichen Gebots beſſer verſtanden und ie alt- und neuteſtamentliche Oekonomie gehörig von einander zu unterſcheiden gewußt, ſo würde er durch jenen Anblick nicht ſo ſehr empört worden ſeyn. Indeß war es die Denkweiſe der alten Kirche, von welcher er hier ausging, nd es iſt auf alle Fälle zu bemerken, daß, wie es ſcheint, nicht der Grundſatz, nach welchem er hier verfahren, ſondern nur die eigenmächtige Weiſe ſeines Verfahrens Widerſpruch fand [2]). Aber wohl gerechtfertigt wird nun aller-

1) Quae contra religionem nostram veniunt. S. ep. 51. Hieronym. ejusd. opera ed. Vallarsi T. I. f. 252.

2) Das Concil der Bilderſtürmer zu Conſtantinopel citirte mehrere Schriften des Epiphanius gegen die Bilder, in welchen er behauptete, daß weder in der Kirche, noch auf den Begräbnißplätzen der Märtyrer, noch in Privathäuſern Bilder gebraucht werden dürften; aber die Aechtheit dieſer Stücke iſt ſehr verdächtig. Sowohl die Bilderfeinde als die Bilderfreunde erlaubten ſich, Schriften unter alten ehrwürdigen Namen zu Gunſten ihrer Grundſätze zu dichten. Die Bilderfreunde berufen ſich darauf, daß dieſe Schriften unter dem Namen des Epiphanius bisher Keinem bekannt worden ſeyn. Und wenn auch dies kein entſcheidender Beweis gegen ihre Aechtheit iſt, ſo tragen doch jene Bruchſtücke manche Spuren der Erdichtung an ſich. Die zuerſt angeführten Worte des Epiphanius, Concil. Nic. II. actio VI. Concil. ed. Harduin. T. IV. f. 390., entſprechen gar zu ſehr der gewöhnlichen Ausdrucksweiſe der damaligen Bil-

dings dieſer Eifer frommer Männer, wenn man bedenkt, wie leicht der herrſchende Geiſt der Frömmigkeit, welcher auf das Sinnliche und Aeußerliche gerichtet war, die rohe, erſt nach und nach vom Heidenthum zu entwöhnende, Menge zur abergläubigen Bilderverehrung hinführen konnte, zumal da die übertriebene Verehrung der Heiligen ſich bald auch auf ihre Bilder übertragen mußte, da bald auch Sagen von wunderbaren Würkungen, welche durch die Bilder, die man mit beſonderer Andacht zu betrachten pflegte, wie durch ihre Reliquien hervorgebracht würden, ſich verbreiteten.

Auguſtin mußte ſchon in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts darüber klagen, daß es unter der rohen chriſtlichen Menge viele Bilderanbeter gebe [1]), was die Manichäer der ganzen Kirche zum Vorwurf machten; aber

---

derfeinde. — Sodann kommt ein Brief des Epiphanius an den Kaiſer Theodoſius, f. 391., vor, in welchem er ihm ſchreibt, er habe ſeine Collegen oft aufgefordert, die Bilder abzuſchaffen, ſie hätten aber ſeine Worte nicht einmal einen Augenblick anhören wollen. Es iſt nun doch aber nicht wahrſcheinlich, daß Epiphanius ſchon damals ſollte veranlaßt worden ſeyn, das Anſehn eines Kaiſers gegen die Bilder in Anſpruch zu nehmen, und ſelbſt jener Vorfall mit dem Biſchof Johannes von Jeruſalem macht es nicht wahrſcheinlich, daß Epiphanius bei ſeinen Erklärungen gegen die Bilder damals ſo heftigen Widerſtand ſollte haben finden können. Vielmehr ſcheinen die Bilderfeinde des achten Jahrhunderts auch hier nach dem, was zu ihrer Zeit geſchah, Vorfälle einer früheren Zeit gedichtet zu haben. Wahrſcheinlich gab jener bemerkte einzelne Zug aus dem Leben des Epiphanius die Veranlaſſung, Solches unter ſeinem Namen zu dichten.

1) novi multos esse picturarum adoratores de moribus ecclesiae catholicae l. I. §. 75.

er rechnet jene Bilderanbeter zu der großen Zahl der Namenchriſten, welchen das Weſen des Chriſtenthums unbekannt ſey [1]).

In der abendländiſchen Kirche erhielt ſich dieſe gemäßigte Richtung zwiſchen der unbedingten Bekämpfung der Bilder und der Bilderverehrung noch bis in die folgende Periode hinein, wie wir an dem Beiſpiele des römiſchen Biſchofs Gregor des Großen ſehn, mit dem wir die folgende Periode beginnen werden.

Dieſe gemäßigte Richtung erhielt ſich aber nicht ſo in der orientaliſchen Kirche; hier ging man ſchon weiter; der zu Uebertreibungen im Ausdruck der Gefühle geneigte Geiſt des Orients, die lebendiger aufgeregte, heiße Einbildungskraft, die Verwechſelung des Zeichens und der dargeſtellten Sache, der vorherrſchende künſtleriſche Sinn, alles dies bewürkte, daß in der orientaliſchen Kirche ſchon nicht blos die Menge vom Gebrauche der Bilder zur Bilderverehrung überging, ſondern auch die Kirchenlehrer von dem herrſchenden Geiſte ſich fortreißen ließen und denſelben wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen ſuchten. Im Verlaufe des ſechsten Jahrhunderts wurde es in der griechiſchen Kirche ſchon herrſchender Gebrauch, daß man ſich vor den Bildern niederwarf, um dem durch dieſelben Dargeſtellten ſeine Verehrung zu beweiſen (die προσκυνησις). Schon benutzten die Juden auch dieſe herrſchende Bilderverehrung, um die Chriſten eines Abfalls von dem göttlichen Geſetze, welches den Gebrauch der Bilder in der Religion verbiete; und einer Ab-

1) Professores nominis Christiani nec professionis suae vim aut scientes aut exhibentes.

götterei zu beſchuldigen. Der Biſchof Leontius von Neapolis auf der Inſel Cyprus, der am Ende des ſechsten Jahrhunderts eine Apologie für das Chriſtenthum und für die chriſtliche Kirche gegen die Beſchuldigungen der Juden ſchrieb, mußte auch ſchon auf dieſe Anklage beſonders Rückſicht nehmen. Was uns von dieſer Schrift geblieben [1]), iſt wichtig, um die Beſchaffenheit der Bilderverehrung in dieſer Zeit und die Art, wie dieſelbe von denen, welche den herrſchenden Geiſt mit Bewußtſeyn ausſprachen, aufgefaßt wurde, kennen zu lernen.

Er behauptet gegen die Juden, daß das moſaiſche Geſetz nicht unbedingt gegen den gottesdienſtlichen Gebrauch der Bilder, ſondern nur gegen die abgöttiſche Verehrung derſelben gerichtet ſey; denn die Stiftshütte und der Tempel hätten ja Bilder gehabt. Von der abgöttiſchen Anbetung der Bilder aber ſeyen ja auch die Chriſten durchaus entfernt. Sie bewieſen in dem Kreuzeszeichen dem durch daſſelbe dargeſtellten Chriſtus ihre Liebe und Verehrung, wie dies in der menſchlichen Natur gegründet ſey. Wie liebevolle Kinder, deren Vater verreiſet iſt, wenn ſie auch nur deſſen Rock, deſſen Stuhl, deſſen Mantel im Hauſe ſehn, ein jedes ſolches Stück umarmen und mit Thränen küſſen, ſo auch verehren wir Gläubige aus überſchwenglicher Liebe zu Chriſtus Alles, was er auch nur berührte, und deshalb bilden wir das Zeichen ſeines Leidens in Kirchen, Häuſern, Stuben, auf Märkten, auf Tüchern und Kleidern ab, damit wir dies ſtets vor Augen haben und daran erinnert werden

1) Die Bruchſtücke in der vierten Aktion des zweiten nicäniſchen Concils. Harduin. Concil. IV. f. 194.

und es nicht vergeſſen mögen, wie die Juden ihren Gott vergeſſen haben. Er beruft ſich darauf, daß im alten Teſtamente das ſich Niederwerfen vor Jemandem als Zeichen der Ehrerbietung auch gegen Menſchen vorkomme und alſo keineswegs etwas Abgöttiſches in ſich ſchließe. Er beruft ſich auf die Heilungen der Dämoniſchkranken, welche durch Bilder bewürkt worden — und es läßt ſich freilich wohl erklären, daß der Anblick der Bilder durch den Eindruck auf Einbildungskraft und Gefühl grade bei Krankheiten ſolcher Art, die vom Nervenſyſtem und Gemüth ausgegangen waren, große Würkungen hervorbringen konnte. So läßt es ſich auch wohl erklären, was er von den plötzlichen Bekehrungen ſagt, welche durch den Anblick der Bilder gewürkt worden, als Beweis der ihnen inwohnenden Kraft, daß faſt in der ganzen Welt täglich ruchloſe Menſchen, Mörder, Räuber, in Wolluſt Verſunkene, Götzendiener durch den Anblick des Kreuzes Chriſti zur Zerknirſchung erweckt und dazu geführt würden, der Welt zu entſagen und alle Tugend zu üben. — Welches Alles, wenn gleich rhetoriſch übertrieben, doch nicht ganz erdichtet ſeyn kann, ſondern wahrſcheinlich nur von einzelnen Beiſpielen hergenommen iſt, da rohe Gemüther durch den Anblick von Kreuzeszeichen oder Bildern plötzlich erſchüttert wurden und von einem der Sünde ganz hingegebenen Leben zur Buße im Mönchsthum übergingen. Aber es fragt ſich freilich, ob nicht die Kriſis in dem Gemüth der Menſchen, welche durch einen ſolchen augenblicklichen Eindruck zum Ausbruch gebracht wurde, längſt vorbereitet, und wie dauernd die daraus hervorgehende Würkung war. Zu dem, was würklich geſchehen war, fügte nun die übertreibende orientaliſche Einbildungskraft mancher-

lei nicht Geſchehenes hinzu. So entſtanden Sagen von wunderthätigen Bildern, aus denen Blut gefloſſen ſey; auch ſolche Thatſachen führte Leontius für die Bilderverehrung an [1]). Alles zuſammennehmend ſagt er: „Die Bilder ſind nicht unſre Götter, ſondern es ſind die Bilder Chriſti und ſeiner Heiligen, welche zum Andenken und zur Ehre derſelben und zum Schmuck der Kirchen da ſind und verehrt werden [2]).“ Wir ſehn hier, wie die Bilderverehrung mit der ganzen orientaliſchen Anſchauungsweiſe genau zuſammenhing, wie jener Ausdruck der Verehrung urſprünglich für die Orientalen keineswegs ſoviel war, als ein ſolches Zeichen für den kältern, in dem Ausdruck ſeiner Empfindungen gemäßigtern Occidentalen ſeyn würde. Aber deſto gefährlicher konnte dieſe Alles verſinnlichende Richtung des orientaliſchen Geiſtes dem Chriſtenthum werden, wenn nicht, wie Anfangs geſchehn war, der überwiegende Geiſt des Chriſtenthums derſelben ein hinreichendes Gegengewicht entgegenſtellte. Doch auch noch in dieſem Jahrhundert finden ſich Spuren der aus dem reinchriſtlichen Geiſte hervorgehenden Oppoſition gegen die um ſich greifende Bilderverehrung. Der angeſehene monophyſitiſche Kirchenlehrer Xenajas oder Philoxenus, Biſchof von Hierapolis in Syrien, in den erſten Zeiten des ſechſten Jahrhunderts, erklärte ſich gegen die Abbildungen der Engel in menſchlicher Geſtalt und gegen die Abbildung des heiligen Geiſtes in Geſtalt einer Taube, wohl veranlaßt durch die rohen ſinnli-

1) πολλακις αἱματων ἐυσεις ἐξ εἰκονων γεγονασι.

2) προς ἀναμνησιν και τιμην και ἐυπρεπειαν ἐκκλησιων προκειμενα και προσκυνουμενα.

chen Vorstellungen, die sich daran hefteten. Er sagte, man solle nicht glauben, daß man durch die Christusbilder Christo eine Ehre erweise; Ihm sey nur die Verehrung im Geiste und in der Wahrheit wohlgefällig. Er entfernte alle diese Bilder, an welche sich vermuthlich abergläubige Verehrung angeschlossen hatte, aus den Kirchen [1]).

Wir gehn nun zu den gottesdienstlichen Versammlungszeiten und Festen über.

c. Gottesdienstliche Versammlungszeiten und Feste.

Obgleich die Vermischung des alt- und des neutestamentlichen Standpunktes schon auf so mannichfache Weise in dem kirchlichen Leben um sich gegriffen hatte, wie es sich uns bei den frühern Abschnitten zeigte, so sprachen doch die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer dieser Periode den reinchristlichen Gesichtspunkt vom Verhältnisse der Feste zu dem Ganzen des christlichen Lebens aus, der sich, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, aus dem Christenthum heraus zuerst im Gegensatze gegen das Judenthum gebildet hatte. So sagt Hieronymus [2]), daß von dem reinchristlichen Standpunkte alle Tage einander gleich seyen; jeder Tag sey für die Christen ein Freitag, ein durch das Andenken an den gekreuzigten Christus geweihter Tag; jeder Tag ein Sonn-

1) So erzählt der monophysitische Geschichtschreiber Johannes, der Schismatiker, Ἰωάννης ὁ διαιρέτης, in seiner Kirchengeschichte, aus welcher ein Bruchstück aufbewahrt worden in der fünften Aktion des zweiten nicänischen Concils. Harduin. Concil. IV. f. 306.

2) l. II. ep. ad Galat. c. IV. ed. Martianay T. IV. f. 272.

tag; denn an jedem Tage könne er in der Communion die Gemeinſchaft mit dem auferſtandenen Chriſtus feiern. Feſte und gottesdienſtliche Verſammlungen zu beſtimmten Zeiten ſeyen aber zum Beſten derjenigen eingeſetzt worden, welche ſich zu dieſem Standpunkt noch nicht erheben könnten, welche noch nicht ſo geſinnt oder noch nicht dazu fähig wären, daß ſie in der ganzen Zeit ihres Lebens, ehe ſie an menſchliche Dinge gingen, Gott das Opfer ihres Gebetes darbrächten. Chryſoſtomus hielt zu Antiochia an einem Pfingſtfeſte eine Predigt, in welcher er gegen diejenigen, die nur an den Hauptfeſten die Kirche beſuchten, zeigte, daß dieſes von einem jüdiſchen Geſichtspunkte ausgehe, daß hingegen die chriſtliche Feſtfeier nicht nothwendig an gewiſſe Zeiten gebunden ſey, ſondern das ganze im Glauben gegründete Leben umfaſſe, und daß dies ſo ſey, ſuchte er aus dem Gegenſtand der drei chriſtlichen Hauptfeſte zu entwikkeln. „Unſer erſtes Feſt — ſagte er — iſt das Feſt der Erſcheinung Chriſti (τα ἐπιφανια). Was iſt nun der Gegenſtand dieſes Feſtes? Daß Gott auf Erden erſchienen und mit den Menſchen lebte, daß der eingeborne Sohn Gottes bei uns war; Er aber iſt immer bei uns; wir können alſo an allen Tagen das Feſt der Erſcheinung Chriſti feiern. Was bedeutet das Paſſahfeſt? Wir verkündigen dann den Tod des Herrn; aber auch dies thun wir nicht bloß zu einer beſtimmten Zeit; denn indem uns Paulus von dem Gebundenſeyn an beſtimmte Zeiten befreien wollte, zeigte er, daß es möglich ſey, immerdar Paſſah zu feiern, und ſprach: „ſo oft ihr von dieſem Brod eſſet und von dieſem Kelch trinket, ſollt ihr des Herrn Tod verkündigen.“ Und was iſt der Gegenſtand des Pfingſtfeſtes? Daß der

Geiſt zu uns gekommen. Nun wie Chriſtus immer bei uns iſt, iſt auch der heilige Geiſt immerdar bei uns; wir können alſo auch immerdar Pfingſtfeſt feiern [1]." So bemerkt auch noch der Kirchengeſchichtſchreiber Sokrates, daß Chriſtus und die Apoſtel über die Feſte, der chriſtlichen Freiheit gemäß, keine Geſetze gegeben, ſondern hier Alles dem freien Ausdrucke der Gefühle überlaſſen hätten. Die Verſchiedenheit, welche unter den chriſtlichen Gemeinden der verſchiedenen Gegenden in der Feier der Feſte ſtatt fand, leitet er eben daher ab, weil hier Alles von ſelbſt auf eine freie Weiſe und nach und nach, gleich von Anfang an auf verſchiedene Weiſe, ſich geſtaltet habe [2]. In dem Geſichtspunkte, welcher den Staatsgeſetzen zum Grunde lag, und von welchem manche Anordnungen der römiſchen Kirche ausgingen, erkennen wir freilich ſchon das Vorherrſchen der das urſprüngliche chriſtliche Bewußtſeyn unterdrückenden jüdiſchen Auffaſſungsweiſe.

Die Beziehung auf Chriſtus den Gekreuzigten, den Auferſtandenen und den Verherrlichten blieb, wie in der vorigen Periode, der Mittelpunkt der wöchentlichen und der jährlichen Feſt- und Faſttage. Die Feier der dies stationum, des Mittwochs und des Freitags, von deren Urſprung wir in der vorigen Periode geſprochen haben, ging auch in dieſe über, wurde aber doch nur in manchen Kirchen, und in dieſen nicht auf gleiche Weiſe beobachtet. Sokrates nennt es etwas Ausgezeichnetes der alexandriniſchen Kirche, daß hier am Mittwoch und am Freitage [3] die hei-

1) In Pentecost. h. I. §. 1. T. II. f. 458.

2) Socrat. V, 22.

3) An der τετρας und an der παρασκευη. Von dem Gottes-

lige Schrift in der Kirche vorgeleſen und dieſelbe durch Homilien erklärt wurde, und überhaupt Alles wie am Sonntage geſchah, die Feier der Communion ausgenommen. Dieſer Gebrauch verlor ſich wahrſcheinlich nach und nach in den meiſten Kirchen [1]), nur der Freitag blieb dem Andenken des Leidens Chriſti beſonders geweiht. Der Kaiſer Conſtantin gab, wie Sozomenus erzählt [2]), ein Geſetz, daß am Freitage wie am Sonntage ein Stillſtand der Gerichte und andrer bürgerlicher Geſchäfte ſtatt finden ſolle, damit man dieſe Tage deſto ungeſtörter der Andacht weihen könne [3]); zu Antiochia wurde am Freitage die Communion gefeiert wie am Sonntage [4]). Auch zu Conſtantinopel wurde der Freitag von den ernſtern Chriſten als

dienſt, der Freitags Morgen zu Alexandria gehalten wurde, ſ. Athanas. hist. Arianor. ad monachos §. 81. συναξις τη παρασκευη.

1) Doch nennt Epiphanius in ſeiner exposit. fid. cathol. c. 22. noch als allgemeinen Gebrauch der Kirche das Faſten an der τετρας und an dem προσαββατον. Auch in den Mailändiſchen Kirchen ſcheint es üblich geweſen zu ſeyn, daß man an dieſen Tagen um Mittag zuſammenkam, mit einander ſang und die Communion genoß, und damit hörte das Faſten auf. Ambros. expositio in Psalm. 118. §. 48., falls, wie wohl wahrſcheinlich, die plerique dies an dieſer Stelle von den dies stationum zu verſtehen ſind. Nach Epiphanius fanden dieſe Verſammlungen um drei Uhr Nachmittags ſtatt.

2) 1, 8.

3) Es mag dieſes in dem uns nicht erhaltenen Geſetze, durch welches Conſtantin ſchon vor dem J. 321 dies in Hinſicht des Sonntags verordnete, geſtanden haben. S. cod. Theodos. l. II. Tit. VIII. l. I.

4) S. Chrysostom. Hom. V. in ep. I. ad Timoth. §. 3.

n dem Andenken an das Leiden Chriſti geweihter Buß- nd Faſttag betrachtet [1]), und es wurde das heilige Abend- ahl ausgetheilt. Freilich bekümmerte ſich der große Hauf er Conſtantinopolitaner wenig darum, wie wir aus einer Strafpredigt wiſſen [2]), welche Chryſoſtomus deshalb ielt, weil, während er an einem Freitage mit einer geri- en Zahl der Verſammelten Gott für die Rettung aus einer rohenden Hungersnoth dankte, die Meiſten nach den öffent- chen Spielen des Circus hingeſtrömt waren.

Wir bemerkten in der vorigen Periode den Urſprung er Verſchiedenheit in Hinſicht der Sabbathsfeier. Der on Juden hergekommene Gebrauch einer gewiſſen Feier des Sabbaths pflanzte ſich in orientaliſchen Gemeinden noch ort [3]). Es wurde in manchen orientaliſchen Kirchen der Sabbath auf eine dem Sonntage ſich nähernde Weiſe ge- iert, an dieſem Tage kirchliche Verſammlung gehalten, ge- redigt und Communion gehalten [4]). Merkwürdig iſt die

1) Chrysostom. H. in der von Montfaucon zuerſt herausgegebe- nen Predigt T. VI. f. 272. §. 1. ἡμέρα, ἐν ᾗ νηστεύειν καὶ ὁμολογεῖν ἰδίᾳ.

2) Die eben angeführte.

3) In den apoſtoliſchen Conſtitutionen II, 59. wird als Tag der kirchlichen Zuſammenkünfte neben dem Sonntage der Sab- bath beſonders erwähnt, VIII. c. 33., daß am Sabbath und am Sonntage die Sklaven von der Arbeit ruhen und in der Kirche der Predigt mit beiwohnen ſollten, L. V, 15., daß man, den Oſterſabbath ausgenommen, an dem Sabbath, an welchem Gott von der Schöpfung ruhte, nicht faſten dürfe. Der 66. unter den apoſtoliſchen Canones ſchließt von der Kirchengemeinſchaft Diejenigen aus, welche am Sabbath und am Sonntage faſteten.

4) Was das Letzte betrifft zu Antiochia ſ. die oben über den Freitag angeführte Stelle.

Verordnung des Concils zu Laodicea [1]), daß man am Sabbath die Evangelien neben den übrigen Theilen der heiligen Schrift vorlesen solle. Es kann seyn, daß das Neue, was dieses Concil durch diesen Canon einführen wollte, eben dies war, daß überhaupt am Sabbath gleichwie am Sonntage die Schrift in der Kirche vorgelesen werden sollte. Und in diesem Falle müßte man annehmen, das Concil wollte den Gebrauch der gottesdienstlichen Versammlungen, welche am Sabbath wie am Sonntage gehalten wurden, und der in manchen orientalischen Kirchen abgekommen, wieder herstellen. Oder man kann diese Verordnung so verstehn, daß das Concil nur dies wollte, daß bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften am Sabbath die Evangelien neben andern Theilen der heiligen Schrift sollten vorgelesen werden, woraus man schließen könnte, daß, wie man die Sabbathsfeier von den Juden empfangen, man sich auch gewöhnt hatte, an diesem Tage nur das alte Testament zum kirchlichen Vorlesen zu gebrauchen [2]). In manchen Gegenden muß

1) c. 16. περὶ τοῦ ἐν σαββάτῳ εὐαγγελια μετα ἑτερων γραφων ἀναγινωσκεσθαι.

2) Der letztern Auffassung steht dies entgegen, daß sowohl εὐαγγελια als ἑτερων γραφων ohne Artikel da steht, demnach hier keinen Gegensatz bezeichnet, sondern das Ganze der heiligen Schrift nach seinen verschiedenen Theilen im Allgemeinen angedeutet zu seyn scheint. Auch würde wohl, wenn ein solcher Gegensatz bezeichnet werden sollte, statt ἑτερων γραφων, παλαιας διαθηκης gesagt worden seyn. Der erstern Erklärung steht aber dis entgegen, daß die gebräuchliche Feier des Sabbaths doch durch dies Concil überall vorausgesetzt wird, und dasselbe vielmehr die judaisirende Uebertreibung dieser Feier mäßigen zu müssen glaubt.

muß wohl eine ängſtliche jüdiſche Beobachtung des Sabbaths ſich verbreitet haben; daher das Concil zu Laodicea für nöthig hielt, zu verordnen, daß man dieſen Tag nicht auf jüdiſche Weiſe feiern und an demſelben nicht zu arbeiten aufhören ſolle [1]). Allgemeine Regel war es in der orientaliſchen Kirche, daß an dem Sabbath nicht gefaſtet wurde, daher auch von der Faſtenzeit vor Oſtern die Sabbathe wie die Sonntage ausgenommen wurden [2]). In manchen abendländiſchen Kirchen aber, wie insbeſondere in der römiſchen und der ſpaniſchen, hatte der Gegenſatz gegen Juden und Judaiſten [3]) den Gebrauch veranlaßt, daß man grade am Sabbath gern zu faſten pflegte [4]). Diejenigen Männer, welche durch den Geiſt des Evangeliums wahrhaft erleuchtet waren und das Weſentliche vom Unweſentlichen in Angelegenheiten der Religion zu unterſcheiden wußten, wie ein Ambroſius von Mailand, ein Hieronymus und Auguſtinus, ſuchten den Streit über ſolche durch keine göttliche Autorität entſchiedene, mit dem Weſen des Glaubens und der Heiligung nicht zuſammenhängende Dinge zu vermeiden. Es war ihr Grundſatz, daß ſich in ſolchen Dingen Jeder nach dem Gebrauche ſeiner Kirche oder des Landes, in wel-

1) c. 29. ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολαζειν.

2) Nach den Verordnungen des Concils zu Laodicea c. 49. und 51. ſollte während der Faſtenzeit daher auch am Sabbath wie am Sonntage die Communion und das Andenken der Märtyrer gefeiert werden können.

3) S. B. I. Abth. 2. S. 515.

4) S. Cassian. institut. coenobial. l. III. c. 9 et 10. Hieronym. ep. 71. ad Lucinium §. 6.

chem er ſich aufhalte, richten und dahin trachten müſſe, daß durch Differenzen in ſolchen unbedeutenden Dingen das Band der Liebe nicht zerriſſen, und Keinem ein Aergerniß gegeben werde. Ambroſius ſagte, als er darüber befragt wurde: wenn er zu Rom ſich befände, ſo pflege er am Sabbath zu faſten; in Mailand faſte er nicht. Auguſtin wendet mit Recht die Regeln, welche Paulus im vierzehnten Capitel des Briefes an die Römer giebt, auch auf dieſe Verſchiedenheit an; er klagt darüber, daß durch den ſtreitſüchtigen Eigenſinn oder die abergläubige Furchtſamkeit Mancher viele ſchwache Gemüther beunruhigt würden, indem ſie das, wofür ſie gewiſſe Gründe, ſo ſchwach ſie auch ſeyn möchten, gefunden zu haben glaubten, oder was ſie als den kirchlichen Gebrauch ihres Vaterlandes mitgebracht oder in fernen Ländern geſehn hätten, als das allein Richtige geltend machen wollten, obgleich weder die heilige Schrift, noch die allgemeine Ueberlieferung der Kirche etwas darüber entſcheide, und obgleich es für den praktiſchen Nutzen ganz gleichgültig ſey [1]). Aber jener ſtarre hierarchiſche

1) Ep. 54. ad Januarium §. 3. Sensi saepe dolens et gemens multas infirmorum perturbationes fieri per quorundam fratrum contentiosam obstinationem vel superstitiosam timiditatem, qui in rebus hujusmodi, quae neque scripturae sanctae auctoritate neque universalis ecclesiae traditione neque vitae corrigendae utilitate ad certum possunt terminum pervenire (tantum quia subest qualiscunque ratiocinatio cogitantis aut quia in sua patria sic ipse consuevit aut quia ibi vidit, ubi peregrinationem suam, quo remotiorem a suis, eo doctiorem factam putat), tam litigiosas excitant quaestiones, ut, nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment. Von dieſer Streitfrage handeln die beiden ſchönen Briefe des Auguſtinus, der ſoeben angeführte und ep. 36 ad Casulanum.

Geiſt der römiſchen Kirche, der ſchon frühzeitig eine Einförmigkeit auch in unweſentlichen Dingen verlangte, wollte auch hier ſchon die Freiheit beſchränken. In der römiſchen Kirche berief man ſich darauf, daß jener Gebrauch von dem erſten der Apoſtel, dem Petrus, herrühre und daher allgemein beobachtet werden müſſe. Man trieb ſich dort, da man den Urſprung jenes Gebrauchs aus dem alten Gegenſatze zwiſchen den urſprünglich heidniſchen und den urſprünglich jüdiſchen Gemeinden nicht mehr kannte, mit dem Mährchen herum, daß der Apoſtel Petrus als Vorbereitung ſeiner Disputation mit dem Simon Magus ein Faſten am Sabbath angeordnet habe [1]). Der römiſche Biſchof Innocentius entſchied in ſeinen Decretalen an den ſpaniſchen Biſchof Decentius (zu derſelben Zeit, da Männer wie Auguſtin ſich ſo frei über dieſe Verſchiedenheit ausſprachen), daß der Sabbath ein Faſttag gleichwie der Freitag ſeyn müſſe [2]). Er führte für dieſe Behauptung wenigſtens einen beſſern Grund als jene Mönche an, daß der hiſtoriſchen Bedeutung nach der Sabbath nothwendig

1) Jener römiſche Geiſt ſpricht ſich auf eine charakteriſtiſche Weiſe aus in dieſen Worten aus einer wahrſcheinlich von einem römiſchen Geiſtlichen herrührenden Abhandlung, die dem römiſchen Gebrauch allgemeine Geltung verſchaffen ſollte „Petrus, apostolorum caput, coeli janitor et ecclesiae fundamentum extincto Simone, qui diaboli fuerat nonnisi jejunio vincendi figura (daß Simon Magus nur durch Faſten von dem Petrus beſiegt werden konnte, ſollte eine typiſche Hinweiſung darauf ſeyn, daß auch der Satan, den Simon Magus repräſentirte, nur durch Faſten beſiegt werden könne) id ipsum Romanos edocuit, quorum fides annuntiatur universo orbi terrarum.

2) §. 7. Sabbato jejunandum esse ratio evidentissima demonstrat.

mit zu der Trauerzeit gehöre, welche dem Freudentage des Auferstehungsfestes, dem Sonntage, vorangehe, da die Apostel an jenen beiden Tagen in Trauer versunken gewesen wären und am Sabbath sich aus Furcht verborgen gehalten hätten.

Was die Feier des Sonntags betrifft, so wurde, was schon seit längerer Zeit herrschender Kirchengebrauch geworden war, daß dieser Tag besonders der Beschäftigung mit den Dingen der Religion geweiht seyn, und daß man sich an demselben von irdischen Geschäften zurückziehen solle, es wurde dies durch ein Synodalgesetz verordnet, den neun und zwanzigsten Canon des Concils zu Laodicea, doch mit der Einschränkung, wenn sie anders sich ihrer Geschäfte ganz enthalten könnten [1]). Ein Widerstreit zwischen dieser kirchlichen Einrichtung und den bürgerlichen Verhältnissen, welcher bei der früheren Lage der Kirche statt finden mußte, konnte jetzt leicht gehoben werden, da der Staat selbst die Kirche als solche anerkannte und sie in der Ausübung ihrer Grundsätze und der Erreichung ihrer Zwecke zu unterstützen suchte. Wir bemerkten schon oben, daß der Kaiser Constantin bereits in einem vor dem Jahre 321 erlassenen Gesetze den Stillstand aller Prozesse und Gerichte am Sonntag gebot. Es war eine schöne, dem Geist des Christenthums angemessene Ausnahme, welche er machte, daß die Freilassung der Sklaven in der üblichen Form an diesem Tage sollte statt finden können [2]). Wie Eusebius in seiner Lebensgeschichte Constantins erzählt, verbot er auch alle militärischen Uebungen an diesem Tage [3]). Durch

1) εἰγε δυναιντο σχολαζειν.

2) L. II. Tit. VIII. l. I.

3) Euseb. vit. Constantin. IV, 18, 19, 20.

ein Geſetz vom Jahre 386 wurden jene älteren Veränderungen des Kaiſers Conſtantin von neuem eingeſchärft, und überhaupt wurden alle bürgerlichen Verhandlungen jeder Art am Sonntage ſtreng unterſagt. Wer dagegen fehlte, ſollte ſogar als ein sacrilegus angeſehn werden [1]).

Bei der damals beſonders in den großen Städten herrſchenden Leidenſchaft für die mancherlei Arten der Schauſpiele waren dieſelben, wenn ſie grade auf ſolche Tage fielen, an welchen eine kirchliche Feier ſtatt fand, für die Andacht der Chriſten, freilich beſonders derjenigen, bei denen das Chriſtenthum am wenigſten Sache des innern Lebens und der Geſinnung geworden war, ein großes Hinderniß. Die Kirchenlehrer, wie ein Chryſoſtomus, ſ. oben, mußten ja oft darüber klagen, daß bei ſolchen Colliſionen das Theater weit mehr beſucht war als die Kirche. Und unter Jenen, welche die Kirche dem Theater aufopferten, konnten ſich manche nicht ganz Unempfängliche befinden, die, wenn ſie nicht durch die herrſchende ſchlechte Sitte würden fortgeriſſen worden ſeyn, den Sonntag ſonſt auf eine ernſtere und für ihr inneres Leben heilſamere Weiſe würden angewandt haben. Dazu kam, daß nach den damaligen bürgerlichen Verhältniſſen Manche durch ihre Stellung in der Klaſſe der Bürger konnten verpflichtet ſeyn, an den zur Haltung der öffentlichen Schauſpiele nothwendigen Verrichtungen Theil zu nehmen, und ſo in ihrer Andacht gegen ihren Willen geſtört wurden. Daher beſchloß die nordafrikaniſche Kirche auf einer Kirchenverſammlung zu Carthago im Jahre 401, von dem Kaiſer auszuwürken, daß die öffentlichen Schauſpiele von

1) Cod. Theodos. Lib. VIII. Tit. VIII. l. 3.

den christlichen Sonn- und Festtagen auf andre Tage verlegt würden [1]). Bei der herrschenden Leidenschaft für die Schauspiele mochte vielleicht die Erfüllung dieses Verlangens manche Schwierigkeit finden. Erst im J. 425 wurde die Haltung der Schauspiele an den Sonn- und Hauptfesttagen der Christen verboten, damit die Andacht der Gläubigen durch nichts gestört werde [2]). Auf solche Weise erhielt die Kirche von dem Staate eine Hülfe zur Förderung ihrer Zwecke, welche sie in der vorigen Periode nicht erhalten konnte. Aber ohne jene Vermischung des Geistlichen und des Weltlichen, ohne die große Zahl jener dadurch hervorgebrachten bloß äußerlichen Bekehrungen würde sie auch solcher Hülfe nicht bedurft haben. Der Geist der kirchlichen Gemeinschaft konnte in jener alten Zeit mehr wirken, als jetzt die äußerliche Macht des politischen Gesetzes, und eine strengere Kirchenzucht konnte diejenigen zurückhalten oder ausstoßen, über welche jener Geist seine innere Gewalt noch nicht geltend gemacht hatte, und die Kirche entbehrte also damals dieser äußeren Stütze nicht.

Was die Jahresfeste betrifft, so blieben Anfangs diejenigen die allgemeinen, welche den wöchentlichen Festtagen ent-

---

1) Es wird als Grund angeführt: populi ad circum magis quam ad ecclesiam conveniunt, und wegen jener auf manchen Bürgerklassen lastenden Verpflichtungen: nec oportere quemquam Christianorum cogi ad haec spectacula, maxime, quia in his exercendis, quae contra praecepta Dei sunt, nulla persecutionis necessitas a quopiam adhibenda est; sed, uti oportet, homo in libera voluntate subsistat sibi divinitus concessa. Cod. can. eccles. Afr. c. 61.

2) Totae Christianorum ac fidelium mentes Dei cultibus occupentur. Cod. Theodos. L. XV. Tit. VII. l. 5.

ſprachen, wie wir ſchon in der vorigen Periode bemerkten, daß der Kreis der Jahresfeſte von dem Kreiſe der Wochenfeſte ausgegangen war, und beide von derſelben Grundanſchauung aus, um die ſich das ganze chriſtliche Leben bewegte, ſich gebildet hatten [1]). Auguſtin erwähnt daher noch um das J. 400 als die in der ganzen Kirche geltende Feier nur die Feier des Leidens und der Auferſtehung Chriſti, der Himmelfahrt und der Ausgießung des heiligen Geiſtes [2]).

Die Verſchiedenheit in Rückſicht der Paſſahfeier, welche wir in der vorigen Periode bemerkten, pflanzte ſich auch in dieſe hinein fort; aber man war weiſe genug, durch dieſe Verſchiedenheit das Band der chriſtlichen Gemeinſchaft ſich nicht auflöſen zu laſſen [3]). Doch der Geiſt der kirchlichen Einförmigkeit, der vom Abendlande ausging, ſuchte auch hier durchzudringen. Das Concil zu Arles im J. 314 ſetzte ſchon feſt, daß das Paſſahfeſt an demſelben Tage in der ganzen Welt gefeiert werden ſolle [4]); aber dieſe Kirchen-

1) Dies erkannte auch der römiſche Biſchof Innocentius; eben daraus ſchloß er, daß, wie man nicht bloß an dem Charfreitage, ſondern an dem Freitage in jeder Woche faſte, ſo müſſe daſſelbe auch in Hinſicht des Sabbaths ſtatt finden (l. c. §. 7. Quod si putant semel atque uno sabbato jejunandum; ergo et Dominica et sexta feria semel in Pascho erit utique celebranda).

2) Quae toto terrarum orbe servantur, — quod Domini passio et resurrectio et adscensio in coelum et adventus de coelo Spiritus sancti anniversaria solennitate celebrantur ep. 54. ad Januar. und die oben angeführte Stelle aus Hieronym. comment. ep. ad Galat. l. II. c. 4.

3) Sozom. l. 16.

4) c I.

verſammlung, um die man ſich im Orient nicht bekümmerte, hatte nicht ſo großen und allgemeinen Einfluß, um über den alten aſiatiſchen Gebrauch ſiegen zu können. Dem Kaiſer Conſtantin nun war es anſtößig, daß das Andenken der das Heil der Menſchheit begründenden Thatſache nicht zu derſelben Zeit von allen Chriſten gefeiert wurde, daß, während die Einen faſteten, die Andern feſtliche Mahle begingen. Ihm konnte eine ſolche Differenz wichtiger und mit der Einheit der katholiſchen Kirche weniger vereinbar erſcheinen, als eine um dieſe Zeit ihm bekannt gewordene bedeutende dogmatiſche Differenz in der Lehre von der Gottheit Chriſti. Er verſuchte zuerſt durch die Unterhandlungen des Biſchofs Hoſius von Cordova die Kirchen zu Einem Gebrauche zu vereinigen. Dies gelang ihm aber nicht, und er verſammelte daher auch zum Theil zu dieſem Zwecke das allgemeine Concil zu Nicäa im J. 325. Da der Grund, welcher in früherer Zeit den orientaliſchen Gebrauch veranlaßt und ihn zu erhalten beſonders beigetragen hatte, die Anſchließung an das Judenthum, jetzt nicht mehr ſtatt fand, ſondern im Gegentheil eine polemiſche Richtung gegen das Jüdiſche vielmehr vorherrſchte; ſo mußte dieſe Veränderung in der Denkweiſe daher auch natürlich die Abſchaffung des alten Gebrauchs befördern [1]). So vereinigte man ſich auf jenem Concil, von dem altjüdiſchen Gebrauch abzugehn,

1) Jener Grund, daß es etwas ſo Schimpfliches für die chriſtliche Kirche ſey, nach dem Muſter der ungläubigen Juden, welche den Herrn gekreuzigt hätten, ſich zu richten, wird daher auch von dem Kaiſer beſonders hervorgehoben μηδεν ἐστω ἡμιν κοινον μετα του ἐχθιστου των Ἰουδαιων ὀχλου. S. Euseb. de vita Constantini l. III. c. 18.

das Andenken des Leidens Christi jedesmal an einem Freitage, das Andenken der Auferstehung Christi an einem Sonntage zu feiern. Man erkannte, daß durch das Opfer Christi für die Menschheit das Passahmahl seine Bedeutung verloren habe, daß die Dankfeier des Opfers Christi im Abendmahl an die Stelle des Passahmahls getreten, daß jene an keine Zeit gebunden sey [1]). Wie es aber zu geschehen pflegt, gab es doch manche Gemeinden und Einzelne im Orient, welche von dem alten hergebrachten Gebrauche eben dieser alten Ueberlieferung wegen nicht ablassen wollten, ohne sich auf Gründe weiter einzulassen. Statt sie durch Liebe zu gewinnen, schloß man sie von der Kirchengemeinschaft aus [2]). Die Verfolgung machte ihnen den alten Gebrauch noch theurer; sie beschuldigten das nicänische Concil, aus Schmeichelei gegen den Kaiser Constantin denselben verändert zu haben.

Das Concil zu Nicäa hatte zwar verordnet [3]), daß das Passahfest ins Künftige an Einem Tage gefeiert werden

1) Dies sey jetzt το πασχα επιτελειν, sagt Chrysostomus gegen die Vertheidiger des jüdischen Gebrauchs. Orat. c. Judaeos III. §. 4. T. I. f. 611.

2) Sie wurden als abgesonderte Sekte (nach jenem Vierzehnten des Monats Nisan) Quartodecimani, τεσσαρεσκαιδεκατιται, τετραδιται (wahrscheinlich nach einer Abkürzung), πεντεπασχιται genannt.

3) Merkwürdig ist es, daß diese Verordnung nur in dem Briefe vorkommt, in welchem der Kaiser Constantin, s. oben, die Beschlüsse dieses Concils bekannt machte und empfahl, und daß sich unter den Canonen desselben keiner befindet, der sich darauf bezieht. Vielleicht unterließ man dies aus Schonung gegen die Anhänger des alten Gebrauchs, welche man noch nach und nach zum Nachgeben zu bewegen hoffte.

ſolle; aber es hatte keine Anweiſung darüber gegeben, wie man ſich über die Berechnung dieſes Tages vereinigen ſolle, und daher fehlte noch viel daran, daß die Abſicht des Concils erreicht worden wäre. In den alexandriniſchen Kirchen, wo aſtronomiſche und mathematiſche Kenntniſſe am meiſten verbreitet waren, hatte man die genaueſte Berechnung darüber, welcher die ganze orientaliſche Kirche folgte. Der Biſchof von Alexandria machte jedesmal am Epiphanienfeſte die Zeit des nächſt bevorſtehenden Oſterfeſtes durch ein Circularſchreiben [1]) in ſeinem ganzen Kirchenſprengel bekannt. Da man aber in der römiſchen Kirche nicht ſo genau war, ſo entſtanden daher Verſchiedenheiten in der Zeit der Oſterfeier zwiſchen den abendländiſchen und den morgenländiſchen Gemeinden, welche zuweilen eine Woche, zuweilen gar einen Monat betrugen, bis endlich beſonders durch den römiſchen Abt Dionyſius Exiguus im ſechsten Jahrhundert die alexandriniſche Berechnungsweiſe auch in die römiſche Kirche eingeführt wurde [2]).

Nach und nach war, wie wir ſchon in der vorigen Periode bemerkten, der Gebrauch allgemeiner herrſchend geworden, daß man zu der Freudenfeier des Auferſtehungsfeſtes durch eine Buß- und Faſtzeit ſich vorbereitete. Man verglich dies Faſten mit dem vierzigtägigen Faſten Chriſti (ſ. B. I. Abth. 2. S. 525.); daher hatte dieſes Faſten den Namen der τεσσεραχοστη, quadragesima erhalten, obgleich

1) Libellus paschalis, γραμματα πασχαλια.

2) Die genauere und ausführlichere Entwickelung dieſer Sache in einer Abhandlung von F. Walch in den novis commentariis soc. Reg. Gottingensis T. I. Idelers Chronologie T. II. S. 202. etc.

die vierzigtägige Zeit keineswegs ſo allgemein beobachtet als dieſer Name gebraucht wurde [1]). Indeſſen nach und nach ſuchte man es dahin zu bringen, daß die Faſtenzeit ihrem Umfange nach würklich ihrem alten Namen (der quadragesima) entſprach. Bei der Beſtimmung der Wochenzahl vor Oſtern mußte dann die zwiſchen der orientaliſchen und der abendländiſchen Kirche obwaltende Verſchiedenheit des Gebrauchs, ſ. oben, ihren Einfluß äußern, vermöge welcher in jener Kirche der Sabbath vom Faſten ausgenommen war, in dieſer nicht.

Dieſe Faſtenzeit hatte den Zweck, daß die Menſchen, ihre ſinnlichen Genüſſe mehr beſchränkend, von den weltlichen Vergnügungen ſich mehr zurückziehend, mit dem göttlichen Worte ſich mehr beſchäftigend, auf eine würdige Weiſe

1) Von dieſer Verſchiedenheit handelt Sokrates V, 22. Zu Antiochia wurden am Ende des vierten Jahrhunderts ſchon die Zahl von vierzig Tagen genau gehalten; denn Chryſoſtomus ſagt orat. III. c. Judaeos §. 4. T. I. f. 611. in einer während der Faſten gehaltenen Predigt: νηστευομεν τας τεσσαρακοντα ταυτας ἡμερας, wobei es ſich nur fragt, ob unter dieſen vierzig Tagen die Sonntage und Sabbathe, an denen man nicht faſtete, mitgezählt waren. Die Verſchiedenheit bezog ſich nicht allein auf die Zahl der Tage, ſondern auch auf die Ausdehnung des Faſtens an jedem Tage und auf die Art der Enthaltſamkeit, welche man bei den Mahlzeiten in dieſer Zeit ausübte. Nicht allein unter den Gemeinden verſchiedener Gegenden, ſondern auch unter den Einzelnen derſelben Gemeinden fand in dieſer Hinſicht ein verſchiedener Gebrauch ſtatt. Einige, die recht fromm ſeyn wollten, brachten zwei ganze Tage zu, ohne irgend etwas zu eſſen; Andre enthielten ſich bei den Mahlzeiten nicht bloß, wie die Uebrigen, des Weins, Fleiſches und Oeles, ſondern nährten ſich bloß mit Brodt und Waſſer. H. IV. de statuis §. 6.

für die Feier der Tage höherer geiſtlicher Freude — des Andenkens an die neue Schöpfung in der Menſchheit, welche von Chriſti Auferſtehung und Verherrlichung ausgegangen war, — ſich vorbereiten, daß ſie durch Selbſtprüfung und Buße für den würdigen Genuß des heiligen Abendmahls, an welchem zur Zeit des Oſterfeſtes ſo Viele Theil nahmen, ſich fähig machen ſollten [1]).

Ein ſolcher Abſchnitt des Jahres konnte auch einen heilſamen Einfluß auf das ganze übrige Leben verbreiten. Diejenigen, welche ihr ganzes Leben zwiſchen irdiſchen Geſchäften und ſinnlichen Genüſſen getheilt hatten, erhielten Gelegenheit, ſich in ihrem Innern zu ſammeln und ſich ſelbſt zu prüfen. Die heilige Schrift, welche ſie wenigſtens in der Kirche täglich vorleſen hörten, und Predigten, die eindringlich zur Buße ermahnten, leiteten ſie dazu an. Ihre Seele, weniger durch die Sinnlichkeit berauſcht, war empfänglicher, geiſtige Eindrücke in ſich aufzunehmen. Die feierliche ernſte Stille, welche auf Lärmen und Ausgelaſſenheit in den großen Städten auf einmal folgte, die auf einmal veränderte Geſtalt des öffentlichen Lebens, Alles dies war geeignet, ein leichtfertiges Gemüth aus dem Schlaf der Sicherheit zu erwecken und für höhere Einwürkungen offener zu machen. In der That mußte der Eintritt der Faſten

1) Welchen Zweck Chryſoſtomus angiebt orat. adv. Judaeos III. §. 4. T. I. f. 611. οἱ πατερες ἐτυπωσαν ἡμιν τεσσαρακοντα νηστειας, εὐχων, ἀκροασεως, συνοδων, ἵν' ἐν ταις ἡμεραις ταυταις καθαρθεντες μετ' ἀκριβειας ἁπαντες και δι' εὐχων και δι' ἐλεημοσυνης και δια νηστειας και δια παννυχιδων και δια δακρυων και δι' ἐξομολογησεως και δια των ἀλλων ἁπαντων, οὑτω κατα δυναμιν την ἡμετεραν μετα καθαρου συνειδοτος προσιωμεν.

eine auffallende Veränderung in den großen Städten hervorbringen. „Nirgends iſt heute Unruhe — ſagt Chryſoſtomus in einer zu Antiochia gehaltenen Faſtenpredigt [1]) — nirgends Geſchrei, nirgends ſieht man Fleiſch zerhauen, Köche umherlaufen. Alles das iſt vorbei, und unſre Stadt hat heute das Anſehn einer wohlanſtändigen, ſittſamen Frau. Heute iſt kein Unterſchied zwiſchen dem Tiſche des Kaiſers und dem Tiſche des Armen.“ Und in einer andern Predigt [2]): „Da hört man am Abend Niemanden ſingen, da hört man bei Tage keinen Trunkenen lärmen, man hört Keinen ſchreien und ſtreiten, ſondern überall herrſcht tiefe Ruhe.“ Doch wie es mit ſolchen plötzlichen Umgeſtaltungen des Lebens zu ſeyn pflegt, war dieſe Veränderung oft mehr von ſchnell vorübergehendem Eindrucke als dauernd, mehr ſcheinbar als weſentlich. Ein Pferderennen wurde während der Faſten auf dem Circus gehalten, und Alles war vorbei; die Stadt nahm ſchnell wieder ein anders Anſehn an. Dieſelben, welche von den ernſten ergreifenden Worten eines Chryſoſtomus augenblicklich waren erſchüttert worden, ſich an die Bruſt geklopft und über ihre Sünden geſeufzt hatten, erfüllten nun den Circus und nahmen leidenſchaftlichen Antheil an deſſen ſtreitenden Partheien [3]). Freilich kehrte man dann bald wieder zu der frühern Stille und Ruhe der Faſten zurück; aber wenn dieſe ſo leicht durch äußerliche Eindrücke von andrer Art geſtört werden

1) H. II. in Genesin §. 1. T. IV. f. 8.

2) In Annam H. I. §. 1. T. I. f. 700.

3) S. die Strafpredigt des Chryſoſtomus nach einem ſolchen Vorfall zu Antiochia. H. VI. in Genesin T. IV. opp.

konnte, ſo ließ ſich auch daraus ſchließen, wie oberflächlich die hier hervorgebrachte Veränderung war. Was gewöhnlich bei ſolchen äußerlich erzwungenen, geſetzlich vorgeſchriebenen Veränderungen der Fall zu ſeyn pflegt, — wurde auch oft der Zweck verfehlt, indem man das Mittel mit dem Zweck verwechſelte, in dem äußerlichen Faſten die Rechtfertigung und Heiligung ſuchte und darüber das Weſen der wahren Buße und Heiligung, auf welches die Faſtenzeit die Gemüther nur aufmerkſam machen ſollte, ganz vergaß, oder indem man nur gezwungen, theils aus Schaam vor Andern, theils aus Furcht vor den göttlichen Strafen mit Widerſtreben der innern Neigungen ſich dem Geſetz der Kirche unterwarf; daher Manche für die erzwungenen Entbehrungen, welche ihnen durch die Faſten auferlegt wurden, durch deſto größere Schwelgerei in den nächſtvorhergehenden Tagen ſich im Voraus zu entſchädigen ſuchten [1]). Manche befolgten nur den buchſtäblichen Sinn der Faſtengeſetze und ſuchten, indem ſie der Fleiſchſpeiſen ſich enthielten, aus dem, was ihnen durch die buchſtäblich ausgelegten Faſtengeſetze erlaubt war, deſto auserleſenere Leckereien ſich zu bereiten [2]).

Die ausgezeichneten Kirchenlehrer dieſer Periode, wie ein Chryſoſtomus, Auguſtinus, Maximus von Turin, Caeſarius von Arles, Leo der Große, ſprachen oft gegen dieſe heuchleriſche Richtung der Faſten; ſie zeigten, daß das Faſten nur dann eine Bedeutung habe, wenn die Abkehr

1) Chrysost. de Poenitentia H. V. §. 5. T. II. f. 315. παραινω ὡστε μη την ἐκ της νηστειας ἰσομοιρον ὠφελειαν προαιρεισθαι λαιμαργιᾳ και μεθῃ.

2) Augustin. S. 209. §. 1. pretiosiores sine carnibus animalium escas. Dagegen: restringendae sunt deliciae, non mutandae.

vom Böſen in der Geſinnung, die aufrichtige Buße damit verbunden ſey; ſie ermahnten dazu, daß man die Faſten dazu anwenden ſolle, um die ſündhaften Leidenſchaften, Begierden, Neigungen und Gewohnheiten beſiegen zu lernen; ſie gaben, wie beſonders Chryſoſtomus, dazu Anleitung, wie man dies anfangen müſſe; ſie ſtraften bei dieſer Gelegenheit die in ihrer Zeit und Umgebung beſonders herrſchenden Richtungen des ſittlichen Verderbens und warnten vor denſelben; ſie forderten dazu auf, daß man mit dem Faſten Wohlthätigkeit verbinde, daß man dazu das, was man bei dem Faſten erſpare, benutze, daß man die Beleidigungen einander gegenſeitig vergebe, die Streitigkeiten beilege, wie denn die Biſchöfe es ſich in der Faſtenzeit beſonders angelegen ſeyn ließen, die Prozeſſe in ihren Gemeinden zu ſchlichten, die Streitenden mit einander zu verſöhnen, wozu ſie das durch die Zeit hervorgerufene allgemeine Bewußtſeyn der Sünde und Erlöſungsbedürftigkeit und die bevorſtehende Feier des Andenkens an das Leiden Chriſti für die Sünden der Menſchheit benutzten; ſie forderten auch beſonders dazu auf, daß man die Sklaven mit Milde behandle.

Den Beſchluß der Faſten machte die Woche, welche von den großen für das Heil der Menſchheit geſchehenen Dingen, deren Andenken in derſelben gefeiert wurde, die große Woche (ἑβδομας ἡ μεγαλη) genannt wurde [1]), welche Woche mit dem Palmſonntag (ἡμερα των βαιων) anfing und mit dem ſo genannten großen Sabbath ſchloß. Die Nähe des Oſterfeſtes erinnerte Hohe und Niedere an

1) S. die Homilie des Chryſoſtomus über die Bedeutung dieſes Namens.

ihre eigenen Sünden und die Gnade, der ſie die Vergebung derſelben verdankten. Daher erließen die Kaiſer Geſetze [1]), wodurch in dieſer Zeit die kleinerer Vergehungen wegen Verhafteten ihre Freiheit erhielten, und es erſchienen häufig an dem Palmſonntage beſondere Begnadigungsdekrete der Kaiſer. „Da unſer Herr — ſagt Chryſoſtomus in einer Predigt — an dieſem Tage die Menſchen von den Feſſeln des Todes befreit hat, ſo wollen ſeine Knechte das Ihrige thun, ſeiner Menſchenliebe nachahmend, da ſie von den geiſtigen Feſſeln nicht frei machen können, von den ſinnlichen befreien.“

Aus dieſer feierlichen Woche wurden mehrere Tage beſonders ausgehoben: Der Donnerſtag, an welchem das Andenken des letzten Mahls Chriſti mit den Jüngern und der Einſetzung des heiligen Abendmahls gefeiert wurde [2]). An dieſem Tage pflegten ſehr Viele das heilige Abendmahl mit zu genießen [3]). Da ſonſt das Abendmahl nur von Nüchternen genoſſen werden ſollte, wurde an dieſem Tage zum Andenken an die urſprüngliche Einſetzung daſſelbe Nachmittags ausgetheilt, und man konnte nach der Mahlzeit an demſelben Theil nehmen [4]). Sodann der Tag, an welchem das Andenken an das Leiden Chriſti gefei-

1) S. in dem codex Theodos. den titulus de indulgentiis.

2) ἡ ἁγία πέμπτη, quinta feria Paschae, dies anniversarius, quo coena Dominica celebratur.

3) S. die von Chryſoſtomus an dieſem Tage gehaltene Predigt. T. II. f. 386.

4) So wenigſtens in der nordafrikaniſchen Kirche, nach der Verordnung des Concils zu Hippo v. J. 393 im cod. canon. eccles. afr. c. 41. Augustin. ep. 54. ad Januar. §. 9.

feiert wurde [1]). Zu Antiochia, vielleicht auch in andern Kirchen des Orients, war der Gebrauch, daß an dieſem Tage auf dem Begräbnißplatze, zum Andenken an die Kreuzigung Chriſti außerhalb der Thore Jeruſalems, die kirchliche Verſammlung gehalten wurde [2]). Den Beſchluß dieſer Woche machte der große Sabbath (το μεγα σαββατον), an welchem Viele getauft wurden und ihre weißen glänzenden Gewänder anlegten, an welchem Abends alle Städte erleuchtet waren und wie ein Feuerſtrom erſchienen. Alles ſtrömte mit Lichtern zur Kirche, und man erwartete wachend den Anbruch jenes allgemeine Freude verkündigenden Morgens des Auferſtehungsfeſtes. Auch die geringe Zahl der Heiden, welche noch unter den Chriſten wohnte, mußte unwillkührlich von dem, was die ganze Menge ſo bewegte, bei dieſer allgemeinen Oſtervigilie auf eine oder die andere Weiſe mit afficirt werden [3]).

Da man von den jüdiſchen Feſten den Gebrauch eines Schlußfeſtes am achten Tage nach dem Anfang deſſelben entlehnte, ſo wurde das Paſſahfeſt mit dem darauf folgenden Sonntage als der Octave des Feſtes beſchloſſen. Dieſe ganze

1) Die ἡμερα του σταυρου, auch im engern Sinne Paſcha genannt.

2) S. die Predigt des Chryſoſtomus an dieſem Tage B. II.

3) Von dieſem Sabbath: λαμπροφορια και φωταγωγια, ἡν ἰδια τε και δημοσια συνιστασμεθα. παν γενος ἀνθρωπων μικρου και ἀξια παντα δαψιλει τῳ πυρι την νυκτα καταφωτιζοντες. Gregor. Nazianz. orat. II. in Pascha v. orat. 42. im Anfang. Augustin: clara vigiliae hujus celebritas toto orbe terrarum. Von den Heiden: ista nocte multi dolore, multi pudore, nonnulli etiam, qui fidei propinquant, Dei jam timore non dormiunt. S. 219.

Woche hindurch hatten die Neugetauften vom Oſterſabbath an ihre weißen Gewänder getragen und hatten als die neuen Chriſten, die Neugebornen [1]), eine beſondere Abtheilung der Gemeinde gebildet, die man an den weißen Gewändern erkennen konnte. Nun war dieſe heilige Zeit der Feier ihrer Neugeburt vorüber. Sie legten die weißen Gewänder ab; der Biſchof ermahnte ſie, ihrem Taufgelübde treu zu bleiben, und ſie vereinigten ſich mit der übrigen Gemeinde. Dieſe wichtige Handlung gab dieſem Sonntag den Namen. So war es wenigſtens in der abendländiſchen Kirche [2]). So bildete nun dieſe ganze vierzehntägige Zeit von dem Palmſonntage an eine Feſtzeit, welche auch durch die bürgerliche Ordnung als ſolche anerkannt wurde, in der kein Gericht gehalten werden durfte [3]). Auch die funfzig Tage nach Oſtern, aus welchen man das Himmelfahrtsfeſt und das im engern Sinne ſo genannte Pfingſtfeſt, das Feſt der Ausgießung des heiligen Geiſtes, zu beſonderer Feier auserwählt hatte, blieben doch noch beſonders ausgezeichnet. In der orientaliſchen Kirche wurde die Apoſtelgeſchichte in

1) Novi, infantes.

2) Octava infantium, dies novorum, dominica in albis, κυριακη εν λευκοις. Augustin. S. 376. Hodie octavae dicuntur infantium; miscentur hodie fidelibus infantes nostri. S. 260. Hodie completis sacramentum octavarum vestrarum. Vergl. ep. 55. §. 35. Von einem Neugetauften: veste dealbatus intra-octavas suas. ep. 34. §. 3. Anders mag es wohl damals in der orientaliſchen Kirche geweſen ſeyn, in der, wie es ſcheint, die Neugetauften ihre weißen Gewänder bis zum Beſchluß des Pfingſtfeſtes trugen. S. die gleich nachher aus dem Codex Theodos. anzuführende Stelle.

3) Dies feriarum, sancti quoque Paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur. Cod. Theodos. L. II. Tit. VIII. l. 2.

dieſer Zeit bei dem Gottesdienſte vorgeleſen als Zeugniß von dem, was der auferſtandene und verherrlichte Chriſtus durch die Apoſtel gewürkt habe, und es wurde im J. 425 verordnet, daß in dieſer ganzen Zeit die Andacht der Chriſten durch keine Schauſpiele geſtört werden ſolle [1]).

Zu dieſen Feſten kommen zwei Hauptfeſte hinzu, welche, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, ihrem Keime nach höchſt wahrſcheinlich aus ältern Zeiten herrührten; aber erſt im Verlaufe des vierten Jahrhunderts ſich allgemeiner verbreiteten und zwar im umgekehrten Verhältniſſe, das eine vom Orient nach dem Occident, das andere von dem Occident nach dem Orient, das Feſt der Taufe Chriſti und das Feſt ſeiner Geburt.

Was das erſte betrifft, ſo zeigt es ſich uns bei dem Chryſoſtomus als ein altes Hauptfeſt der Kirche des öſtlichen Aſiens unter dem Namen des Feſtes der Erſcheinung oder Offenbarung des bisher der Welt verborgenen Chriſtus, ἡ ἐπιφανεια oder τα ἐπιφανια nach Tit. 2, 11. [2]). Wäre aber dort, wo dieſes Feſt zuerſt entſtand, ein andres auf die erſte Erſcheinung des menſchgewordenen Logos ſich beziehendes Feſt, ein Feſt der Geburt Chriſti vor-

1) Cod. Theodos. L. XV. Tit. VII. l. 5. quamdiu coelestis lumen lavacri imitantia novam sancti baptismatis lucem vestimenta testantur, (was vermuthlich nur nach dem Gebrauch der orientaliſchen Kirche geſprochen iſt) quo tempore et commemoratio apostolicae passionis, totius Christianitatis magistrae, a cunctis jure celebratur. Was ſich auf das Vorleſen der Apoſtelgeſchichte bezieht.

2) Chryſoſtomus in ſeiner Homilie an dieſem Feſte §. 2. T. II. f. 369. ἐπειδὴ οὐχ' ὅτε ἐτέχθη, τοτε πασιν ἐγνωσθη καταδηλος, ἀλλ' ὅτε ἐβαπτισθη.

handen geweſen, ſo würde ſchwerlich dieſes letzte Feſt ſo ſehr in den Hintergrund getreten, und ein demſelben zukommender Name auf das Feſt der Taufe Chriſti übertragen worden ſeyn. Vielmehr war dies dort das einzige Feſt, welches ſich auf die erſte Erſcheinung Chriſti bezog. So nennt in der That Chryſoſtomus in ſeiner ſchon oben angeführten am Pfingſtfeſt zu Antiochia gehaltenen Predigt das Epiphanienfeſt als das erſte unter den Hauptfeſten und als das einzige Feſt, welches ſich auf die Erſcheinung Chriſti unter den Menſchen beziehe [1]). Er redet hier von dem Standpunkte des chriſtlichen Alterthums für dieſe Gegenden, dem ein Weihnachtsfeſt ganz fremd war. In gewiſſer Hinſicht war man wohl berechtigt, dieſes Feſt in eine beſondere Verbindung mit der Taufe der Chriſten zu bringen, inſofern das göttliche Leben, welches von Chriſtus auf alle Gläubige übergehn ſollte, hier zuerſt auf eine dem größeren Theil der Menſchen wahrnehmbare Weiſe ſich zu offenbaren begann. Da man aber, das Aeußere und das Innere verwechſelnd, dem Waſſer bei der Taufe eine übernatürliche Kraft zu heiligen zuſchrieb, ſo nahm man an, daß Chriſtus durch ſeine Taufe dem Waſſer zuerſt dieſe Kraft zu heiligen mitgetheilt habe [2]). Die erſte Spur von der Verbreitung dieſes Feſtes

1) H. I. in Pentecost. §. 1. T. II. f. 458. πως ἡμιν ἑορτη πρωτη τα ἐπιφανια. τις ἡ ὑποθεσις της ἑορτης; ἐπειδη θεος ἐπι της γης ὠφθη και τοις ἀνθρωποις συναναστραφη.

2) την των ὑδατων ἁγιασαι φυσιν. Chrysostomus. Aus dieſer falſchen Vorſtellung ging auch der Gebrauch hervor, daß man ſich zu Antiochia beeiferte, um Mitternacht an dieſem Feſte Waſſer zu ſchöpfen, und man ſchrieb dieſem Waſſer die wunderbare Eigenſchaft zu, daß es mehrere Jahre friſch bleibe. Auch Chryſoſtomus theilte dieſen Aberglauben

nach der abendländiſchen Kirche finden wir um das J. 360; denn der Geſchichtſchreiber Ammianus Marcellinus erzählt [1]), daß der damals zu Vienne ſich befindende Kaiſer Julianus im Monat Januar das Epiphanienfeſt in der chriſtlichen Kirche gefeiert habe. Durch die Verbindung der griechiſchen Colonial- und Handelsſtädte des ſüdlichen Frankreichs mit dem Orient mochte dies Feſt wohl früher nach dieſer Gegend als nach andern abendländiſchen Gegenden gekommen ſeyn. Weil dieſes Feſt der abendländiſchen Kirche urſprünglich fremd war, ſo geſchah es daher, daß die Donatiſten, welche ſich von der herrſchenden Kirche getrennt hatten zu einer Zeit, da man von einem ſolchen Feſte unter den Abendländern noch nichts wußte, daſſelbe wie andre erſt nach ihrer Trennung entſtandene Einrichtungen als eine Neuerung verwarfen [2]). Eben daher, weil dieſes Feſt der abendländiſchen Kirche urſprünglich fremd war, geſchah es, daß auch die Bedeutung deſſelben obgleich auf eine an den alten Grundbegriff des Feſtes leicht anzuſchließende Weiſe verändert wurde. Man wandte den allgemeinen Begriff einer Offenbarung Chriſti in ſeiner göttlichen Würde oder in ſeinem göttlichen Erlöſerberuf auf eine Weiſe an, welche dem Geſichtspunkt der von Heidenchriſten aus-

---

h. de baptismo Christi §. 2. Als das Feſt der Taufe Chriſti und der Taufe überhaupt wurde dies Feſt in der orientaliſchen Kirche auch ἑορτη των φωτων oder τα φωτα genannt, ſo bei Gregor von Nazianz.

1) L. 21. c. 2.

2) Augustin. S. 202. §. 2. merito istum diem nunquam nobiscum Donatistae celebrare voluerunt, quia nec unitatem amant nec Orientali ecclesiae communicant.

gegangenen abendländiſchen Gemeinden mehr zuſagen mußte, als jene von der Anſchauungsweiſe der Judenchriſten (ſ. B. I. Abth. 2. S. 528.) zuerſt ausgegangene Auffaſſungsweiſe, und man brachte zugleich dieſes Feſt in eine genauere Verbindung mit dem hier ſchon ſeit längerer Zeit vorhandenen Weihnachtsfeſte. Während daß man in den Gegenden, wo das Feſt der Taufe Chriſti als Epiphanienfeſt ſeine beſtimmte hergebrachte Bedeutung hatte, und wo man dieſe daher unverändert feſthielt, aber Alles, was ſich auf die Kindheit Chriſti bezog, mit dem Weihnachtsfeſte verband: ſo wandte man hingegen in der abendländiſchen Kirche den Begriff der Offenbarung Chriſti vorzugsweiſe auf ſeine Offenbarung für die Heidenwelt als Erlöſer der ganzen Menſchheit an. Man bezog dies Feſt auf die Ankunft der drei Magier aus dem Morgenlande, unter denen man Heiden verſtand, und ſo wurde dies Feſt das Feſt der erſten Offenbarung des Heils für die Heidenwelt, der erſten Bekehrung einiger Heiden, als der Vorboten der bevorſtehenden allgemeinen Bekehrung der Heidenvölker [1]).

Indem man beide Geſichtspunkte von dem Feſte mit einander verband, bezog man den allgemeinen Begriff der Epiphanie auch auf die erſte Offenbarung der Wunderkraft Jeſu nach ſeiner Taufe in dem erſten Wunder zu Kana, der dies natalis virtutum Domini [2]).

---

1) Augustin. S. 203. Hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium, fecit sollennitatem omnibus gentibus. Die myſtiſche Deutung von Pſalm 72. v. 10. veranlaßte, aus den drei Magiern drei Könige zu machen, ſ. Tertullian. adv. Judaeos c. 9.

2) Maximus von Turin im Anfang des fünften Jahrhunderts

Auf die entgegengeſetzte Weiſe verhielt es ſich mit dem Feſte der Geburt Chriſti, welches ſeinem Urſprunge nach der abendländiſchen Kirche angehörte. Wie von der abendländiſchen Kirche beſonders die dogmatiſche Richtung ausging, durch welche die Lehre von einem allen Menſchen ſeit der Geburt anklebenden Verderben und einer nothwendigen Umbildung und Heiligung derſelben zur Befreiung von dieſem Verderben entwickelt wurde, wie in der abendländiſchen Kirche ſich die Kindertaufe zuerſt allgemeiner verbreitete: ſo ging auch von der abendländiſchen Kirche das Feſt aus, welches ſich auf die Heiligung der menſchlichen Natur von ihren erſten Keimen an durch die Theilnahme an einem göttlichen Leben bezog. Dieſes Feſt erſcheint zuerſt als ein mit allgemeiner Theilnahme gefeiertes in der römiſchen Kirche unter dem römiſchen Biſchof Liberius nach der Mitte des vierten Jahrhunderts [1]). Die allgemeine Theilnahme an der Feier dieſes Feſtes läßt ſchließen, daß es damals in der römiſchen Kirche kein ſo ganz neues Feſt war. Erſt ſpäter aber verbreitete ſich daſſelbe von der römiſchen Kirche

ſagt, nachdem er alle drei Deutungen des Feſtes angeführt hat: Sed quid potissimum hoc factum die, novit ipse, qui fecit. H. VI. nennt er es eine ſichere Ueberlieferung, daß ſämmtliche drei Thatſachen an demſelben Tage des ſechsten Januar vorgefallen ſeyen; aber H. VII. ſagt er, daß, obgleich die Ueberlieferung über das, was an jenem Tage vorgefallen und worauf ſich das Feſt beziehe, verſchieden ſey, ſo gebe es doch nur Einen Glauben und eine Andacht.

1) Ambroſius erzählt, daß, da ſeine Schweſter Marcella an dem dies natalis Salvatoris in der Peterskirche von dem Biſchof Liberius zur Nonne geweiht wurde, dieſer zu ihr ſagte: vides quantus ad natalem sponsi tui populus convenerit. Ambros. de virginib. l. III. c. I.

aus bis nach dem öſtlichen Aſien. Aus dem, was wir vorhin über die Feier des Epiphanienfeſtes in dieſem Theile der Kirche bemerkt haben, würde ſchon hervorgehn, daß das Weihnachtsfeſt dort kein einheimiſches war; Chryſoſtomus ſagt es aber auch ausdrücklich in einer zur Feier deſſelben am fünf und zwanzigſten December des J. 386 zu Antiochia gehaltenen Predigt, daß dieſes Feſt erſt ſeit noch nicht zehn Jahren dort bekannt geworden [1]). In einer Predigt, welche Chryſoſtomus

1) Hom. in diem natal. Christi §. 1. T. II. f. 355. οὕτω δεκατον ἐστιν ἐτος, ἐξ οὐ δηλη και γνωριμος ἡμιν αὐτη ἡ ἡμερα γεγενηται. Zwar redet er an jener Stelle insbeſondere von der Feier dieſes Feſtes an dem fünf und zwanzigſten December; doch lehrt der Zuſammenhang ſeiner Argumentationsweiſe, daß erſt mit der Annahme des fünf und zwanzigſten Decembers als des Geburtstages Chriſti überhaupt ein beſtimmtes Feſt zur Feier dieſes Geburtstages dort geſtiftet worden. Wäre früherhin ſchon eine Feier eines ſolchen Feſtes, nur an einem andern Tage, dort üblich geweſen, ſo würde er ohne Zweifel die Feier eines ſolchen Feſtes überhaupt von der Annahme des fünf und zwanzigſten Decembers für dieſelbe getrennt haben. Er würde das Ungegründete der früher angenommenen Zeitbeſtimmung zuerſt zu zeigen geſucht haben, bevor er die Gründe für die neue Zeitbeſtimmung angeführt hätte. Auch würde es gewiß noch weit ſchwerer geworden ſeyn, die zu Rom angenommene Zeitbeſtimmung in der antiocheniſchen Kirche einzuführen, wenn ſchon eine andre dort vorhanden geweſen wäre. Schwerlich würde das Anſehn der römiſchen Kirche ſoviel vermogt haben, daß man ſich durch daſſelbe hätte bewegen laſſen, ein ſchon vorhandenes Feſt auf einen andern Tag zu verlegen. Vermuthlich war man früherhin eben ſo fern davon geweſen, dem Geburtstage Chriſti ein Feſt zu weihen, als dieſen Geburtstag chronologiſch beſtimmen zu wollen, wie der Biſchof Jakob von Edeſſa noch im ſieb-

in demſelben Jahre am zwanzigſten December hielt, an dem Feſte eines Märtyrers [1]), ſchweift er von dem eigentlichen Gegenſtande dieſes Feſtes ab, um ſeinen Zuhörern die Theilnahme an dem bevorſtehenden Weihnachtsfeſte zu empfehlen [2]). Die Art, wie er davon ſpricht, zeigt, wie ſehr er wünſchte, das Intereſſe, welches er ſelbſt für das in dieſem Theile der Kirche noch neue Feſt hatte, allgemeiner zu machen [3]). In der darauf folgenden Predigt am fünf und zwanzigſten December ſagt er zwar, daß dieſes Feſt, obgleich es in dieſer Gegend noch neu ſey, doch bald gleiches Anſehn mit den älteren Hauptfeſten erlangt habe, davon zeuge die zahlreiche Verſammlung der Gemeinde, welche die Kirche kaum faſſen konnte. Aber doch erhellt aus dem, was er ſelbſt ſagt, daß, wie es mit neuen Kircheneinrichtungen zu geſchehn pflegt, nicht Alle mit der Feier dieſes neuen Feſtes zufrieden waren. Es fand ein Streit darüber ſtatt; während

---

ten Jahrhundert erklärt: Keiner wiſſe den Tag der Geburt Chriſti. S. Assemanni bibl. oriental. T. II. f. 1636. Erſt indem man eine ſichere Nachricht über das Letztere erhalten zu haben glaubte, wurde man auch veranlaßt, die Feier eines beſondern Feſtes daran anzuknüpfen. Man kann dabei wohl noch ſagen, daß das Intereſſe für das Feſt, welches ſich dem chriſtlichen Gefühle empfehlen mußte, dazu mitwürkte, jener Zeitbeſtimmung Glauben und Eingang zu verſchaffen.

1) Des Philogonius. T. I. f. 492.

2) l. c. §. 3.

3) Er nennt hier dieſes Feſt „Mutter aller andern Feſte, μητροπολις παντων των ἑορτων," da ja alles Andre die Geburt Chriſti vorausſetze, und er nennt bei dieſer Gelegenheit die Hauptfeſte, „ἀπο γαρ ταυτης τα θεοφανια και το πασχα και ἡ ἀναληψις και ἡ πεντηκοστη την ἀρχην και την ὑποθεσιν ἐλαβον."

desselben mußte natürlich von jedem Christen der rech
bigen Kirche damals als eines Festes würdig anc
werden. Es konnte daher die Polemik gegen das Fe
das Willkührliche der Zeitbestimmung treffen; deshal
müht sich Chrysostomus, nur die Zeitbestimmu
rechtfertigen.

Er beruft sich erstlich auf die schnelle allgemeine
breitung des Festes, das jährlich steigende Ansehn de
als Zeugniß für die Richtigkeit der Annahme, und er
det hierauf die bekannten Worte Gamaliels an. A
erhellt, daß bei einer Zeitrechnung dies Argument nic
scheiden kann, wenn gleich das allerdings seine Rich
hat, daß das Naturgemäße eines solchen Festes, die Ue
stimmung desselben mit dem, was alle christlichen
ther beseelte, dessen Eingang an und für sich bef
und der Zeitbestimmung, an welche sich dasselbe an
Glauben verschaffte. Sodann beruft er sich auf die
römischen Archiven aufbewahrte Zeitbestimmung üb
Schätzung des Prokurator Quirinus. In dieser K

konnte er durch falsche Berichte getäuscht seyn, oder auch man konnte zu Rom selbst durch apokryphische Urkunden sich täuschen gelassen haben. Auch in andern Homilien griechischer Kirchenlehrer aus den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts, in welchen dies Fest als ein mit allgemeiner Theilnahme gefeiertes erscheint, finden sich doch Spuren von der spätern Einführung desselben [1]).

Daher weil das Weihnachtsfest sich erst später von dem Occident nach dem Orient verbreitete, geschah es, daß man in manchen Gegenden des Orients, statt das neue Weihnachtsfest aufzunehmen, vielmehr die Feier des Andenkens an die Geburt Christi mit dem alten Epiphanienfest verband, so zu Jerusalem und in der alexandrinischen Kirche,

---

1) Gregor von Nyssa scheint wohl das Ansehn dieses Festes gegen diejenigen behaupten zu wollen, welche dasselbe den alten Hauptfesten, die sich auf das Leiden, die Auferstehung und Verherrlichung Christi bezogen, gleich zu setzen sich weigerten, wenn er sagt Hom. in natalem Christi T. II. ed. Paris. 1638. f. 352: »μηδεις τῳ κατα το πασχα μυστηριῳ μονην την τοιαυτην εὐχαριστιαν πρεπειν ὑπονοειτω« und darauf, wie Chrysostomus zu zeigen sucht, daß durch alles Andre, was Christus für das Heil der Menschheit gewürkt habe, das, was Gegenstand dieses Festes sey, vorausgesetzt werde. So auch in einer dem Basilius von Caesarea mit Unrecht zugeschriebenen Homilie; T. II. opp. ed. Garnier f. 602. §. 6. οὐδεις ἀσυντελης (es sey Keiner, der nicht zum Ausdruck der allgemeinen Freude etwas beitrage) οὐδεις ἀχριστος, φθεγξωμεθα τινα και ἡμεις φωνην ἀγαλλιασεως, ὀνομα θωμεθα τῃ ἑορτῃ ἡμων θεοφανια, aus welcher Stelle man wohl schließen kann, daß in der Gegend, wo dies gesprochen wurde, auch das alte Epiphanienfest der syrischen Kirche noch nicht eingeführt war; denn sonst würde man schwerlich den Namen desselben auf das neue Fest der Geburt Christi übertragen haben.

und man ſuchte dieſe Simultanfeier dadurch zu rechtfertigen, daß man aus Luk. 3, 23. ſchloß, Chriſtus ſey grade an ſeinem Geburtstage getauft worden [1]). Daher geſchah es ferner, daß man in manchen griechiſchen Kirchen, in welchen man von Alters her keines der beiden Feſte gefeiert hatte und in denen man nun das Feſt der Geburt Chriſti als das wichtiger erſcheinende aufnahm, den Namen der Epiphanie oder Theophanie auf daſſelbe übertrug [2]).

Daß nun aber das Weihnachtsfeſt gerade von der römiſchen Kirche aus zuerſt allgemeinere Geltung erhielt,

1) S. Cosmas Indicopleust. topographia Christiana in Montfaucon collectio nova patrum T. II. l. V. f. 194. Cassian. Collat. 10. c. II. von der egyptiſchen Simultanfeier. Dieſer Gebrauch der alexandriniſchen Kirche mußte freilich ſpäterhin verändert worden ſeyn; denn wir finden in einer Homilie, welche im J. 432 der Biſchof Paulus von Emiſa in Phönicien, zu Alexandria gehalten, das Feſt der Geburt Chriſti als ein für ſich beſtehendes Feſt dargeſtellt. Nach der Ueberſchrift wird dieſes Feſt auf den 29ſten des egyptiſchen Monats Chojak geſetzt, welcher Tag dem 25ſten December entſpricht. S. acta concilii Ephesini Pars IV. Harduini Concil. T. I. f. 1694. Es könnte ſeyn, daß die enge Verbindung der alexandriniſchen Kirche mit der römiſchen unter dem Cyrill, der Gegenſatz, in welchem ſich die erſtere damals gegen die Kirchen des öſtlichen Aſiens befand, das dogmatiſche Intereſſe in der Polemik gegen den antiocheniſchen Lehrtypus, Alles dies dazu beitrug, jene Veränderung herbeizuführen.

2) So in der oben angeführten Stelle der unter dem Namen des Baſilius vorhandenen Predigt und bei Ehiphanius in der expositio fidei, ἡμεῖς τὰ ἐπιφάνια, ὅτι ἐγεννήθη ἐν σαρκὶ ὁ κύριος. Hieronymus bekämpfte dieſen Gebrauch des Namens Epiphania in ſeinem Commentar zu dem Ezechiel c. I. epiphaniorum dies non, ut quidam putant, natalis in carne, tum enim absconditus est et non apparuit.

und daß daſſelbe insbeſondre auf den fünf und zwanzigſten December verlegt wurde, dies hat man aus einer beſondern antithetiſchen Beziehung zu erklären geſucht, auf welche ſchon ältere Nachrichten hinweiſen [1]).

Es fiel grade in dieſe Zeit ein Kreis von heidniſchen Feſten, deren Feier unter den Römern beſonders in das ganze bürgerliche und geſellſchaftliche Leben vielfach verflochten war; die Chriſten ließen ſich ebendaher zur Theilnahme an manchen dieſen Feſten eigenthümlichen Gebräuchen und Feierlichkeiten häufig verleiten; dieſe Feſte hatten noch dazu eine ſolche Bedeutung, welche ſich leicht vergeiſtigt und etwas umgebildet in eine chriſtliche verwandeln ließ. So die Saturnalien, welche den Frieden des goldenen Zeitalters darſtellten, den Unterſchied der Stände, den Abſtand zwiſchen Knechten und Freien für eine Zeitlang aufhoben. Dies ließ ſich ſehr natürlich auf das Chriſtenthum übertragen, welches durch die Verſöhnung der Menſchheit mit Gott, durch die Wiederherſtellung der Gemeinſchaft zwiſchen Gott und den Menſchen, das wahre goldene Zeitalter herbeigeführt, die Gleichheit aller Menſchen vor Gott dargethan, den Knechten wie den Freien dieſelbe wahre Freiheit gebracht hat; die Sitte der gegenſeitigen Geſchenke in dieſer Zeit, die strenae [2]), welche nachher auf das Weihnachts-

1) Die Erzählung des Biſchofs Johannes von Nicäa in Combefis. auctarium bibliothecae patrum novissimum. Paris. 1648. T. II. und ergänzt in der Ausgabe der patres apostolici von Coteler — Cleric. T. I. 313. — iſt aus zu ſpäter Zeit und zu fabelhaft, um irgend eine geſchichtliche Bedeutung haben zu können.

2) Die Theilnahme an den Gebräuchen dieſes heidniſchen Fe-

feſt überging; ſodann das Kinderfeſt, welches den Beſchluß der Saturnalien machte, die sigillaria, an welchem man die Kinder mit Bildern beſchenkte [1]), wie das Weihnachtsfeſt das wahre chriſtliche Kinderfeſt. Sodann ſich noch näher an die Zeit des Weihnachtsfeſtes anſchließend das Feſt des kürzeſten Tages, das Winterſolſtitium, der Geburtstag der neuen, der Erde ſich wieder zukehrenden Sonne (dies natalis invicti solis) [2]). Bei dieſem letzten Feſte bot ſich nun die Uebertragung in das Chriſtliche beſonders leicht und natürlich dar, wenn man Chriſtus als die Sonne der Geiſteswelt mit der ſinnlichen Sonne verglich, wenn man die Vergleichung durchführte, daß, wie

---

ſtes, wie die gegenſeitige Zuſchickung von Geſchenken, macht ja ſchon Tertullian den Chriſten zum Vorwurf.

1) Macrob. Saturnal. l. 1. c. XI. quae lusum reptanti adhuc infantiae oscillis fictilibus praebent.

2) Der Manichäer Fauſtus macht würklich den Chriſten der katholiſchen Kirche den Vorwurf, daß ſie die solstitia mit den Heiden feierten: solennes gentium dies cum ipsis celebratis, ut kalendas et solstitia. S. Augustin. l. 20. c. Faustum. Der römiſche Biſchof Leo d. G. klagt darüber, daß manche Chriſten die heidniſche Sitte beibehalten hätten, der aufgehenden Sonne von hochliegenden Plätzen ihre Verehrung zu bezeugen, ſo auch wenn ſie des Morgens die Stufen zur Peterskirche hinanſtiegen. Leo S. 26. c. III. Das zweite Trullaniſche Concilium oder quinisextum 691. mußte noch die Theilnahme der Chriſten an der Feier der Brumalien unterſagen. Wenn ſich nun unter den Griechen bis in ſo ſpäter Zeit, da das Heidenthum ſchon faſt ganz verſchwunden war, noch Reſte der heidniſchen Gebräuche unter den Chriſten erhalten hatten; ſo mußte dies noch weit mehr in den frühern Jahrhunderten unter römiſchen Chriſten der Fall ſeyn.

nachdem in der Sinnenwelt die Finſterniß zum höchſten Gipfel ihrer Herrſchaft gelangt iſt, das Ende dieſer Herrſchaft ſchon herannaht, das Licht neue Macht zu gewinnen beginnt, alſo auch, nachdem in der geiſtigen Welt die Finſterniß den Gipfel erreicht hatte, Chriſtus, die geiſtige Sonne, erſcheinen mußte, dem Reich der Finſterniß ein Ende zu machen. In der That finden ſich manche Anſpielungen dieſer Art in den Predigten der Kirchenlehrer über das Weihnachtsfeſt [1]).

Das chriſtliche Feſt, welches auf ſolche Weiſe an die dem heidniſchen Feſtcyclus jener Zeit zum Grunde liegenden Gefühle und Ahnungen ſich anſchließen konnte, ſoll nun daher demſelben entgegengeſetzt, und deshalb die Weihnachtsfeier auf den fünf und zwanzigſten December verlegt worden ſeyn, um ſo das chriſtliche Volk von der Theilnahme an den heidniſchen Feſten abzuziehen und die Heiden ſelbſt nach und nach von der heidniſchen Feier zur chriſtlichen

1) So ſagt Gregor von Nyſſa in ſeiner Predigt an dieſem Feſte T. III. f. 340., es ſey kein Zufall, daß die Geburt Chriſti grade in dieſe Zeit fiel, ἐν ᾗ μειοῦσθαι το σκοτος ἀρχεται και τα της νυκτος μετρα τῳ πλεοναζοντι της ἀκτινος συναθροιται προς ἐλλειψιν. μυστηριον τι δια των φαινομενων τοις διορατικωτεροις δηλουται ἡ κτισις. Auguſtin S. 190. §. 1.: „Weil der Unglaube, welcher die ganze Welt wie eine Nacht bedeckte, abnehmen ſollte, indem der Glaube ſich mehrte, deshalb fängt an dem Geburtstage unſers Herrn Jeſu Chriſti die Nacht an abzunehmen und der Tag zu wachſen. Laßt uns alſo dies Feſt feiern, nicht wie die Ungläubigen wegen dieſer Sonne, ſondern wegen des Schöpfers dieſer Sonne.“ So auch Leo d. G. S. 25. §. 1., daß dieſer Tag mehr als irgend einer durch das neue, auch in den Elementen ſtrahlende Licht ein Bild dieſer wunderbaren Geburt darſtelle.

hinüberzuziehen. Für dieſe Anſicht von der Sache könnte beſonders eine Neujahrspredigt des Biſchofs Maximus von Turin am Ende des vierten Jahrhunderts zu ſprechen ſcheinen, da er hier eine ganz beſondre Fügung Gottes darin erkennt, daß Chriſtus mitten unter den heidniſchen Feſten geboren werden mußte, damit dadurch die Menſchen angeregt würden, ſich des heidniſchen Aberglaubens und der heidniſchen Ausſchweifungen zu ſchämen [1]).

Aber dieſe Anſpielungen auf den in dieſer Zeit vorhandenen heidniſchen Feſtkreis beweiſen doch nicht entſcheidend, daß man deshalb überhaupt das chriſtliche Feſt geſtiftet oder wenigſtens grade in dieſe Zeit es verlegt habe, um einen Gegenſatz gegen die heidniſche Feier zu bilden. In der That war dies Mittel, die Menſchen vom Heidniſchen abzuziehen, etwas ſehr Gefährliches, wodurch leicht eine Vermiſchung des Chriſtlichen und des Heidniſchen, eine Verdunkelung der wahren Bedeutung des chriſtlichen Feſtes bewürkt werden konnte, wie Leo der Große würklich davor warnen mußte [2]). Doch aus der Unzweckmäßigkeit dieſes Mit-

1) Maximus Taurinens. H. V. in Kal. Jan. bibl. patr. Galland. T. IX. f. 353. Bene quodammodo Deo providente dispositum, ut inter medias gentilium festivitates Christus Dominus oriretur et inter ipsas tenebrosas superstitiones errorum veri luminis splendor effulgeret, ut perspicientes homines in vanis superstitionibus suis purae divinitatis emicuisse justitiam, praeterita obliviscerentur sacrilegia, futura non colerent.

2) S. 22. c. 5. diabolus illudens simplicioribus animis de quorundam persuasione pestifera, quibus haec dies sollennitatis nostrae non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videatur.

Mittels geht freilich noch keineswegs hervor, daß ein ſolches damals nicht angewandt worden. Leicht konnte es geſchehn, daß, indem man nur das Eine, was man erreichen wollte, im Auge hatte, man das Schlechte, das ſich ſo leicht daran anſchließen konnte, überſah. Einer ſpäteren Zeit läßt ſich ein ſolches Verfahren auch würklich zumuthen. Es fragt ſich aber, ob ſich ein ſolches natürlicherweiſe vorausſetzen läßt in der Zeit, auf welche wir nach dem Geſagten den Urſprung des Weihnachtsfeſtes zurückführen müſſen. Schwerlich kann man den Urſprung dieſes Feſtes an und für ſich, und die beſondre Zeitbeſtimmung in Hinſicht deſſelben von einander unterſcheiden; denn ſchwerlich läßt es ſich denken, daß, nachdem ſich ſchon einmal eine Ueberlieferung über den Geburtstag Chriſti gebildet, und nachdem man darnach das Weihnachtsfeſt beſtimmt hatte, man der Anſchließung an das Heidniſche zu Gefallen die Zeitbeſtimmung verändert haben ſollte. Ueberhaupt iſt doch zu bemerken, daß in den meiſten Fällen die Anſchließung des Chriſtlichen an das Heidniſche zuerſt von der Menge ausging; die Kirchenlehrer leiſteten der Vermiſchung des Heidniſchen und des Chriſtlichen Anfangs Widerſtand; ſodann gaben ſie nach oder ſie wurden ſelbſt von dem Geiſte der Zeit mit fortgeriſſen. Es finden ſich zwar einzelne Ausnahmen, doch in keinem Punkte, der mit der Stiftung eines ſolchen Hauptfeſtes verglichen werden könnte und in eine ſo frühe Zeit hinabreichte, wie der Urſprung des Weihnachtsfeſtes. Urſprünglich war die herrſchende Verfahrungsweiſe in der abendländiſchen Kirche keineswegs, die chriſtliche Feſtfeier an die heidniſche anzuſchließen, ſondern vielmehr Faſt- und Bußtage den heidniſchen

Feſten entgegenzuſtellen [1]). Die Stelle des Fauſtus, welche den Chriſten der katholiſchen Kirche den Vorwurf macht, daß ſie an heidniſchen Feſtlichkeiten Theil nähmen, ſ. oben, ſcheint zwar auf den erſten Anblick jene Vermuthung zu beſtätigen; aber bei genauerer Betrachtung ſpricht ſie vielmehr dagegen. Fauſtus nämlich beſchuldigt die Chriſten von der Einen Seite, daß ſie heidniſchen Aberglauben nur in chriſtlichen umgebildet, wie zum Beiſpiel die Verehrung der Märtyrer an die Stelle der Verehrung der Götzen geſetzt hätten [2]); von der andern Seite, daß ſie heidniſche Feſtlichkeiten als heidniſche unverändert mitmachten; hier nennt er die Feier der kalendae und der solstitia. Was nun das Erſte betrifft, ſo wiſſen wir ja, wovon wir nachher gleich reden werden, daß ſich die Kirche an jene heidniſche Feſtlichkeiten keineswegs anſchloß; ſondern die Theilnahme an denſelben ſtets heftig bekämpfte. Daſſelbe müſſen wir alſo auch vermöge der Zuſammenſtellung des Gleichartigen von der Feier der solstitia ſagen. Hätte Fauſtus aber irgend eine Veranlaſſung gehabt, den Chriſten den Vorwurf zu machen, daß ſie die heidniſche Feier der solstitia in eine chriſtlich ſcheinende Weihnachtsfeier verwandelt hätten; ſo würde er wohl um ſo weniger unterlaſſen

1) Leo der Große führt es in ſeinem VII Sermo als alte Ueberlieferung an, ut quoties coecitas paganorum in superstitionibus esset intentior, tunc praecipue populus Dei orationibus et operibus pietatis (worunter er Almoſen und Faſten, welche an Hauptfeſten nicht ſtatt finden durften, begriff) instaret.

2) Idola eorum vertistis in Martyres, auf welche Stelle wir bei einer andern Gelegenheit wieder zurückkommen werden.

haben, eine solche Beschuldigung gegen sie auszusprechen, da grade das Geburtsfest Christi dem Manichäer, der in dem Glauben an eine leibliche Geburt Christi einen argen Aberglauben sah, besonders verhaßt seyn mußte.

Und wozu bedarf es denn auch eines äußerlichen Erklärungsgrundes für das, was sich aus der innern Entwickelung des christlichen Lebens, wie wir schon bemerkten, von selbst erklärt? Was nun aber die Bestimmung grade des fünf und zwanzigsten Decembers für das Weihnachtsfest betrifft, so ist nicht zu vergessen, daß in der älteren Zeit manche verschiedene Bestimmungsweisen des Geburtstages Christi vorhanden waren, und wir könnten mit demselben Rechte bei jeder dieser verschiedenen Annahmen die Frage wiederholen: woher kam man zu einer solchen? Höchst wahrscheinlich nahm man in dieser Hinsicht in der römischen Kirche eine historische Ueberlieferung an, welche von apokryphischen Urkunden ausging. Möglich ist es nun allerdings, daß zu einer solchen apokryphischen Ueberlieferung — nicht die Anschließung an die heidnischen sacra — wohl aber ohne eine solche Rücksicht die mystische Deutung der Jahreszeit manche andre Veranlassung gegeben hatte [1]).

Wir finden ursprünglich bei den Kirchenlehrern und bei den Kirchenregierern den Grundsatz, der Vermischung

1) Wie leicht aus mystischen Deutungen von Bibelstellen chronologische Bestimmungen dieser Art entstehn konnten, sieht man z. B. aus Hieronym. in Ezechiel. c. 1. v. 1., wo derselbe, von dem Grundsatz ausgehend, daß der erste Monat des bürgerlichen Jahres der Juden ohngefähr dem Monat Oktober entsprechen mußte, der vierte Monat also dem Januar, daraus schließt, daß die Taufe Jesu am fünften Januar hier vorgebildet sey.

des Heidnischen und des Christlichen, welche von der Menge ausging, sich entgegenzustellen: das zeigt sich besonders bei der Feier des Neujahrsfestes, der Kalendae Januariae. Die Feier dieses angesehensten römischen Festes, welches mit dem Ende des Monats December begann und mehrere Tage dauerte, war mehr als die Feier irgend eines andern Festes in das ganze öffentliche und Privatleben der Römer, in die öffentlichen bürgerlichen, die gesellschaftlichen und häuslichen Einrichtungen, Sitten und Gebräuche verflochten; denn in dieser Zeit war ja der Anfang des bürgerlichen Jahres, nach dem man sich in Geschäften aller Art richten mußte; es war die Zeit, in welcher die Magistratspersonen ihr Amt antraten. Es war daher die gewöhnliche Zeit der Glückwünschungen, in der man einander gegenseitig Geschenke zuschickte. Schon Tertullian hatte über die Theilnahme der Christen an allen diesen Sitten klagen müssen. Es ließ sich zur Vertheidigung dieser Theilnahme immer sagen, wie dies auch von Manchen noch im Anfange des fünften Jahrhunderts gesagt wurde, daß diese ganze Feier ja rein bürgerlicher Art sey, mit der Religion in keiner nothwendigen Verbindung stehe und daher ohne Nachtheil des Glaubens mit beobachtet werden könne [1]). Aber es waren mit dieser Feier zugleich solche Gewohnheiten verbunden, welche mit den Grundsätzen des christlichen Glaubens und den Forderungen des christlichen Wandels in Widerspruch standen; schwelgerische Ausschweifungen und ausgelassene Lustbarkeiten, mancherlei Arten des heidnischen Aberglaubens, der in

1) Petrus Chrysologus S. 155. esse novitatis laetitiam, non vetustatis errorem, anni principium non gentilitatis offensam.

Vorzeichen (omina), Weiſſagekünſten Aufſchluß über das Schickſal des ganzen Jahres ſuchte. Den erſten Tag des Jahres brachten viele Heiden in Trunkenheit und ſinnlichen Genüſſen aller Art hin, in der Meinung, daß ſolchem Anfange ein genußreiches Jahr entſprechen müſſe [1]). Es erhellt, wie verderblich die Anſteckung heidniſcher Sittenloſigkeit und heidniſchen Aberglaubens von dieſer Seite dem chriſtlichen Leben werden konnte; auch mußten die chriſtlichen Kirchenlehrer in ihren Homilien oft darüber klagen [2]). Hier konnte man nun aber die heidniſche Feier in eine chriſtliche umbilden, ohne ſich an das Heidniſche in der Religion anzuſchließen, indem man nur den bürgerlichen Jahresanfang in chriſtlichem Sinne auffaßte, wie ja aller Anfang und Wechſel irdiſcher Dinge durch die Religion geheiligt werden ſoll, und auf dieſe Weiſe hätte ſich der Jahresanfang, wie er von chriſtlichem Standpunkte aus ſeyn ſollte, der heidniſchen Feier des Jahresanfangs am beſten entgegenſetzen laſſen. Solche Betrachtungen kommen insbeſondre in der an dem Neujahrstage von Chryſoſtomus gehaltenen Predigt vor. Aber doch kam man nicht zu dem ſo nahe liegenden Gedanken, die bürgerliche Feier ganz in eine kirchliche zu verwandeln; denn dieſer Gedanke entfernte ſich zu ſehr von dem urſprünglich chriſtlichen Geſichtspunkte, nach welchem alle Feſte ſich nur auf die für das Heil der Menſchheit wichtigen Thatſachen bezogen und von einem rein religiöſen Intereſſe ausgingen, und man war zu ſehr

1) S. Liban. ἐκφρασις Καλανδων. Chrysost. Homil. Kalend.

2) Man ſehe die Homilien eines Aſterius von Amaſea, eines Maximus von Turin, eines Chryſoſtomus, Auguſtinus, Leo's des Großen.

abgeneigt, ſich an den zuerſt mit der heidniſchen Religion verflochtenen Jahresanfang anzuſchließen. Dem chriſtlichen Geſichtspunkte lag es näher, das kirchliche Jahr von dem bürgerlichen zu ſondern und von dem Oſter- oder dem Weihnachtsfeſte den Jahresanfang ausgehn zu laſſen [1]). Nur der Gegenſatz gegen die heidniſche Feier veranlaßte die erſten kirchlichen Verſammlungen an dem erſten Januar, und ihr Zweck war, die Chriſten vor der Anſteckung der heidniſchen Schwelgerei und des heidniſchen Aberglaubens zu warnen. Als z. B. Auguſtin an einem ſolchen Tage ſeine Gemeinde verſammelt hatte, ließ er ſie die Worte ſingen: „Hilf uns, Herr unſer Gott, und bringe uns zuſammen aus den Heiden!“ Pſ. 106, 47., und er nahm davon Veranlaſſung, ſie dazu zu ermahnen, daß ſie ſich beſonders an dieſem Tage als aus den Heiden zuſammengebrachte Menſchen beweiſen, den Gegenſatz des chriſtlichen Sinnes gegen den heidniſchen in ihrem Leben offenbaren ſollten, daß ſie Almoſen an die Stelle des Neujahrsgeſchenkes (der strenae), Erbauung aus der Schrift an die Stelle der luſtigen Lieder, Faſten an die Stelle der Schwelgerei ſetzen ſollten. Dieſer Geſichtspunkt ging nach und nach in die Praxis der abendländiſchen Kirche über, und drei Buß- und Faſttage wurden der heidniſchen Januarsfeier entgegengeſetzt [2]), bis man durch die Zeitbeſtimmung veranlaßt

1) Bei dem Oſterfeſte die Auferſtehung Chriſti als Anfang einer neuen Schöpfung, der geiſtige Frühling ſich anſchließend an den Frühling der Natur. Bei dem Weihnachtsfeſte die Geburt Chriſti als Anfang ſeines, das Heil der Menſchheit begründenden Lebens, das Feſt, von dem alle andern Feſte ausgehen.

2) S. Isidor. l. I. c. 40. de officiis und Concil. Turonense II.

wurde, das Feſt der Beſchneidung Chriſti in dieſe Zeit zu ſetzen, woran ſich der Gegenſatz des Jüdiſchen gegen das Heidniſche und die Beziehung auf die Beſchneidung des Herzens durch Buße als Gegenſatz gegen die heidniſche Luſt anſchloß.

Außer dieſen Feſten ſind noch zu erwähnen die dem Andenken der um die Kirchen als Lehrer oder Glaubenszeugen beſonders verdienten, heiligen Männer geweihten Feſte, von denen wir nachher in einem andern Zuſammenhange reden werden. Wir gehen zuerſt zu den einzelnen Handlungen des chriſtlichen Cultus über.

d. Von den einzelnen Handlungen des chriſtlichen Cultus.

Die Haupthandlungen des chriſtlichen Cultus, deren Entſtehung wir in der vorigen Periode bemerkt haben, gingen auch in dieſe Periode über. Dazu gehörte erſtlich das Vorleſen der heiligen Schrift. Wir haben ſchon oben von der Bedeutung geſprochen, welche das Vorleſen größerer Stücke der heiligen Schrift für das kirchliche Leben dieſer Zeit hatte. Anfangs ſtand es jedem Biſchof frei, welche Stücke der Bibel er wollte, in jeder Verſammlung der Gemeinde vorleſen zu laſſen. Die hiſtoriſchen und praktiſchen Beziehungen auf die erwähnten Theile des chriſtlichen Feſtkreiſes gaben zuerſt Veranlaſſung dazu, daß man für die

v. J. 567. c. 17. triduum illud, quo ad calcandum gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt, privatas in Kalendis Januariis fieri litanias, ut in ecclesiis psallatur et hora octava in ipsis Kalendis circumcisionis missa Deo propitio celebretur. Es fragt ſich, ob das Letzte ſich auf die circumcisio cordis oder ſchon auf die memoria circumcisionis Christi bezieht.

Hauptfeſte gewiſſe Theile der Schrift beſonders auswählte, worüber ſich nach und nach durch die Ueberlieferung ein ſtehender Gebrauch bildete [1]).

Was das Verhältniß der Predigt zu dem Ganzen des Cultus betrifft, ſo finden wir in dieſer Hinſicht die entgegengeſetzten Verirrungen des Urtheils. Die Einen, welche in dem Geiſtlichen nur den opfernden Prieſter ſahen, welche in die magiſch würkenden Verrichtungen des Prieſters die

1) Zum Beleg dient, was Auguſtin in dem Prolog zu ſeinen Homilien über den erſten Brief des Johannes ſagt: »sollennitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint. So wurde in der Oſterwoche die Geſchichte der Auferſtehung Chriſti abwechſelnd nach allen Evangelien vorgeleſen. S. Auguſtin S. 231 und 39. Chryſoſtomus ſagt in der Hom. IV. in principio actorum T. III. f. 85., die Väter hätten ſolche für beſtimmte Zeiten beſtimmte bibliſche Abſchnitte nicht etwa deshalb eingeführt, um die chriſtliche Freiheit dadurch zu beſchränken, (οὐχ ἵνα ὑπὸ ἀνάγκης κατέχωμεν τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν ὑποβαλόντες), ſondern aus Herablaſſung zu den Bedürfniſſen der Schwachen. Doch wie die Menſchen ſo geneigt ſind, an eine einmal hergebrachte Form ſich zu binden, ſo zeigte ſich dies auch hier ſchon. In der nordafrikaniſchen Kirche war es üblich, daß jedesmal am Charfreitage die Leidensgeſchichte aus dem Matthäus vorgeleſen wurde. Da Auguſtinus, um ſeiner Gemeinde eine vielſeitigere Kenntniß der Leidensgeſchichte zu verſchaffen, jährlich mit den verſchiedenen Evangelien abwechſeln wollte und einſt an einem Charfreitage aus einem andern Evangelium vorleſen ließ, entſtanden Unruhen; denn Manche wurden dadurch befremdet, daß ſie nicht das Gewöhnliche hörten: »volueram aliquando, ut per singulos annos secundum omnes evangelistas etiam passio legeretur. Factum est, non audierunt homines, quod consueverant, et perturbati sunt. S. 232. §. 1.

Hauptsache des christlichen Cultus setzten, waren daher geneigt, das liturgische Element des letztern zu sehr zu überschätzen und die Nothwendigkeit des didaktischen Elements ganz zu verkennen. Die Lehrfähigkeit betrachteten sie als etwas dem geistlichen Amte Fremdes, indem sie von der Voraussetzung ausgingen, daß der durch die Ordination dem Priester mitgetheilte heilige Geist nur durch dessen sinnliche Vermittelung auf Andre übergehn müsse. Andre aber überschätzten, wie dies besonders in der griechischen Kirche vermöge der in den höhern Ständen der größeren Städte vorherrschenden rhetorischen Bildung der Fall war, zu sehr das Didaktische und Rhetorische im Cultus, und sie wußten das Wesen der christlichen Gemeinschaft, gemeinsamer Erbauung und Andacht nicht gehörig zu achten. Daher es denn geschah, daß eine gedrängte Menge die Kirche füllte, wenn man einen berühmten Redner hören wollte; daß aber, wenn die Predigt beendigt war, und die Kirchengebete folgten, nur Wenige zurückblieben; „die Predigten — sagten sie — können wir nur in der Kirche hören, beten aber können wir zu Hause eben so gut [1]." Gegen welchen Mißbrauch Chrysostomus in seinen zu Antiochia und Constantinopel gehaltenen Predigten häufig reden mußte. Daher geschah es auch, daß man, was das Wesen der Kirche ausmacht, vergessend, die Moden, die vom Theater und von den Hörsälen der Prunkredner entlehnt waren, in die kirchlichen Versammlungen hinüberbrachte, da man diese besuchte, um einen Redner zu hören, der schöne Worte machte, oder große Würkungen für den Augenblick auf Einbildungskraft und natürliches

1) S. Chrysostom. II. III. de Incomprehensib. §. 6. T. I. 469.

Gefühl hervorbrachte. Daher man Solche bei G
welche beſondern Eindruck machten, mit Beifallkla
(κροτος) unterbrach. Eitle Menſchen unter den Geiſtl
denen von der heiligen Sache ihres Berufs das Herz
voll war, ließen ſich in ihren Predigten dies nur ang
ſeyn, ſolcher Leute Beifallsbezeugungen ſich zu erw
ſuchten daher nur ihre glänzende Beredtſamkeit, ihren A
zeigen und recht Auffallendes zu ſagen. Aber auch M
der Beſſern, wie ein Gregor von Nazianz, konnten
die durch dieſe Mode genährte Eitelkeit nicht ganz übe
den und ließen ſich verleiten, in ihren Predigten zu
Rhetoren zu werden [1]). Männer von heiligem Ernſte
ein Chryſoſtomus, ſtraften nachdrücklich dieſe pru
neriſche und theatraliſche Richtung [2]) und ſagten,
durch ſolche Eitelkeit die ganze Sache der Chriſten den
den verdächtig gemacht werde.

Viele Schnellſchreiber beeiferten ſich, die Predigte
rühmter Redner gleich niederzuſchreiben, um ſie weite
breiten zu können [3]). Die Predigten wurden theils,
doch ſelten war, ganz abgeleſen oder memorirt, theils

---

1) Gregor von Nazianz ſagt ſelbſt in ſeiner Abſchie
zu Conſtantinopel: „κροτησατε χειρας, ὀξυ βοησατε,
εἰς ὑψος τον ῥητορα ὑμων.“

2) Wie er bei einer ſolchen Gelegenheit ſagt: „es iſt hie
Theater; ihr ſitzt hier nicht, um Comödianten zu ſehn:“
γαρ θεατρον ἐστι τα παροντα, οὐ τραγῳδους καθησθ
μενοι νυν.“ In Matth. H. 17. §. 7.

3) Daher Gregor von Nazianz in ſeiner zu Conſtant
gehaltenen Abſchiedsrede: „χαιρετε γραφιδες φαυλα
λαμβανουσαι.“ Daher die Klage des Gaudentiu
Breſcia, daß ſeine Predigten von im Verborgnen

einem ausgearbeiteten Plane frei gehalten, theils ganz aus dem Stegereif gesprochen. Das Letztere können wir insbesondre daher bemerken, wenn Augustinus sich durch den Text, welchen der Lector von selbst auswählte, in der Wahl des Gegenstandes seiner Predigt leiten ließ, wenn er, wie er selbst sagt, zuweilen von augenblicklichen Eindrücken fortgerissen wurde, seiner Predigt eine andre Richtung zu geben, als er sich ursprünglich vorgesetzt [1]); wenn Chrysostomus von demjenigen, was ihm auf dem Wege zur Kirche begegnete, oder was während des Gottesdienstes sich plötzlich ereignete, den Gegenstand seiner Predigt hernahm [2]).

Der Kirchengesang wurde in dieser Periode regelmäßiger ausgebildet. Neben den Lectores stellte man Kirchensänger an [3]), welche theils allein sangen, theils mit den Chören der Gemeinde abwechselten. Auf den theilnehmenden Gesang der Gemeinde wurde großes Gewicht gelegt [4]).

---

den Notarien ungenau nachgeschrieben worden, s. die Praefat. zu seinen sermones. Daher wir verschiedene abweichende Recensionen von manchen alten Homilien haben.

1) Augustin. in Psalm. 138. §. 1. Maluimus nos in errore lectoris sequi voluntatem Dei, quam nostram in nostro proposito.

2) S. die Predigt, zu welcher Chrysostomus erst auf dem Wege zur Kirche sich das Thema bildete, da er im Winter viele Kranke und Bettler in der Nähe der Kirche hülflos liegen sah und dadurch von Mitleid gerührt sich gedrungen fühlte, seine Zuhörer zu den Werken christlicher Bruderliebe aufzufordern. T. III. opp. ed. Montf. f. 248. Vergl. die Wendung, welche er in einer Predigt nahm, als das Anzünden der Lichter die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf sich gezogen. S. T. IV. f. 662.

3) ψαλται, cantores, welche wie die Lectores aus den jüngern Geistlichen genommen wurden.

4) In dem funfzehnten Canon des Concils zu Laodicea wird

tiers, verfaßten geistlichen Lieder in den öffentlich chengesang eingeführt. Gegen dieses Letztere erklär freilich manche Stimmen, welche verlangten, daß nac Gebrauche zum öffentlichen Kirchengesang nichts, a aus der heiligen Schrift entlehnt sey, gebraucht werd da Sektenstifter und häretische Partheien Kirchenlie gebrauchten, um dadurch ihre eigenthümlichen Religi nungen in Umlauf zu bringen, so wurden deshalb a von Alters her in dem Kirchengebrauch vorhandenen besonders verdächtig [1]).

---

zwar verordnet, daß kein Andrer als die angestellten S sänger bei dem Gottesdienste singen sollte (περὶ τοῦ πλέον τῶν κανονικῶν ψαλτῶν τῶν ἐπὶ τοῦ ἀμβωνα ἀναβα καὶ ἀπὸ διφθέρας (die kirchlichen Gesangbücher) ψα ἑτέρους τινας ψαλλειν ἐν ἐκκλησια); aber schwerlich so zu verstehn, daß dadurch die Theilnahme der Ge an dem Kirchengesang ganz ausgeschlossen seyn sollte nigstens würde dies sonst als eine temporaire und pro Einrichtung angesehn werden müssen, und diese wü dem herrschenden Gebrauch der orientalischen Kirche, cher die ausgezeichneten Kirchenlehrer, wie Basili

Schon mußte man aber ſowohl in der abendländiſchen als in der griechiſchen Kirche darüber klagen, daß der Kirchengeſang eine zu künſtleriſche und zu theatraliſche Richtung genommen und von der urſprünglichen Einfalt ſich entfernt hatte, wie der egyptiſche Abt Pambo im vierten Jahrhundert über die Einführung heidniſcher Melodieen in den Kirchengeſang [1]), wie der Abt Iſidorus von Peluſium über den theatraliſchen Kirchengeſang, beſonders der Frauen, klagte, welcher, ſtatt Empfindungen der Buße hervorzurufen, vielmehr ſündhafte Begierden erwecke [2]); und

---

λεγεσθαι ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ. Das erſte Concil zu Braga vom J. 561 c. 12. gegen die Priscillianiſten, ut extra psalmos vel Scripturas canonicas nihil poëtice compositum in ecclesia psallatur. Dagegen vertheidigte das vierte Concil zu Toledo v. J. 633 c. 13. den Gebrauch ſolcher Kirchenlieder, wie die von Hilarius und Ambroſius verfaßten. Auch die alten aus der Schrift entlehnten Hymnen und Doxologieen ſeyen nicht ohne menſchliche Zuſätze. Wie von Menſchen zuſammengeſetzte Gebete und liturgiſche Formeln gebraucht würden, müßten auch von Menſchen gedichtete Lieder gebraucht werden.

1) S. das Geſpräch des Abts Pambo mit ſeinen Schülern über den zu künſtleriſchen Kirchengeſang in Alexandria nach heidniſchen Melodien (κανονες και τροπαρια): „Die Mönche — ſagt er — ſind nicht in die Einöde gekommen, um ſchöne Melodien zu ſingen, und Hände und Füße zu bewegen. μελῳδουσιν ἀσματα και ῥυθμιζουσιν ἠχους και σειουσι χειρας και μεταβαινουσι (βαλλουσι?) ποδας. S. die vom Abt Gerbert herausgegebenen scriptores ecclesiastici de Musica T. I. 1784. p. 3.

2) Isidor. Pelus. l. I. ep. 90. Κατανυξιν μεν ἐκ των θειων ὑμνων οὐχ ὑπομενουσι, τῃ δε του μελους ἡδυτητι εἰς ἐρεθισμον παθηματων χωμενοι, οὐδεν αὐτην ἐχειν πλεον των ἐπι σκηνης ἀσματων λογιζονται.

Hieronymus sagt auf Veranlassung der Worte des Apostels Paulus, Ephes. 5, 19. [1]): „Mögen dies unsre Jünglinge hören, mögen dies diejenigen hören, deren Amt es ist, in der Kirche zu singen; nicht mit der Stimme, sondern mit dem Herzen sollen wir Gott singen, nicht wie Comödianten sollen wir durch süße Getränke den Hals geschmeidig machen, auf daß wir in der Kirche theatralische Gesänge und Melodieen hören können; sondern Furcht Gottes, Frömmigkeit und Schriftkenntniß sollen unsre Gesänge beseelen, daß nicht die Stimme des Singenden, sondern das vorgetragene göttliche Wort das Anziehende sey, daß der böse Geist, der einen Saul beseelte, gebannt werde aus denen, welche auf gleiche Weise von ihm besessen sind, nicht aber vielmehr der böse Geist eingeladen werde zu denen, welche aus dem Hause Gottes ein heidnisches Theater gemacht haben."

Wir gehn zur Verwaltung der Sakramente über.

Was zuerst die Taufe betrifft, so war die Kindertaufe, wie wir schon am Ende der vorigen Periode dies bemerkten, jetzt allgemein als apostolische Stiftung anerkannt; aber man kann hier von der Theorie durchaus nicht auf die Praxis schließen. Es fehlte doch noch viel daran, daß besonders in der griechischen Kirche die als nothwendig anerkannte Kindertaufe im Leben allgemein eingeführt worden wäre. Theils dieselbe von der Verwechselung des Inneren und des Aeußeren bei der Taufe ausgehende falsche Vorstellungsweise, welche nachher dazu führte, den Werth der

1) S. Commentar. in ep. Ephes. l. III. c. V. T. IV. f. 387. ed. Martianay.

Kindertaufe zu überschätzen, theils die frivole, gegen alle höheren Angelegenheiten gleichgültige Denkweise so Vieler, welche nur den christlichen Schein mit dem heidnischen vertauscht hatten, alles dies zusammenkommend trug dazu bei, daß die in der Theorie als nothwendig anerkannte Kindertaufe doch in dem kirchlichen Leben während der ersten Hälfte dieser Periode unter den orientalischen Christen noch so wenig Eingang finden konnte.

Da man Wiedergeburt und Taufe zu verwechseln gewohnt war, da man die Taufgnade an das Aeußerliche der Taufe, an das Abgeschlossene der äußerlichen Handlung binden zu müssen meinte, da man nicht erkannte, daß sie etwas durch das ganze Leben Fortgehendes und Fortwürkendes seyn solle, so fürchteten daher manche fromme, aber in einem Mißverstande befangene Eltern, dem schwachen, unsichern Alter ihrer Kinder die Taufgnade anzuvertrauen, welche, einmal durch Sünde verloren, nicht wieder gewonnen werden könne. Sie wünschten dieselbe vielmehr als eine Zuflucht aus den Versuchungen und Stürmen des unsichern Lebens dem entschiedenern und gereifteren Alter vorzubehalten.

Zu einer Mutter, welche in diesem Sinne handelte, sagt Gregor von Nazianz: „Laß das Böse in deinem Kinde keinen Raum gewinnen; es werde von der Windel an geheiligt, dem heiligen Geiste geweiht. Du fürchtest das göttliche Siegel wegen der Schwäche der Natur. Was für eine engherzige und kleingläubige Mutter bist du! Die Anna weihete ihren Samuel Gott, noch ehe er geboren war; sie machte ihn nach seiner Geburt sogleich zum Prie-

ſter, und ſie erzog ihn in und mit dem Prieſtergewande; ſtatt das Menſchliche zu fürchten, vertraute ſie auf Gott [1]).“ Andre aber wurden nicht, wie dieſe, durch eine falſche Vorſtellung des Verſtandes, ſondern durch einen Wahn, welcher von der Wurzel einer ganz ungöttlichen Geſinnung ausging, bewogen, ihre Taufe aufzuſchieben. Sie kannten den Gott, an den denken zu müſſen ſie gern überhoben geweſen wären, nur als den allmächtigen Richter, deſſen Strafen ihr nicht zu beſchwichtigendes Gewiſſen ihnen drohte, und ſie ſuchten in der Taufe ein Verwahrungsmittel gegen dieſe Strafen, ohne daß ſie doch ihren ſündhaften Lüſten entſagen wollten. Sie wollten mit Gott und Chriſtus einen eigentlichen Vertrag und Handel ſchließen [2]), um ſo lange als möglich ihre ſündhaften Lüſte zu genießen, und doch noch zuletzt durch die magiſche Sündentilgung der Taufe mit einem Male von aller Sünde gereinigt die Seligkeit zu erlangen [3]). Viele warteten daher mit der Taufe, bis ſie durch tödtliche Krankheit oder eine andre plötzliche Gefahr an den nahe bevorſtehenden Tod erinnert wurden [4]). Daher geſchah es, daß bei öffentlichen Unglücksfällen, Erdbeben, Kriegsgefahren eine große Menge zur Taufe eilte und die

1) Orat. 40. f. 648.

2) Mit Recht nennt ſie Gregor von Nazianz l. c. f. 643.: „χριστοκαπηλους και χριστεμπορους.“

3) Gregor von Nyſſa, de baptismo T. II. f. 221., nennt es treffend: „καινη και παραδοξος εμπορια, ου χρυσον και ιματια, αλλα πληθους ανομιων, καπηλια περιεργος της κατα ψυχην καθαρσεως.

4) προς τας ισχυρας ανεμους την οικειαν αναβαλλομενοι σωτηριαν. Chrysostom. h. 18. in Joh. §. 1.

die Zahl der vorhandenen Geiſtlichen kaum hinreichte, Allen zu helfen [1]).

Bei Manchen, welche erſt in ſpäterer Lebenszeit zur Taufe gelangten, hatte nun allerdings dieſe Einrichtung das Vortheilhafte, daß die wahre Bedeutung der Taufhandlung ſich bei ihnen mehr zeigen konnte. Erſt wenn ſie durch innere oder äußere Lebensfügungen zu dem Entſchluſſe gelangt waren, mit ganzer Seele Chriſten zu werden, ließen ſie ſich taufen, und die Taufe war dann bei ihnen nicht ein bloßes opus operatum; ſondern ſie bildete bei ihnen dann wirklich den neuen Abſchnitt eines in der Geſinnung gottgeweihten Lebens. So geſchah es, daß Manche von der Taufe an ſich die buchſtäbliche Beobachtung der Vorſchriften Chriſti angelegen ſeyn ließen, keinen Eid mehr leiſteten, Manche auch äußerlich der Welt entſagten und Mönche wurden, was auf jeden Fall davon zeugt, welche Bedeutung die Taufhandlung bei ihnen hatte. Aber von der andern Seite war die Urſache des Aufſchiebens der Taufe bei Vielen ihr Mangel an Intereſſe für die Religion, das Aufwachſen und Fortleben in einem Gemiſch von heidniſchem und chriſtlichem

1) Gregor von Nyſſa erwähnt in der angeführten Predigt einen Vorfall, der Vielen zum abſchreckenden Beiſpiele dienen ſollte. Ein junger Mann aus einer angeſehenen Familie in der Stadt Komana in Pontus wurde, da er um zu kundſchaften ausgegangen war, von den Gothen, welche ſchon die Vorſtadt eingenommen hatten, tödtlich verwundet. Da er ſterbend niederfiel, bat er voll Verzweiflung mit klägglichem Geſchrei um die Taufe, welche er in dieſem Augenblick von Keinem erhalten konnte. Freilich würde er mit einem richtigern Begriffe von der Taufe und von der Sündenvergebung in dieſen traurigen Zuſtand nicht gerathen ſeyn.

Aberglauben, und ſo iſt es auch nicht zu läugnen, daß die Nichteinführung der Kindertaufe beſonders dazu beitrug, daß dieſer traurige Zuſtand fortgepflanzt wurde. Durch die Taufe würden die Kinder gleich in eine gewiſſe Verbindung mit der Kirche hineingekommen und dem Einfluſſe derſelben wenigſtens näher gebracht worden ſeyn, ſtatt daß ſie nun von der Geburt an dem heidniſchen Aberglauben zugeführet wurden und oft von jeder Berührung mit dem Chriſtenthum in ihrer erſten Erziehung entfernt blieben. Man empfahl die Kinder nicht Gott und dem Erlöſer im Gebet, ſondern man rief alte Frauen herbei, welche durch Amulette und andere von heidniſchem Aberglauben erſonnene Bewahrungsmittel das Leben der Kinder ſicher ſtellen ſollten [1]).

Wir bemerkten in der vorigen Periode, daß unter den Katechumenen zwei Klaſſen gemacht wurden; zu dieſen kam bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts noch eine dritte hinzu. Man unterſchied zuerſt im Allgemeinen diejenigen, welche ſich zum Chriſtenthum bekannten, obgleich ſie die vollſtändige Erkenntniß der chriſtlichen Lehre und die Taufe noch nicht empfangen hatten, die Katechumenen im allgemeinen Sinne des Worts, welche auch ſchon in einem unbeſtimmteren Sinne des Wortes Chriſten genannt wurden [2]), und die vollſtändig unterrichteten, getauften Chri-

1) Chryſoſtomus ſetzt die chriſtliche Weihe, welche das Kind von Anfang an empfangen ſollte, dem heidniſchen Aberglauben, dem es ſogleich zugeführt wurde, entgegen: „τα περιαπτα και τους κωδωνας τους της χειρος εξηρτημενους και τον κοκκινον σημον και τα αλλα τα πολλης ανοιας γεμοντα, δεον μηδεν ετερον τω παιδι περιτιθεναι αλλ' η την απο του σταυρου φυλακην. Hom. 12. in ep. I. ad Corinth. §. 7.

2) Daher der Akt des Biſchofs oder Presbyters, welcher die

t [1]). Die niedrigſte Claſſe unter dieſen bildeten die ῥοωμενοι, ἀκροαται oder auditores, audientes, welche m Namen daher erhalten hatten, weil ſie nur das Vor- n der Schrift und die Predigt mit anhören durften, ſo- mi entlaſſen wurden [2]).

Die zweite Claſſe bildeten diejenigen, welche ſchon tuern Unterricht im Chriſtenthum erhielten, für welche beſonderes Kirchengebet gehalten wurde, welche knieend

---

Nichtchriſten als Candidaten der chriſtlichen Kirche in die erſte Klaſſe der Katechumenen aufnahm, indem er ein Kreuz über ſie machte: ποιειν χριστιανους Concil. oecum. Constantinop. I. c. 7. ποιειν χριστιανον.

[1]) Die Unterſcheidung Christiani ac fideles und Christiani et Catechumeni. Cod. Theodos. de apostat. l. 2.

[2]) Einige haben angenommen, daß es eine noch niedrigere Claſſe gegeben habe, diejenigen, welche der kirchlichen Verſammlung noch gar nicht beiwohnen durften, die ἐξωθουμενοι. Da jenes Zuhören aber ſogar den Heiden und Juden verſtattet war, ſo läßt ſich um ſo weniger annehmen, daß eine Claſſe der Katechumenen bloß darnach, daß ihr dies noch nicht verſtattet worden, ſollte benannt worden ſeyn. Der Name ἐξωθουμενοι als Bezeichnung — nicht einer noch nicht geſchehenen Aufnahme, ſondern einer Ausſtoßung der ſchon Aufgenommenen würde auch in dieſer Hinſicht gar nicht paſſend ſeyn. Der V. Canon des Concils zu Neocaeſarea (in welchem nur verordnet wird, daß diejenigen ἀκροαται, welche eine des Chriſtennamens ſie unwürdig machende Sünde begangen hätten, da ſie nicht zur Strafe in eine niedrigere Claſſe der Katechumenen verſetzt werden könnten, von denſelben ganz ausgeſchloſſen werden ſollten) kann unmöglich zur Annahme einer beſondern Claſſe der Ausgeſtoßenen unter den Katechumenen berechtigen, da vielmehr hier von Solchen die Rede iſt, welche überhaupt in den Katechumenen gar nicht mehr gehören ſollten.

den Segen des Bischofs empfingen; daher die Namen ὑποπιπτοντες, γονυκλινοντες, Genuflectentes, Prostrati, auch Katechumenen im engeren Sinne des Wortes genannt. Dieses Kirchengebet war so eingerichtet, daß es das Bedürfniß der Erleuchtung durch den göttlichen Geist, ohne welche die göttliche Lehre nicht lebendig erkannt werden kann, den nothwendigen Zusammenhang des Glaubens und des Lebens ihnen recht zum Bewußtseyn bringen und der Theilnahme der ganzen Gemeinde an allen ihren Angelegenheiten sie versichern sollte [1]).

1) Um eine Probe von der Art zu geben, wie sich der christliche Sinn in diesen Gebeten aussprach, wollen wir die Form dieses Gebets nach der Liturgie der alten antiochenischen Kirche hierhersetzen: „Daß der allbarmherzige Gott ihr Gebet erhöre, daß Er die Ohren ihrer Herzen öffne, so daß sie vernehmen mögen, was kein Auge gesehn und kein Ohr vernommen hat, daß Er in dem Worte der Wahrheit sie unterrichte, daß Er die Gottesfurcht in ihre Herzen ausse, und den Glauben an Seine Wahrheit in ihren Seelen befestige, daß Er das Evangelium der Gerechtigkeit ihnen offenbare, daß Er ihnen verleihe einen göttlichen Sinn, einen besonnenen Verstand und einen tugendhaften Lebenswandel, so daß sie alle Zeit, was Gottes ist, denken und üben, in dem Gesetze Gottes Tag und Nacht wohnen mögen, daß Er sie rette aus allem bösen Wesen, aus allen teuflischen Sünden und allen Versuchungen des Bösen, daß Er sie würdige zu rechter Zeit der Wiedergeburt, der Vergebung der Sünden, der Bekleidung mit dem neuen unvergänglichen göttlichen Leben (ἐνδυμα της ἀφθαρσιας s. Abth. 3. und unten die Lehre von der Taufe), daß Er segne ihren Ein- und Ausgang, ihre Familien, ihr Gesinde, daß Er mehre ihre Kinder, sie segne und zur Altersreife führe und sie weise mache, daß Er Alles, was ihnen bevorsteht, zum Besten lenke.“ Der Diakonus hieß dann die Katechumenen, welche bei diesem Gebet niedergekniet waren, aufstehn

Aus dieſer Claſſe traten ſie unter diejenigen, welche ſich zur Taufe meldeten, die Taufkandidaten [1]), die Competentes [2]), φωτιζομενοι. Sie lernten das Glaubensſymbol auswendig, da dies durch das lebendige Wort fortgepflanzt, in dem lebendigen Bewußtſeyn niedergeſchrieben, nicht an den todten Buchſtaben der Schrift geheftet werden ſollte (ſ. B. I. Abth. 2. S. 540.), und dieſes Bekenntniß, als weſentlicher Inhalt der chriſtlichen Lehre, wurde ihnen durch die Vorträge des Biſchofs oder des Presbyters erklärt. Zu den ſymboliſchen Gebräuchen bei der Vorbereitung zur Taufe und bei der Taufhandlung ſelbſt, von denen wir in der vorigen Periode geſprochen haben, kamen noch

---

und forderte ſie ſelbſt auf zu bitten „um den Engel des Friedens, um Frieden für Alles, was ihnen bevorſtehe, Frieden für die gegenwärtigen Tage und Frieden für alle Tage ihres Lebens und um ein chriſtliches Ende.“ Er ſchloß damit: „Empfehlt euch dem lebendigen Gott und ſeinem Chriſtus.“ Dann empfingen ſie den Segen des Biſchofs, in welchen die ganze Gemeinde durch ihr Amen einſtimmte. S. Chrysostom. in ep. II. ad Corinth. Hom. II. §. 5.

1) Ihr Name wurde in die Kirchenbücher, die diptycha, die matricula ecclesiae deshalb eingetragen, nomen dare baptismo, die ὀνοματογραφια in dem Prolog Cyrills zu ſeinen Katecheſen §. 1. und darauf ſpielt die myſtiſche Deutung des Gregor von Nyſſa an, de baptismo T. II. f. 216., „daß, wie er die Namen mit Dinte in das irdiſche Buch einſchreibe, ſo Gott ſie mit Seinem Finger in das unvergängliche Buch eintragen möge“ δοτε μοι τα ὀνοματα, ἱνα ἐγω μεν αὐτα ταις αἰσθηταις ἐγχαραξω βιβλοις. In der fünften Action des Concils unter dem Mennas v. J. 536 kommt ein Diakonus vor, ὁ τας προσηγοριας των εἰς το βαπτισμα προιοντων ἐγγραφειν τεταγμενος.

2) Simul petentes regnum coelorum. Augustin. S. 216.

neue hinzu, doch nicht in allen Kirchen dieſelben. Ein ziemlich allgemein verbreiteter Gebrauch ſcheint es geweſen zu ſeyn, daß man ihnen, bis ſie an der Octave der vollendeten Taufhandlung (in der abendländiſchen Kirche ſ. oben) feierlich in die übrige Gemeinde aufgenommen wurden, Haupt und Geſicht in der Kirche verhüllte, was wohl, wie es Cyrill von Jeruſalem erklärt, urſprünglich die Bedeutung haben ſollte, ſie vor Zerſtreuung durch die Wahrnehmung fremdartiger Gegenſtände zu warnen; nachher legte man, an die Erklärung des Apoſtels Paulus in dem erſten Briefe an die Korinther ſich anſchließend, noch die Bedeutung hinein, daß, wie die Verhüllung Zeichen der Abhängigkeit und Unmündigkeit ſey, alſo die Enthüllung Zeichen der Freiheit und Mündigkeit, welche ihnen als Wiedergebornen zuerkannt werde, ſeyn ſollte [1]). Zu dem Exorcismus kam noch hinzu das Anhauchen (ἐμφυσᾶν, insufflare), wie jenes die Befreiung vom böſen Geiſte, ſo dieſes die Mittheilung des heiligen Geiſtes bezeichnend. Dann berührte der Biſchof das Ohr des zu Taufenden, indem er nach Mark. 7, 34. ſprach: Ephatha, öffne dich, daß dir Gott einen offnen Verſtand ſchenken möge, um geſchickt zu lernen und zu antworten [2]). In der nordafrikaniſchen Kirche gab der Biſchof denen, welche er als Competentes annahm, indem

1) Cyrill. Prolog. c. V. ἐσχίπασαί σου τὸ πρόσωπον, ἵνα σχολάσῃ λοιπὸν ἡ διάνοια. Augustin. S. 376. §. 2. hodie octavae dicuntur infantium, revelanda sunt capita eorum, quod est indicium libertatis.

2) Das sacramentum apertionis. Ambros. de iis, qui mysteriis initiantur c. I. S. das ihm zugeſchriebene Werk de sacramentis l. I. c. I.

er zum Zeichen der Weihe das Kreuz über ſie machte, etwas von dem Salze, über welches auf dem Altar der Segen geſprochen worden, wodurch das dem Competenten mitzutheilende göttliche Wort als das wahre Salz für die menſchliche Natur angedeutet werden ſollte [1]). Wenn die Taufe vor ſich ging, wurde der zu Taufende in den Vorhof der Taufkapelle (das Baptisterium) geführt; er ſtellte ſich zuerſt gegen Weſten als ein Symbol der Finſterniß, der er nun entſagen ſollte, und er ſprach, den Satan wie gegenwärtig anredend, die Entſagungsformel aus, von deren Urſprung und Bedeutung wir bei der vorigen Periode geſprochen haben: „Ich entſage dir, Satan, allen deinen Werken, allen deinen Aufzügen und allem deinen Dienſte [2]).“ Sodann wandte er ſich gegen Oſten als das Symbol des Lichts, zu welchem er nun aus der Finſterniß übertreten wollte, und er ſprach, wie Chriſtus anredend: „Dir, o Chriſtus, ſage ich mich zu [3]).“

Schon in der vorigen Periode bemerkten wir den Gebrauch der Salbung bei der Taufe [4]). In dieſer Periode, da man die Symbole zu vervielfältigen liebte, bildete ſich der Gebrauch einer zwiefachen Salbung; die Eine, als die vorbereitende, Bezeichnung der durch die Gemeinſchaft mit Chriſtus dem Gläubigen zu ertheilenden Weihe, wodurch er von der Sünde des alten Menſchen, deſſen Ausziehung

1) Augustin. de catechizandis rudib. c. 26. Confession. l. I. c. 11.

2) ἀποτάσσομαί σοι, σατανᾶ, καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου.

3) συντάσσομαί σοι, Χριστέ.

4) S. B. I. Abth. 2. S. 558

durch das Ablegen der Kleider ſo eben dargeſtellt worden, befreit werden ſollte [1]). Die zweite Salbung mit dem geweihten Oel (dem χρισμα), dieſelbe ſymboliſche Handlung, welche wir ſchon in der vorigen Periode fanden, bezeichnete die Vollendung der Taufe durch die vollſtändige göttliche Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer, die Mittheilung des heiligen Geiſtes als der Weihe zu dem geiſtigen chriſtlichen Prieſterthum [2]). Bei der erſten Salbung wurde nur das Haupt beſtrichen; bei dieſer Stirn, Ohren, Naſe und Bruſt, um anzuzeigen, wie dieſe Weihe durch das göttliche Leben die ganze menſchliche Natur durchſtrömen und verklären ſollte.

Wir bemerkten in der vorigen Periode, wie in der abendländiſchen Kirche aus der Firmelung oder der Handauflegung durch den Biſchof als Symbol der Mittheilung des heiligen Geiſtes (ſ. oben), welche Anfangs mit dem Taufakt Ein Ganzes ausmachte, nachher ein beſonders Sakrament geworden. Die Ideen, welche man mit der Ertheilung jenes Chrisma und welche man mit der biſchöflichen Handauflegung verband, waren allerdings ſo verwandt, daß man leicht veranlaßt werden konnte, Beides unter Einem Begriffe zuſammen zu faſſen und zu Einem Akt mit einander zu verbinden. Doch fand in dieſer Hinſicht noch ein Schwanken ſtatt [3]).

---

1) Cyrill. Mystagog. II. cap. 3. κοινωνοι ἐγενεσθε της καλλιελαιου ἱησου χριστου. Constit. apostol. VII, 22.

2) τουτου του ἁγιου χρισματος καταξιωθεντες καλεισθε χριστιανοι ſagt Cyrill von Jeruſalem Cateches. Mystagog. III. c. 4. conf. Concil. Laodic. c. 48.

3) Hieronymus rechnet zu dem, was dem Biſchof vorbehalten war, als Einen Akt zuſammen nur die manus impositio

Die Getauften zogen nun weiße Gewänder an als Zeichen der Wiedergeburt zu einem neuen göttlichen Leben, der kindlichen Unſchuld, wie ja das Ausziehen der alten Kleider Symbol der Ablegung des alten Menſchen geweſen war. Sodann pflanzte ſich in abendländiſchen Kirchen auch noch jener Gebrauch aus der vorigen Periode fort, nach welchem ihnen eine Miſchung von Milch und Honig als Symbol der kindlichen Unſchuld (Vorbild der ihnen mitzutheilenden Communion) gegeben wurde [1]).

---

und invocatio Spiritus sancti. Adversus Luciferianos §. 8. Auch Auguſtin ſieht in ſeinem Werke de baptismo contra Donatistas l. V. §. 33. nur die manus impositio als nothwendig für diejenigen an, welche ſchon in einer haereticiſchen Gemeinde die Taufe erhalten hätten (und ſo auch Siricius ep. ad Himerium §. 2.), ſo daß demnach die Confirmation nur in der biſchöflichen Handauflegung beſtehn würde. Aber der ſiebente Canon des Concils von Laodicea verordnet, daß die Fideles aus mehreren Sekten, deren Taufe man als gültig anerkannte, nicht früher zur Communion ſollten zugelaſſen werden, bis ſie das Chrisma empfangen hätten. Der römiſche Biſchof Innocentius entſchied endlich in ſeinen Dekretalen an den Biſchof Decentius v. J. 416. §. 6. ausdrücklich, daß die Salbung der Stirn zu dem allein dem Biſchof zugeeigneten Akt der consignatio (im Mittelalter confirmatio genannt), gehöre. »Hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent vel paracletum Spiritum tradant. Presbyteris chrismate baptizatos unguere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum.

1) Hieronym. adv. Lucif. §. 8. Cod. canon. eccles. Afr. canon. 37. „mel et lac et quod uno die sollennissimo, — wahrſcheinlich der Oſterſabbath oder der Oſterſonntag — (wahrſcheinlicher das Erſtere, weil ſie am Oſterſonntag ſchon mit zur Communion gingen) — in infantum mysterio solet offerri.“

Zu den schon in der vorigen Periode besonders üblichen Taufzeiten, unter welchen jedoch der Osterſabbath immer die vorherrſchendſte blieb, kam jetzt in der griechiſchen Kirche noch das Epiphanienfeſt, welches wegen der Beziehung auf die Taufe Chriſti als Taufzeit beſonders beliebt wurde, wie hingegen in der griechiſchen Kirche das Pfingſtfeſt nicht zu den üblichen Taufzeiten gehörte [1]). Der freie evangeliſche Geiſt des Chryſoſtomus erklärt ſich gegen diejenigen, welche die Taufe an eine beſtimmte Zeit binden wollten und welche meinten, außerhalb derſelben könne keine rechte Taufe ſtatt finden; er führt dagegen die Beiſpiele aus der Apoſtelgeſchichte an [2]). Der enge Geiſt der römiſchen Kirche hingegen veranlaßte auch hier zuerſt eine Beſchränkung der chriſtlichen Freiheit, da der römiſche Biſchof Siricius in ſeiner Decretale an den Biſchof Himerius von Tarraco in Spanien v. J. 385 es eine Verwegenheit der ſpaniſchen Prieſter nannte, daß ſie auch zu Weihnachten, am Epiphanienfeſt und an den Apoſtel- und Märtyrerfeſten zahlreiche Schaaren tauften; er verordnete dagegen, daß, die Taufe der Kinder gleich nach der Geburt und Fälle der Noth ausgenommen, nur am Oſter- und Pfingſtfeſt Taufen ſtatt finden ſollten [3]).

Nach dieſen zweien Beſtandtheilen der kirchlichen Verſammlungen, den Katechumenen [4]) und den gläubigen

1) Chrysost. H. I. in act. ap. §. 6. Er deutet hier den Grund an, weil Faſten mit zur Vorbereitung für die Taufe gehörte, und in der ganzen Pfingſtzeit kein Faſten ſtatt fand.

2) H. I. in act. ap. §. 8.

3) S. die Decretale §. 3.

4) In Beziehung auf dasjenige, was zwiſchen beiden Abſchnit-

Getauften zerfiel der ganze Gottesdienſt in die beiden Abſchnitte, in denjenigen, an welchem die Katechumenen Theil nehmen durften, welcher das Vorleſen der Schrift und die Predigt umfaßte, das vorherrſchend Didaktiſche, und in denjenigen, an dem nur die Getauften Theil nehmen durften, Alles was ſich auf die Darſtellung der Gemeinſchaft der Gläubigen bezog, die Communion, alle derſelben vorangehende

---

ten vor ſich ging, ſcheint doch die Einrichtung nicht überall gleich geweſen zu ſeyn, was insbeſondre die Zahl der einzelnen Kirchengebete für die verſchiedenen Abtheilungen unter den Chriſten betrifft. In dem neunzehnten Canon des Concils zu Laodicea wird nach der Predigt zuerſt erwähnt das Gebet für die Katechumenen, dann nach Entlaſſung derſelben das Gebet für die Poenitentes. In den apoſtoliſchen Conſtitutionen kommt auch noch ein beſonderes Gebet für die Competentes vor; aber der Verfaſſer dieſer Conſtitutionen ſucht das Liturgiſche auf alle Weiſe zu vervielfältigen, und es fragt ſich, ob ein ſolches Kirchengebet je in der Praxis beſtand; wir finden bei dem Chryſoſtomus keine Spur davon. Wohl kommt aber bei dieſem, H. III. de incomprehensib. §. 6. T. I. f. 469. ein beſonderes Kirchengebet für die Energumenen vor, welches in dem angeführten Canon des Laodiceniſchen Concils auch nicht genannt wird. Es läßt ſich aber wohl denken, daß dieſe Art von Kranken nur in größeren Städten und unter beſonderen klimatiſchen Verhältniſſen in ſo großer Anzahl vorhanden ſeyn konnte, um eine beſondere Klaſſe bei dem Gottesdienſte auszumachen, für die ein beſonderes Gebet gehalten wurde. Alle dieſe Kirchengebete kennen wir aber nur aus orientaliſchen Quellen. Es fragt ſich, ob in der abendländiſchen Kirche außer dem allgemeinen Kirchengebet für die verſchiedenen Stände unter den Chriſten auch noch dieſe beſonderen Kirchengebete beſtanden. Auguſtin läßt Sermo 49. §. 8. die Entlaſſung der Katechumenen und ſodann das Vaterunſer, welches nur für die getauften Gläubigen beſtimmt war, die εὐχὴ τῶν πιστῶν, gleich auf die Predigt folgen.

Kirchengebete, die missa catechumenorum und die missa fidelium (*λειτουργια των κατηχουμενων* und *των πιστων*) [1]). Welche Abtheilung natürlich mit der allgemeinern Einführung der Kindertaufe wegfallen mußte.

Wir gehn also nun von der Missa Catechumenorum zur Missa Fidelium über und reden daher zuerst von den Vorbereitungen zur Feier der Communion.

Die Trennung des Abendmahls von den Agapen war, wie wir bemerkten (s. B. I. Abth. 2. S. 582.), schon in der vorigen Periode längst entschieden. Die ursprüngliche Feier derselben war von der Anschauungsweise dieser Zeit so weit entfernt, daß die Homileten sich von derselben nicht einmal eine richtige Vorstellung machen konnten [2]). Die Agapen hatten ihre ursprüngliche Bedeutung verloren. Es waren jetzt Mahlzeiten, welche einzelne begüterte Mitglieder der Gemeinde den Aermeren gaben und in welchen sie

1) Das Wort missa ist in der Latinität dieser Zeit ein Substantiv und gleichbedeutend mit missio. Die Entlassung irgend einer Versammlung wurde missa genannt. Avitus von Vienne ep. I. In ecclesia palatioque missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observantia dimittitur. In diesem Sinne gebraucht Augustin das Wort S. 49. §. 8. Post sermonem fit missa catechumenorum. Da das Wort nun eigentlich die Entlassung der Katechumenen bezeichnete, wurde es sodann metonymisch auf die verschiedenen Abschnitte des Gottesdienstes, welche dieser Entlassung vorangingen oder auf dieselbe folgten, und endlich ganz besonders auf die darauf folgende Communionfeier, auch synekdochisch auf das Ganze eines vollständigen Gottesdienstes übertragen. So bildete sich der nachher gewöhnliche Sprachgebrauch mit dem Worte Missa, Messe.

2) Wie z. B. Chrysostomus in der sieben und zwanzigsten Homilie über den ersten Brief an die Korinther.

denſelben beſſere Speiſen, als ihnen ſonſt zu Theil werden konnten, vorſetzten [1]). Der finſtere ascetiſche Geiſt, deſſen Oppoſition gegen die Agapen wir ſchon in der vorigen Periode wahrnahmen, ſetzte dieſelbe auch in dieſer Periode fort. Das oben angeführte Concil zu Gangra, welches dieſer einſeitigen ascetiſchen Richtung Widerſtand leiſtete, nahm die Agapen in Schutz, indem es in ſeinem eilften Canon das Verdammungsurtheil über diejenigen ausſprach, welche, wenn aus chriſtlicher Geſinnung Agapen angeſtellt, und zur Ehre des Herrn die Brüder eingeladen würden, Solches verachteten und ſolchen Einladungen deshalb nicht folgen wollten. Andre Concilien verboten nicht die Agapen an und für ſich, ſondern nur das Halten derſelben in den Kirchen [2]).

Was die Abendmahlsliturgie dieſer Periode betrifft [3]), ſo liegt derſelben die ächtchriſtliche Auffaſſung von dem heiligen Abendmahl als Darſtellung göttlicher Lebensgemeinſchaft der Gläubigen mit ihrem Erlöſer und unter einander zum Grunde. Es war daher Alles darauf angelegt, dieſe Gedanken in dem Bewußtſeyn der Chriſten hervorzurufen, daß ſie jetzt zur Gemeinſchaft mit dem zum Himmel erhöh-

1) Augustin. c. Faustum l. 20. c. 20. Agapes nostrae pauperes pascunt, sive frugibus sive carnibus. Plerumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur.

2) Concil. Laodicen. c. 28. Concil. Hippon. 393. oder Cod. canon. eccles. Afr. 42. ſpäter Concil. Trullan. II. c. 74.

3) Wie wir dieſelbe aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen, aus dem V. unter den λογοις μυσταγωγικοις des Cyrillus und aus den zerſtreuten Bruchſtücken in den Homilien des Chryſoſtomus, auch aus einzelnen Andeutungen in den Predigten Auguſtinus und Anderer kennen lernen.

ten Christus berufen würden und dem Geiste nach zu Ihm in den Himmel sich erheben sollten; daß, obgleich Alles freie Mittheilung der göttlichen Gnade sey, sie doch durch die Richtung des Gemüths zu dem Erlöser hin und durch den Glauben an Ihn dafür empfänglich seyn müßten, daß sie ohne die gegenseitige Liebe unter einander auch mit dem Erlöser in keiner Gemeinschaft stehn könnten. Der Diakonus forderte Alle auf, einander den Bruderkuß zu ertheilen als Aufforderung zur brüderlichen Gemeinschaft der Herzen, ohne die keine rechte Abendmahlsfeier statt finden könne [1]). Dann forderte der Diakonus die Versammelten auf, einander selbst und einander gegenseitig zu prüfen, ob auch Unwürdige unter ihnen seyen [2]), namentlich nicht bloß in dieser Hinsicht, ob kein Katechumene, kein Ungläubiger, kein Häretiker unter ihnen sey; sondern auch, ob Keiner gegen den Andern etwas auf dem Herzen habe, ob kein Heuchler unter ihnen sey [3]). „Laßt uns alle aufrecht zum Herrn den Blick gerichtet dastehn mit Furcht und Zittern (im Bewußtseyn unsrer Unwürdigkeit und Schwäche und der Erhabenheit dessen, der sich mit uns verbinden will) [4]).“

---

1) ἀσπασεσθε ἀλληλους ἐν φιληματι ἁγιῳ oder bei Cyrill ἀλληλους ἀπολαβετε και ἀλληλους ἀσπαζωμεθα. Welche letztere Formel wohl anzeigen sollte, daß die Geistlichen dies nicht bloß der Gemeinde, sondern auch einander selbst zurufen müßten.

2) ἐπιγινωσκετε ἀλληλους nach Chrysostomus.

3) μη τις κατα τινος, μη τις ἐν ὑποκρισει.

4) ὀρθοι προς κυριον μετα φοβου και τρομου ἑστωτες ὠμεν προσφερειν. In dem προσφερειν liegt zwar der Opferbegriff; doch kann sich dies in diesem Zusammenhange noch beziehen auf den in geistiger symbolischer Bedeutung aufgefaßten

Sodann sprach der Diakonus auch, um noch bestimmter hervorzuheben, daß nur dem auf das Himmlische gerichteten Sinne die Gemeinschaft mit dem Erlöser zu Theil werden könne: „droben das Herz [1]," und die Gemeinde antwortete darauf: „Ja zum Herrn haben wir das Herz erhoben [2]." Der ursprünglichen Bedeutung und Feier gemäß erfolgte sodann die Aufforderung des Bischofs an die Gemeinde zur Gemeinschaft des Dankes für alle Segnungen der Schöpfung und Erlösung [3], und die Gemeinde beantwortete die Aufforderung des Bischofs mit den Worten: „Ja es ist Recht und Schuldigkeit, daß wir dem Herrn danken [4]." Bevor das Abendmahl ausgetheilt wurde, sprach der Bischof, um anzuzeigen, daß man das Heilige nur mit heiligem Sinn empfangen könne: „Das Heilige den Heiligen [5]." Die Gemeinde aber sprach das Bewußtseyn aus, daß kein Mensch aus sich selbst heilig sey, daß nur Ein Heiliger sey, durch den Glauben an welchen allein alle Sün-

---

Opferbegriff s. B. I. Abth. 2. S. 587., und auffallend ist es zu bemerken, daß hier die Opferhandlung nach der ursprünglichen Anschauungsweise, welche die Geistlichen nur als Repräsentanten der Gemeinde in der Ausübung des allgemein christlichen Priesterthums darstellte, als gemeinsame Handlung des Priesters und der Gemeinde, nicht als eine besondere Handlung des Priesters allein, dargestellt wird.

1) ἄνω τας καρδιας oder ἄνω τον νουν, oder Beides zusammen ἄνω τας καρδιας και τον νουν, sursum corda.

2) ἰχομεν προς τον κυριον.

3) S. B. I. Abth. 2. S. 585.

4) ἀξιον και δικαιον.

5) τα ἁγια τοις ἁγιοις.

der geheiligt werden könnten, indem ſie ausrief: „Ein Heiliger, Ein Herr, Jeſus Chriſtus, der zur Ehre des Vaters ewig geprieſen ſey [1]).“ Während der Abendmahlsfeier wurde als Einladung zum Genuſſe Pſalm 34, beſonders V. 9. geſungen.

Was die Conſecration des Abendmahls betrifft, ſo hielt man für das Wichtigſte, daß die Worte der Einſetzung nach dem Evangelium und nach dem Apoſtel Paulus unverändert vorgetragen wurden; denn man war überzeugt, daß, indem der Prieſter das Wort Chriſti ausſprach: „das iſt mein Leib, mein Blut,“ vermöge der magiſchen Kraft dieſer Worte Brodt und Wein mit dem Fleiſch und Blute Chriſti auf wunderbare Weiſe verbunden würden [2]). Von den beſondern Vorſtellungen darüber ſ. Abſchnitt IV. Dieſe Einſetzungsworte waren aber in ein Gebet eingeflochten [3]), durch welches Gott angerufen wurde, dies Opfer wohlgefällig anzunehmen [4]). Wenn der Biſchof oder Presbyter die

1) εἷς ἅγιος, εἷς κυριος, εἷς ἰησους χριστος, εἰς δοξαν θεου πατρος εὐλογητος εἰς τους αἰωνας· ἀμην.

2) S. Chrysostom. Hom. I. de proditione Judae §. 6. T. II. f. 384. τουτο το ῥημα μεταῤῥυθμιζει τα προκειμενα· ἡ φωνη αὐτη ἁπαξ λεχθεισα καθ' ἑκαστην τραπεζαν ἐν ταις ἐκκλησιαις ἐξ ἐκεινου μεχρι σημερον και μεχρι της αὐτου παρουσιας την θυσιαν ἀπεργαζεται. De sacramentis lib. IV. c. IV. Ubi venitur, ut conficiatur sacramentum, jam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi; ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.

3) Basilius de Sp. S. c. 27. ſagt, daß man hier nach der Ueberlieferung außer den aus den Evangelien und aus dem Paulus entlehnten Worten noch manche andre gebrauchte „προλεγομεν και ἐπιλεγομεν ἑτερα.“

4) Eine ſolche Gebetsformel iſt uns in dem Werke de sacra-

die Consecration zu vollziehen im Begriff war, wurde der Vorhang, welcher den Altar bedeckte, aufgezogen [1]), und der Consecrirende zeigte nun der Gemeinde die bisher ihren Augen verhüllten äußerlichen Elemente des Abendmahls, sie emporhebend, als den Leib und das Blut Christi [2]). Daß die Gemeinde dann niederkniete, oder daß sie sich zur Erde niederwarf, läßt sich zwar aus keiner Stelle eines Kirchenschriftstellers dieser Zeit beweisen. Wir wissen, daß dieser Gebrauch in der abendländischen Kirche erst weit später eingeführt wurde; aber wenigstens paßte derselbe wohl zu der vorherrschenden Anschauungs- und Ausdrucksweise der griechischen Kirche [3]), und dieses äußerliche Zeichen der Ehrfurcht wurde ja auch bei den Orientalen (s. oben von den Bildern) häufiger und in nicht so strenger Bedeutung angewandt, als bei den Occidentalen.

Die Verwechselung des Innern und Aeußerlichen bei dem Abendmahl erzeugte manche Aeußerung einer abergläu-

---

mentis erhalten l. c. und merkwürdig, wie sich auch hier die ursprüngliche Anschauungsweise noch zu erkennen giebt, indem nicht Christus, sondern Brodt und Wein, die Symbole seines Leibes als Gegenstand der Opferhandlung dargestellt werden: Hanc oblationem — heißt es — quod est figura corporis et sanguinis domini nostri, offerimus tibi hunc panem sanctum.

1) Chrysostom. Hom. III. in ep. ad Ephes. §. 5. ἀνελκομενα τα ἀμφιθυρα.

2) Basil. de Sp. S. c. 27. ἀναδειξις του ἀρτου και του ποτηριου. Dionys. Areopagit. hierarch. 3. Von dem Consecrirenden ὑπ' ὀψιν ἀγει ἀνακαλυψας.

3) S. Theodoret. Dial. II. inconfus. von den äußerlichen Elementen im Abendmahl προςκυνειται ὡς ἐκεινα ὀντα ἁπερ πιστευεται.

bigen Ehrfurcht vor dem Aeußerlichen [1]), und dieſe
gläubige Ehrfurcht konnte doch den würdigen Gebrauch
Gnadenmittels durchaus nicht befördern. Im Ge
theil, je mehr man auf die von außen her durch mag
Einwürkung heiligende Kraft des Abendmahls hinbl
deſto weniger dachte man an das, was von Seiten
inneren Menſchen zur rechten Aneignung der religiös
chen Bedeutung des Gnadenmittels erfordert wurde, wie
dies aus den Strafreden, welche die Lehrer der griechi
Kirche in ihren Homilien für nothwendig hielten, ſcho
erkennen giebt.

Wir bemerkten ſchon in der vorigen Periode den
ſprung des verſchiedenen Gebrauchs hinſichtlich der ſelt
oder täglichen Theilnahme an der Communion. Dieſe
ſchiedenheit pflanzte ſich auch in die gegenwärtige Pe
fort. In der römiſchen, der ſpaniſchen und ale
driniſchen Kirche [2]) war die tägliche Communion
nigſtens im vierten Jahrhundert noch Gebrauch; in an
Kirchen pflegte man ſeltner und zwar ein Jeder nach
nem beſondern innern Bedürfniſſe zu communiciren.
ging bei dieſer Verſchiedenheit auch von verſchiedenen
ſichtspunkten über den Gebrauch dieſes Gnadenmittels
Die Einen, welche für den ſeltneren Genuß des Al

1) Wie Cyrill von Jeruſalem, Mystagog. V, 17. empf
daß man, ſo lange man noch etwas von der Feuchtigkei
Munde habe, die Hand damit beſtreiche und mit de
feuchteten Hand Stirn, Augen und die übrigen Sinn
gane berühre, um ſie zu heiligen.

2) Von den beiden erſtern Hieronymus ep. 71. ad Luci
§. 6.; von der letztern Basilius von Cäſarea ep. 93.

mahls ſprachen, ſagten, man müſſe gewiſſe Zeiten auswählen, in denen man ſich durch ſtrenges, enthaltſames Leben, durch Sammeln und Prüfung ſeiner ſelbſt zum würdigen Genuſſe vorbereite, auf daß man es nicht zum Gericht genieße. Die Andern ſagten, nur wenn man um auffallender Vergehungen willen durch das Urtheil des Biſchofs von der Communion ausgeſchloſſen und zur Kirchenbuße verurtheilt ſey, müſſe man ſich der erſtern enthalten; ſonſt müſſe man den Leib des Herrn als ein tägliches Heilmittel betrachten [1]). Auguſtin und Hieronymus zählten auch dieſe Verſchiedenheit zu denjenigen, bei welchen Jeder unbeſchadet der chriſtlichen Gemeinſchaft nach dem Gebrauche ſeiner Kirche und nach ſeinem ſubjektiven Geſichtspunkt verfahren müſſe. „Ein Jeder von ihnen — ſagt Auguſtin — ehrt den Leib des Herrn auf ſeine Weiſe, wie zwiſchen dem Zacchäus und jenem Hauptmann kein Streit war, wenn der Eine den Herrn freudig in ſein Haus aufnahm, Luk. 19, 6., der Andre ſprach: „Herr, ich bin nicht werth, daß Du unter mein Dach gehſt" (Matth. 8, 8.), Beide auf verſchiedene und, ſo zu ſagen, entgegengeſetzte Weiſe den Heiland ehrend, Beide fühlten ſich elend in ihren Sünden, Beide haben Gnade erlangt." Chryſoſtomus neigt ſich zu dem Geſichtspunkt hin, daß, wie die Feier der Gemeinſchaft der Gläubigen mit dem Herrn und unter einander in dem Abendmahl zu dem Weſen jeder kirchlichen Verſammlung gehörte, alſo auch, wenn die Communion in der Kirche gefeiert werde, Alle daran Theil nehmen ſollten; aber freilich komme Alles darauf an, daß es in der rechten Geſinnung

1) S. Augustin. ep. 54. ad Januar. §. 4.

geſchehe, ſonſt gereiche es dem, welcher an der heiligen Sache unwürdig Theil nehme, nur zur Verſchuldung. „Viele — ſagt er in einer zu Antiochia gehaltenen Predigt [1] — nehmen einmal im Jahre am Abendmahle Theil, Andere zweimal; die Einſiedler in den Wüſten können oft nur alle zwei Jahre daran Theil nehmen. Keinen von allen dieſen ſollen wir an und für ſich loben, ſondern nur denjenigen ſollen wir unbedingt beiſtimmen, welche mit reinem Herzen und Gewiſſen und mit fleckenloſem Leben zur Communion kommen. Solche mögen immerfort zum Abendmahl gehn; diejenigen aber, welche nicht ſo geſinnt ſind, eſſen es ſich zum Gericht, wenn ſie es auch nur einmal genießen.“ Er mußte darüber klagen, daß Viele, welche an den gewöhnlichen Tagen ſich unwürdig fühlten, an der Communion Theil zu nehmen, doch kein Bedenken trugen einmal im Jahre nach dem Faſten am Oſterfeſte oder am Epiphanienfeſte zu communiciren, als ob ſie nicht gleiche Verſchuldung ſich zuzögen, möchten ſie zu dieſer oder jener Zeit in unheiliger Geſinnung das heilige Abendmahl empfangen [2]). Er klagt darüber [3]), daß unter denen, welche an den übrigen kirchlichen Verſammlungstagen der ganzen missa fidelium beiwohnten, doch die Wenigſten an der Communion, auf welche ſich die ganze Liturgie bezog, nähmen, ſo daß hier Alles nur eine bloße Förmlichkeit werde. „Entweder ſie gehören mit zu den Unwür-

1) H. 17. in ep. ad Hebr. §. 4.

2) H. V. in ep. I. ad Timoth. §. 3. In ep. ad Ephes. H. §. 4.

3) Die zuletzt angeführte Stelle §. 5.

welche aufgefordert worden (ſ. oben), aus der Verſammlung zu ſcheiden, oder bleiben ſie als zu den Würdigen gehörend zurück, ſo müſſen ſie auch an der Communion Theil nehmen. Welcher Widerſpruch, daß ſie, in alle jene Bekenntniſſe und Geſänge einſtimmend, doch an dem Leibe des Herrn nicht mit Theil nehmen!"

Wo nun aber der Gebrauch der täglichen Communion noch herrſchte, aber doch nur ein- oder zweimal am Sonn- und Freitage, oder doch nur viermal am Sonntage, Sonnabend, Mittwoch und Freitage Gottesdienſt gehalten und das Abendmahl conſecrirt wurde, blieb für diejenigen, welche den Leib des Herrn zu ihrer täglichen Nahrung haben wollten, nichts Anders übrig, als daß ſie — da man ſich wohl abergläubig ſcheute, den leicht zu vergießenden Wein mitzunehmen, — etwas von dem geweihten Brodte mit nach Hauſe nahmen und bei ſich aufbewahrten, ſo daß ſie nun täglich, ehe ſie an irdiſche Geſchäfte gingen, communiciren und durch die Gemeinſchaft mit dem Herrn ſich heiligen und ſtärken konnten [1]). Auch auf Seereiſen nahm man von dem geweihten Brodte etwas mit, um unterwegs communiciren zu können [2]).

---

1) Dies ſagt Hieronymus in ep. 48. ad Pammachium §. 16. von Rom: „Romae hanc esse consuetudinem, ut fideles semper Christi corpus accipiant" und nachher in Beziehung auf diejenigen, welche, wenn ſie ſich auch ſcheuten, in die Kirche zu kommen, doch ſich nicht ſcheuten, zu Hauſe den Leib des Herrn zu genießen, »an alius in publico, alius in domo Christus est?« So auch von Alexandria Baſilius von Cäſarea ep. 93., daß daſelbſt Jeder, wann er wolle, in ſeinem Hauſe communicire.

2) S. Ambros. oratio funebris de obitu fratris Satyri. Die

Dieſer dem urſprünglichen Zweck des heiligen Abendmahls widerſprechende Mißbrauch, wodurch daſſelbe zu einer Art von Amulett gemacht wurde [1]), brachte auch die erſte Abweichung von der urſprünglichen Einſetzungsform hervor, da man ſich bloß das geweihte Brodt ohne den Kelch zu genießen begnügte. Uebrigens hielt man ſtets den vollſtändigen Genuß des Abendmahls unter beiden Geſtalten für nothwendig. Das Gegentheil wurde als etwas Manichäiſches verdammt, da die Manichäer nach ihren aſcetiſchen Grundſätzen den Wein bei dem Abendmahl zu genießen ſich ſcheuten [2]).

Die vorige Periode zeigt uns, wie mit der Umbildung der Idee vom chriſtlichen Prieſterthum auch die urſprüngliche

---

Vorſtellung von der magiſchen Kraft dieſes Brodtes zeigt ſich an dem Beiſpiel, welches Ambroſius hier von ſeinem Bruder erzählt. Da das Schiff, auf welchem ſich dieſer, der die Taufe noch nicht empfangen hatte, befand, ſtrandete und zertrümmert wurde, ließ er ſich von den Getauften unter ſeinen Reiſegefährten etwas von dem geweihten Brodte, das ſie mit ſich führten, geben; er band dies um ſeinen Hals, und darauf vertrauend ſtürzte er ſich in das Meer. Er wurde zuerſt an das Land gerettet und ſchrieb dies nun auch der Kraft dieſes Amulettes zu.

1) Wir finden übrigens in dem III. Canon des Concils zu Caesaraugusta (Saragoſſa) v. J. 380 und in dem vierzehnten Canon des erſten Concils zu Toledo v. J. 400 eine ſcharfe Verordnung gegen diejenigen, welche das Abendmahl nicht in der Kirche genießen; aber dieſe Verordnung mag wohl nicht gegen den Mißbrauch des Aufbewahrens der conſecrirten Elemente an und für ſich, ſondern vielmehr gegen den erheuchelten Katholicismus der Priscillianer gerichtet geweſen ſeyn.

2) S. Leo d. G. Sermo 41.

Idee von einer Opferhandlung bei dem Abendmahl eine andre Richtung und Gestalt erhielt. In der gegenwärtigen Periode bemerken wir noch in manchen Spuren das Nebeneinanderseyn der verschiedenartigen Elemente, aus denen sich die Opferidee bei dem Abendmahle nach und nach bildete. Von der einen Seite die ältere Anschauungsweise und der ältere Sprachgebrauch, wonach der Name Opfer auf die äußeren Elemente bezogen wurde, in sofern diese alle in der Gesinnung der dankbaren kindlichen Liebe Gott zu weihenden Naturgaben darstellten; von der andern Seite die spätere Auffassungsweise, welche das Opfer auf den Leib Christi selbst bezog; ferner wird es zwar von der einen Seite hervorgehoben, daß, wenn das Abendmahl in der letzten Beziehung Opfer genannt werde, darunter nur die Feier des Andenkens des Einen Opfers Christi zu verstehn sey; aber doch mischte sich unmerklich die Vorstellung von den Würkungen eines priesterlichen Opfers dabei ein.

Hier schlossen sich manche aus der vorigen Periode überlieferte Gebräuche an, welche, wenn gleich sie ursprünglich aus einem rein christlichen Gefühle herrührten, doch durch die Verbindung mit der falschen Opferidee eine unevangelische Bedeutung erhielten. Mit dem Dankgebet bei der Abendmahlsfeier waren auch Fürbitten für alle Stände der Christenheit, wie für die Bekehrung der Ungläubigen verbunden, auch Fürbitten für die Seelenruhe der Verstorbenen. Es lag bei dieser Verbindung die rein christliche Idee zum Grunde, daß alle Gebete der Christen, Dankgebet und Fürbitte, ihre christliche Bedeutung erhielten durch die Beziehung auf den Erlöser und die Erlösung, daß der Geist der Liebe, der die Gemeinde der Gläubigen beseele, darnach

verlange, die segensreichen Würkungen der Erlösung allen einzelnen Gliedern des Leibes Christi, und auch denen, welche noch nicht demselben angehören, welche erst durch die göttliche Gnade demselben einverleibt werden sollen, zuzueignen, daß dieser Liebe nichts, was die einzelnen Glieder des Leibes Christi betreffe, fremd seyn könne, daß die Gemeinschaft zwischen den im Glauben an den Herrn Verstorbenen und den lebenden Mitgliedern derselben Gemeinde des Herrn noch fortdauere, durch den Tod nicht unterbrochen werden könne, daß die Feier des Andenkens an das Leiden Christi zur Erlösung der Menschheit besonders geeignet sey, alle diese Gefühle hervorzurufen. Diese Ideenverbindung, wenn auch in nicht so klarem Bewußtseyn gedacht, war es auch, welche den rhetorisch-poetischen Darstellungen der griechischen Homileten von der Verbindung dieser Kirchengebete mit der Abendmahlsfeier zum Grunde liegt [1]). Es wurde gebetet für die in Christo Entschlafenen und diejenigen, welche deren Andenken feierten [2]). Es wurden hier diejenigen, welche der Kirche Geschenke gemacht hatten, mit Nennung ihres Namens besonders erwähnt, was freilich für reiche Leute schon Nahrung der Eitelkeit oder eines falschen Vertrauens wurde, indem sie durch solche Geschenke sich von den Strafen ihrer Sünden loskaufen zu können meinten und darin, daß ihre Namen öffentlich vorgelesen wurden,

---

1) Z. B. Chrysostomus H. 21. in act. apostol. §. 4. καταγγελλεται τοτε το μυστηριον το φρικτον, ὁτι ὑπερ της οἰκουμενης ἐδωκεν ἑαυτον ὁ θεος, μετα του θαυματος ἐκεινου εὐκαιρως ὑπομιμνησκει αὐτον των ἡμαρτηκοτων.

2) ὁ διακονος βοᾳ: ὑπερ των ἐν χριστῳ κεκοιμημενων και των τας μνειας ὑπερ αὐτων ἐπιτελουμενων.

ne beſondere Ehre ſetzten [1]); Eltern, Kinder, Männer
d Frauen feierten das Andenken der verſtorbenen Ihrigen
durch, daß ſie nach dem Tode und am Jahrestage des To-
s derſelben ein Geſchenk zum Altar brachten und derſelben
dem Kirchengebete dafür beſonders gedenken ließen [2]).

Da nun aber die Idee einer Erinnerungsfeier des
pfers Chriſti für die Menſchheit unmerklich in die Idee
ner wirkſamen Opferhandlung des die Verbindung zwi-

---

1) S. Hieronymus lib. II. in Jeremiam opp. ed. Martianay T. III. f. 584. »nunc publice recitantur offerentium nomina et redemtio peccatorum mutatur in laudem,« wie in dem 29. Canon des Concils zu Elvira „nomen alicujus ab altare cum oblatione recitare.« Der römiſche Biſchof Innocentius verordnete, daß zuerſt alle dargebrachten Geſchenke, als durch die Liebe der Chriſten dem Dienſte Gottes geweiht, Gott ſollten empfohlen, dann in dem Kirchengebet bei der Abendmahlsfeier alle Einzelnen namentlich erwähnt werden. »Prius oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur« ep. 25. ad Decentium §. 5. Auch die Kirchenpatrone wurden hier beſonders erwähnt, wie Chryſoſtomus dem Gutsherrn, der eine Kirche auf ſeinen Beſitzungen erbauen läßt, beſonders den Vortheil darſtellt, τὸ ἐν ταις ἁγιαις ἀναφοραις ἀει το ὀνομα σου ἀγιαζεσθαι. H. 28. in act. ap. §. 5.

2) Chrysost. h. 29. in act. ap. §. 3. „ἐθος ὁ δεινα ἐχει ποιειν την ἀναμνησιν της μητρος ἡ της γυναικος ἡ του παιδιου.“ Epiphanius führt unter den alten Kirchengebräuchen an expos. fid. cathol. „ἐπι των τελευτησαντων ἐξ ὀνοματος τας μνημας ποιουνται, προσευχας τελουντες και λατρειας και οἰκονομιας.“ Chryſoſtomus unterſcheidet ausdrücklich die Darbringung des Abendmahls in Beziehung auf die Verſtorbenen von dem damit verbundenen Gebet und Almoſen „οὐκ εἰκη προσφορας ὑπερ των ἀπελθοντων γινονται, οὐκ εἰκη ἱκεσιας, οὐκ εἰκη ἐλεημοσυναι.“ In act. ap. H. 21. §. 4.

ſchen Gott und den Menſchen vermittelnden Prieſters über-ging, wurde eben aus dem Zuſammenhang dieſer Fürbitten und Darbringungen mit dieſer Opferhandlung die beſondre Würkſamkeit jener abgeleitet [1]). Die mehr rhetoriſch poetiſchen als dogmatiſch beſtimmten Ausdrücke, welche von den griechiſchen Homileten gebraucht wurden, um die Würkung dieſer Gebete recht anſchaulich darzuſtellen [2]), trugen gleichfalls dazu bei, die Richtung zum Magiſchen in dem Volksglauben hier zu befördern, wie wir auch ſonſt oft eine ſolche Rückwürkung zwiſchen dem Dogmatiſchen und dem Liturgiſchen wahrnehmen können.

Aber auch der entgegengeſetzte rein evangeliſche Geſichtspunkt von dem Verhältniſſe des Abendmahls zum Opfer Chriſti tritt bei dem Chryſoſtomus nachdrücklich hervor, wenn er ſagt: „Opfern wir nicht täglich? Zwar opfern wir; aber ſo, daß wir nur das Andenken des Todes Chriſti feiern [3]). Wir bringen immer daſſelbe

1) Wie auf dieſen Zuſammenhang die Worte des Innocenz in der oben angeführten Stelle ſeiner Decretale ſich beziehen: »ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.«

2) S. Chryſoſtomus H. 21. in act. ap. §. 4. „Wie bei einer kaiſerlichen Siegesfeier die Gefangenen ihre Freiheit erhalten, wer aber dieſen Zeitpunkt hat vorübergehn laſſen, keine Gnade mehr erhält, ſo iſt es auch hier.“ Und Cyrill von Jeruſalem Cateches. Mystagog. V. §. 7. „So wie wenn der Kaiſer Einen zum Exil verurtheilt hat, und deſſen Verwandte bringen ihm für einen Solchen einen Kranz dar, er ihn zu begnadigen bewogen wird, ſo bringen wir Gott für die Entſchlafenen, wenn ſie auch Sünder waren, den für unſre Sünden geopferten Chriſtus dar.“

3) H. 17. in ep. ad Hebr. §. 3. ἀλλ' ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ.

Opfer dar, oder vielmehr wir feiern das Andenken jenes Einen Opfers [1]." Dieſe rein chriſtliche Anſchauungsweiſe zeigt ſich auch bei dem Auguſtinus, wenn er ſagt, daß die Chriſten durch die Darbringung und den Genuß des Leibes und Blutes Chriſti das Andenken des einmal dargebrachten Opfers feiern [2], wenn er das Abendmahl in der Beziehung ein Opfer nennt, weil es das Sakrament der Erinnerungsfeier des Opfers Chriſti ſey [3]. Wir finden bei ihm eine von ächt chriſtlichem Geiſte ausgehende Auffaſſung der Opferidee. Das wahre Opfer beſteht nach ihm darin, daß die Seele, von dem Feuer der göttlichen Liebe entbrannt, ſich ganz Gott weihe; alle Handlungen, welche aus einer ſolchen Geſinnung hervorgehn, ſind in dieſem Sinne Opfer. Der ganze erlöſete Gottesſtaat, die Gemeinde der Heiligen iſt das allgemeine Opfer, welches Gott dargebracht wird durch den hohen Prieſter, der ſich ſelbſt für uns aufgeopfert hat, auf daß wir Seinem Vorbilde nachfolgend der Leib eines ſo großen Hauptes werden ſollten. Dies ſtellt die Feier des Opfers Chriſti im Abendmahl dar; in dem Opfer Chriſti bringt die Gemeinde zugleich ſich ſelbſt Gott als Opfer dar. Das heißt: die lebendige Feier des Andenkens an das Opfer Chriſti in chriſtlicher Gemeinſchaft ſchließt nothwendig in ſich, daß die durch den Glauben an den Erlöſer zu Einer heiligen Gottesgemeinde Verbundenen ſich ſelbſt, im Geiſte dem Erlöſer

1) μαλλον δε ἀναμνησιν ἐργαζομεθα θυσιας.

2) peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant c. Faust. l. 20. c. 18.

3) l. c. c. 21. Sacrificium Christi per sacramentum memoriae celebratur.

nachfolgend, wie ſie erlöſet ſind, um ihm ganz anzugehören und zu dienen, Gott ganz hingeben [1]). Hätte dies aber Auguſtinus ſo ganz klar gedacht und ausgeſprochen und in das sacramentum memoriae nichts weiter hineingelegt, ſo würde der Raum für die Vorſtellungen von einer objektiven zum Heil Anderer fortwürkenden Opferhandlung nicht dabei noch geblieben ſeyn, wie Auguſtin ſelbſt doch die in der kirchlichen Praxis ſchon vorhandene Idee von dem Opfer für die Seelenruhe der Verſtorbenen damit verband [2]). So wurden alſo doch die Keime der falſchen Opferidee fortgepflanzt, und ſie gingen durch Gregor den Großen, mit dem wir die nächſte Periode beginnen werden, vollſtändig ausgebildet in die folgenden Jahrhunderte über.

Zu demjenigen, was an und für ſich aus einem rein chriſtlichen Grunde hervorgegangen war, aber durch die Entfremdung von dem urſprünglichen chriſtlichen Geiſte eine andre Richtung erhalten hatte, gehörte auch die Feier des Andenkens der von göttlichem Geiſte erleuchteten großen Lehrer der allgemeinen Kirche oder einzelner ausgezeichneter Glaubenszeugen. An und für ſich offenbarte ſich ein rein chriſtliches Gefühl und Intereſſe darin, daß man die Würkung des heiligen Geiſtes nicht bloß in dem großen Ganzen der Kirche aufſuchte und anerkannte; ſondern daß man auch beſonders aufmerkſam war auf das Beſondere

1) De civitate Dei l. X. c. 6. „quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur.“

2) Ep. 22. ad Aurelium. §. 6. „oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adjuvare credendum est.“

dieſer Würkſamkeit in den geheiligten und verklärten menſchlichen Eigenthümlichkeiten, welche jenem Geiſte beſonders zum Organ gedient hatten, daß man die Macht und Gnade des erlöſenden und heiligenden Gottes in dieſen beſonders verehrte, den Blick der Zeitgenoſſen und der folgenden Geſchlechter, welche an chriſtlicher Erinnerung ſich fortentwikkeln ſollten, darauf hinlenkte. Die Gedächtnißtage der heiligen Männer gingen aus der vorigen Periode in dieſe über; manche derſelben erhielten in einzelnen Theilen der Kirchen, denen dieſe Männer durch ihre Geburt oder ihre Würkſamkeit beſonders angehörten, manche in der ganzen Kirche eine glänzendere Feier, wie das Letzte namentlich hinſichtlich des Feſtes zum Andenken an den Märtyrertod des Petrus und Paulus, welches in Rom zu den Hauptfeſten gehörte, und des Stephanusfeſtes der Fall war [1]).

Es zeigte ſich die chriſtliche Anſchauungsweiſe auch

1) Wenn dieſes letztere von der abendländiſchen Kirche auf den Tag nach dem Weihnachtsfeſte verlegt wurde, ſo ging dies nicht von einer übertriebenen Verehrung des Stephanus aus, welche dieſen etwa mit Chriſto zu vergleichen wagte; ſondern vielmehr lag hierbei die richtige Anſchauung von dem Verhältniſſe des Stephanus zu ſeinem Erlöſer und Herrn, von dem er durch ſein Bekenntniß und ſein Leiden zeugte, zum Grunde. Man wollte ſo den Stephanus als den erſten Zeugen von dem am Tage zuvor gebornen Chriſtus darſtellen; man wollte dadurch anſchaulich machen, daß ohne die Geburt des Erlöſers Stephanus zu dieſem Märtyrerthum nicht hätte die Kraft erlangen können, ſein Märtyrerthum ein lebendiges Denkmal von dem, was die menſchliche Natur durch Chriſti Geburt erlangt hatte. Die abendländiſchen Homileten wußten dieſe Ideenverbindung auch gut zu entwickeln und zu benutzen, wie insbeſondere Auguſtinus.

darin, daß man die Berührung mit dem Leichnam nicht mehr als etwas Verunreinigendes ſcheute; ſondern in dem Körper das für die Verklärung zu einem höhern Daſeyn beſtimmte Organ einer geheiligten Seele erblickte. So geſchah es, daß man mit dem Andenken der Ehrfurcht und Liebe die Reſte eines ſolchen Körpers bewahrte, daß man ſie gern in neuerbauten Kirchen niederlegte, um dieſe wie durch ein äußerliches geſchichtliches Band mit dem, was Chriſtliches in ältern Zeiten der Kirche gewürkt worden, in Verbindung zu ſetzen. Aber ſchon in der vorigen Periode bemerkten wir, wie die Menge anfing zu einer Vergötterung der menſchlichen Organe ſich hinzuneigen. Die Kirchenlehrer, welche von Einer Seite der Menge Widerſtand leiſteten [1]), wurden doch andrerſeits von dem Geiſte derſelben mit fortgeriſſen, und ſie beförderten doch dem Keime nach die Richtung, deren Uebertreibungen und offenbar in's Heidniſche fallende Auswüchſe ſie bekämpften. Die auf den Gräbern der Märtyrer jetzt erbauten Kirchen mehrten die Verehrung derſelben. Die durch den Ort ſelbſt hier angeregten Gefühle und Erinnerungen konnten in manchen Fällen außerordentliche Würkungen in den Gemüthern hervorbringen; es läßt ſich erklären, daß das Gewiſſen mancher

1) Bei dem Tode eines verehrten Mönchs konnte zwiſchen Stadt- und Landbewohnern ein Kampf um den Beſitz ſeines Körpers entſtehn. S. Theodoret. hist. religios. c. 21. T. III. p. 1239. Aber fromme Mönche, wie wir ſchon oben von dem Antonius ein ſolches Beiſpiel anführten, trugen im Voraus dafür Sorge, daß ihr Grab nicht entdeckt, und ihr Körper nicht Gegenſtand der Vergötterung werden ſollte. S. hist. religios. p. 1148. und 1221. in dem angeführten Bande.

lerbrecher hier aufgeſchreckt, ſie zum Geſtändniſſe bringen unte [1]), daß Krankheiten von manchen Arten, auf welche e Richtung der Einbildungskraft oder des Nervenſyſtems ſonderen Einfluß hatte, hier geheilt wurden, beſonders emüthskrankheiten, wie manche Märtyrerkirchen durch Hei- ng der Dämoniſchen berühmt waren. Daſſelbe war der all mit den Reliquien der Heiligen und Märtyrer, deren nblick und Berührung durch das, was ſie für das Ge- üth waren, oft große Würkungen hervorbrachten. Man rief ſich darauf, daß die göttliche Gnade ſich auf ſo viel- ltige Weiſe durch dieſe geheiligten Organe offenbare, daß icht eine einzelne Grabſtätte den Körper jedes Märtyrers ewahre, ſondern Städte und Flecken ſich darin getheilt ätten, und obgleich der Leib des Märtyrers zertheilt wor- n, doch die Kraft der Gnade ungetheilt ſey [2]). So ge- hah es aber nun, daß das Volk, auf welches die nächſte nnliche Umgebung und der nächſte ſinnliche Eindruck am eiſten einwürkten, ſtatt an den Einen Erlöſer und Mittler r die ſündhafte Menſchheit ſich zu halten, dieſen über den er Erlöſung auf gleiche Weiſe bedürftigen Menſchen, die

1) Wie Auguſtin erzählt, daß ein Dieb, der in einer Mär- tyrerkirche einen betrügeriſchen Meineid leiſten wollte, ſich gedrungen fühlte, ſeinen Diebſtahl zu bekennen und das Ge- ſtohlene zurückzugeben. »Novimus Mediolani apud memoriam sanctorum, ubi mirabiliter et terribiliter daemones confitentur, furem quendam, qui ad eum locum venerat, ut falsum jurando deciperet, compulsum fuisse confiteri furtum et quod abstulerat reddere.« Augustin. ep. 78. §. 3.

2) Theodoret. ἑλληνικ. διεαπευτικη παθηματ. disputat. 8. p. 902. πολεις και κωμαι ταυτα διανεμαμεναι· μεριζθεντος του σωματος, ἀμεριστος ἡ χαρις μεμενηκε.

es sich zu Mittlern machte, vergaß, und daß an die christliche Gefühls- und Anschauungsweise manches Heidnische, das in christliche Form übertragen worden, sich anschloß. Man fand in den Märtyrerkirchen, wie ehemals in den Tempeln heidnischer Götter, Abbildungen der Glieder, deren Heilung der Hülfe der Märtyrer verdankt worden, aus Gold oder Silber als Weihgeschenke aufgehängt [1]). Indem man die Incubationen in den Tempeln Aesculaps auf die Märtyrer übertrug, legten sich Kranke in den Märtyrerkirchen nieder und suchten Heilung ihrer Uebel durch die Mittel, welche die ihnen des Nachts sich offenbarenden Märtyrer ihnen angeben sollten, und es gab mancherlei Legenden von ihren Erscheinungen in Traumgesichten. Wer auf Reisen gehn wollte, bat die Märtyrer um ihre schützende Begleitung und begab sich nach der glücklichen Rückkehr wieder in diese Kirchen, ihnen zu danken. Wie in dem Heidenthum jede Provinz und Stadt ihre Schutzgötter gehabt hatte, so wurden nun aus den Märtyrern solche Schutzgötter gemacht [2]). Zuweilen vermischten sich heidnische Mythen mit christlichen Sagen, und es wurden aus Märtyrern mythische Personen, wohl gar solche gedichtet, welche nie gelebt hatten, wie man die Mythen von Castor und Pol-

1) Theodoret. l. c. T. IV. f. 922.

2) Wie Theodoret selbst sagt l. c. 902.: σωτηρας και ψυχων και σωματων και ἰατρους ὀνομαζουσι και ὡς πολιουχους τιμωσι και φυλακας· und Synesius von den thracischen Märtyrern: θεους
δρηστηρας ὁσοι
γονιμον θρᾳκης
ἐχουσι πεδον. Hymn. III. v. 458.

Pollux auf den Phokas, einen Märtyrer, der Gärtner
s Sinope in Pontus geweſen ſeyn ſollte — mag er nun
ürklich gelebt haben oder vielleicht ſein ganzes Daſeyn ein
ythiſches ſeyn — übertrug, und wie man dieſen zum
chutzgott der Schifffahrt machte und von deſſen den Schif-
rn heilbringenden Erſcheinungen ſich Mancherlei erzählte [1]).
ie heidniſche Todtenfeier, (die parentalia) Opfer und
pfermahlzeiten zum Beſten der Manes wurden auf die
Märtyrer und andre Verſtorbene, auf deren Gräbern das
olk Gaſtmähler anſtellte, zu denen es ſie als Gäſte ein-
ud, übertragen. Gutmeinende Biſchöfe hatten dies der ro-
en Menge nachgeſehn, hoffend, daß durch den Sieg des
Chriſtenthums über die fleiſchliche Rohheit dieſer Mißbrauch
on ſelbſt werde unterdrückt werden [2]); aber es wurde
urch dieſe unweiſe Nachſicht, welche aus dem Verlangen
ach Bekehrungen in Maſſe herrührte, die Vermiſchung des
heidniſchen und des Chriſtlichen befördert und das Durch-
dringen des reinen chriſtlichen Geiſtes gehindert. Der Miß-
brauch, welcher Anfangs leichter hätte unterdrückt werden
önnen, war nun einmal durch die Autorität älterer Bi-

1) Es war dabei dieſer ſchöne, obgleich nicht reinchriſtliche Ge-
brauch: während einer Seefahrt wurde täglich, wenn die
gemeinſchaftliche Speiſetafel für die ganze Schiffsgeſellſchaft
bereitet wurde, auch dem Phokas, den man als unſichtbaren
Gaſt dachte, ſeine Portion hingeſetzt. Abwechſelnd kaufte
dieſe Einer von der Schiffsgeſellſchaft nach dem Andern den
Schiffern ab. Der Ertrag von allen Reiſetagen wurde zu-
rückgelegt, und wenn das Schiff die Fahrt glücklich vollen-
det hatte, theilten die Schiffer alles ſo geſammelte Geld
zum Dank für die glücklich überſtandene Reiſe unter die
Armen aus. Asterius in Phoeam.

2) S. B. I. Abth. 3. S. 1231.

schöfe gestützt und durch die Länge der Zeit so tief eing wurzelt, daß ein nordafrikanisches Concil nur verordn konnte, diese Gastmähler sollten so viel als möglich verhi dert werden [1]), und daß es der ganzen Festigkeit und Past ralklugheit eines Augustinus, welche nicht Allen gegeb war, bedurfte, um hier über die Rohheit und den Abergla ben der Menge zu siegen [2]).

Heiden und Manichäer machten schon häufig die Ve götterung der Heiligen der katholischen Kirche zum Vorwur Freilich was die Ersteren betraf, so war ihnen oft gra dasjenige dabei, was dem christlichen Gefühle beso ders zusagte, etwas Anstößiges. Die Kirchenlehrer verwahrte sich nun zwar gegen jenen Vorwurf, indem sie erklärte daß die Kirche fern davon sey, die Märtyrer zu vergötter daß man sie nur als Organe des durch sie würksamen Go tes ehre und liebe. Wie Augustin sagt [3]): „Da christliche Volk feiert das Andenken der Märtyrer sowo

1) Concil. Hippon. v. J. 393 „quantum fieri potest."

2) S. den Bericht darüber bei Augustin. ep. 29. ad Alypium Es wurde diese heidnische Feier noch besonders übertragen a das Fest, welches ursprünglich in dem Andenken an die de Petrus übertragene Gewalt zu binden und zu lösen die natali tia ecclesiae et episcopatus feiern sollte. Da dies Fest auf de zwei und zwanzigsten Februar fiel, so vermischten sich dami die Gebräuche der mannichfachen Sühnopfer, der parentali februationes im Monath Februar. Vielleicht gab auch di Idee von den dem Petrus gegebenen Schlüsseln zum Him melreiche für manche heidnische Ideen und Gebräuche dies Art einen Anschließungspunkt. S. Concil. Turon. II. v J. 567 c. 22. gegen diejenigen, qui in festivitate cathedra Petri cibos mortuis offerunt.

3) c. Faust. l. 21. c. 21.

zur Anregung der Nacheiferung, als um an ihren Verdiensten Theil zu nehmen und durch ihr Gebet unterstützt zu werden; so daß wir doch keinem der Märtyrer, sondern dem Gott der Märtyrer selbst, obgleich in den ihrem Andenken geweihten Kirchen, Altäre errichten. Welcher Bischof hat je auf dem Grabe eines Märtyrers am Altare stehend gesagt: „Wir opfern dir Petrus, Paulus oder Cyprianus!" aber was geopfert wird, das wird dem Gott geopfert, welcher die Märtyrer gekrönt hat, an den dem Andenken derer, welche er gekrönt, geweihten heiligen Stätten, auf daß durch die Erinnerung des Ortes selbst das Gefühl höher gesteigert, und die Liebe sowohl zu denen, deren Beispiel wir nachahmen können, als zu dem, durch dessen Hülfe wir es können, entflammt werde. Wir verehren also die Märtyrer mit der Verehrung der Liebe und Gemeinschaft, mit welcher auch in diesem Leben die heiligen Männer Gottes geehrt werden, deren Herz uns bereit erscheint, für die evangelische Wahrheit Solches zu leiden. Aber jene verehren wir mit desto größerer Andacht, mit je größerer Sicherheit es geschieht, nachdem der Kampf überstanden, mit je größerem Vertrauen wir die Sieger als die Kämpfer preisen." Und wie Theodoret sagt: „Wir ehren sie als Zeugen und wohlgesinnte Diener Gottes [1])." Die Kirchenlehrer waren mit ergriffen von jenem allgemein verbreiteten Glauben an die Würkungen der göttlichen Gnade durch diese irdischen Reste derer, die ihr einst zu geheiligten Organen gedient hatten; sie sahen darin einen Beweis von der Bedeutung, die ein geheiligter Mensch,

1) l. c. 908. ὡς θεου γε μαρτυρας και υἱους θεραποντας.

in welchem Stande er auch gefunden werde, vor Gott habe ſie ſprachen davon mit Begeiſterung; aber ſie wieſen zugleich von jenen geheiligten Menſchen ſtets auf den Alles würkenden Gott hin, ſie ſtellten dieſelben nur als lebendige Denkmale der Gnade des Erlöſers dar. Sie ermahnten (wie ein Chryſoſtomus und Auguſtin) ihre Zuhörer, nicht ohne eigne Heiligung auf die Fürbitten der Märtyrer zu vertrauen und ſie nicht zur Stütze ſittlicher Trägheit zu machen; indem ſie die Märtyrer und Heiligen bei aller übertriebenen Verehrung doch als Menſchen, welche ihrer ſündhaften Natur nach allen andern gleichartig wären darſtellten, forderten ſie zur wahren Verehrung derſelben durch Nachahmung ihrer Tugenden auf. Wir finden überhaupt manche mit einander ſtreitende Elemente chriſtlicher Schätzung der menſchlichen Organe und unevangeliſcher Ueberſchätzung derſelben.

So enthielt auch die Liturgie der orientaliſchen Kirche bei der Erwähnung der Märtyrer in dem Kirchengebet etwas das mit jener übertriebenen Verehrung vor den Märtyrern in Widerſpruch ſtand; denn wie der urſprüngliche Gebrauch der oblationes pro martyribus davon ausgegangen war daß man dieſelben andern erlöſeten ſündhaften Menſchen gleich ſtellte; ſo war dieſer Geſichtspunkt auch in die liturgiſchen Formeln übergegangen, und es wurden hier die Märtyrer auf gleiche Weiſe wie Andre in den Fürbitten erwähnt [1]). Man mußte dies aus der urſprünglichen chriſtlichen Denkart herrührende Element mit der herrſchen

1) Bei der allgemeinen προσφορα für die Geſammtheit der Gläubigen wurde auch geſagt: και μαρτυρες ὡσι, και ὑπερ μαρτυρων. Chryſost. H. 21. in act. ap. §. 4.

den Ansicht von den Märtyrern nun durch eine solche Erklärung in Einklang zu bringen suchen, daß, wenn gleich die Märtyrer in derselben Reihe erwähnt würden, dies doch in einer andern Beziehung und in einem andern Sinne geschehe, in sofern nämlich die Märtyrer ein lebendiges Zeugniß seyen von den erlösenden Würkungen des Leidens Christi, dessen Andenken im Abendmahl gefeiert werde, von seinem Siege über den Tod [1]), gleichwie bei der Siegesfeier des Kaisers auch alle diejenigen mitgefeiert würden, welche an dem Siege einen gewissen Antheil gehabt hätten.

So sehr aber auch die ausgezeichneten Kirchenlehrer die Verehrung der Heiligen mit dem Wesen der reinen christlichen Gottesverehrung zu vereinigen und zu vergeistigen sich bemühten; so mußten doch die übertriebenen Lobpreisungen derselben in jener rhetorisch-poetischen Sprache dazu dienen, den Volksaberglauben zu befördern. Und auf ähnliche Weise, wie man hier die Heiligenverehrung vergeistigte, konnten selbst die Neoplatoniker den Polytheismus selbst verfeinern und vergeistigen.

Auch hier zeigte sich, wie wir es schon bei der einseitigen ascetischen Richtung bemerkten, ein Gegensatz, welcher aus dem noch vorhandenen ursprünglich-christlichen Geiste hervorging. Die übertriebene, unter dem Volke an das Abgöttische anstreifende, Verehrung der Märtyrer bewog den Presbyter Vigilantius zu Barcelona, einen gebornen Gallier, von dem als einem Gegner der einseitigen ascetischen Richtung und des Mönchsthums wir schon oben gesprochen haben, dagegen aufzutreten. Er scheint ein von

1) Chrysostomus: „και τουτο του τε θανατωσθαι τον θανατον σημειον.“

redlichem frommen Eifer für die Reinerhaltung des christlichen Glaubens [1]) beseelter, wenn gleich zu heftiger Mann gewesen zu seyn. Durch größere Mäßigung in dem Angriffe auf solche Verirrungen des religiösen Geistes, welche doch in dem, wenn auch mißverstandenen, christlichen Gefühle einen Anschließungspunkt fanden, hätte er wohl mehr würken können. Er nennt in einer Schrift gegen die Mißbräuche der Kirche seiner Zeit die Verehrer der Märtyrer und Reliquien „Aschenanbeter und Götzendiener [2])." Er spottet darüber, daß sie armseliger Asche und elenden Knochen so große Verehrung und sogar Anbetung erwiesen, sie mit kostbaren Tüchern bedeckten und sie küßten [3]).

Gegen jenen Vorwurf von der Anbetung der Märtyrer sagt Hieronymus, es sey fern von den Christen, daß sie den Geschöpfen die Ehre erweisen sollten, welche allein dem Schöpfer gebühre; sie ehrten die Reliquien der Märtyrer so, daß sie nur den, von welchem die Märtyrer gezeugt hätten, anbeteten. Sie erwiesen den Knechten eine solche Ehre, welche auf den Herrn selbst sich beziehen solle, wie dieser spreche, Matth. 10, 40.: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf." Aber war das, was Hieronymus hier hervor-

1) Daraus mag auch sein etwas blinder Eifer unter den origenistischen Streitigkeiten hervorgegangen seyn, s. unten.

2) Cinerarios et idololatras. Hieronym. ep. 109. ad Riparium.

3) Quid necesse est, te tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis? ubicunque pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Hieronym. c. Vigilant. §. 4. Das nescio quod spielt vielleicht darauf an, daß man auch oft irgend unbekannte Gebeine für Reliquien ausgab.

hebt, dem Bewußtseyn des Volks bei der Verehrung der Reliquien und der Märtyrer wohl gegenwärtig?

Wenn Vigilantius von armseligen Knochen sprach, so konnte ihm Hieronymus mit Recht entgegenhalten, daß die Andacht der Gläubigen etwas mehr als dies darin sehe und empfinde, daß für diese hier nichts Todtes sey; sondern daß sie sich zu den bei Gott lebenden Heiligen durch diesen Anblick erhöben, daß Gott ja kein Gott der Todten, sondern ein Gott der Lebendigen sey.

Vigilantius klagte darüber, daß man die heidnische Sitte, Lichter anzuzünden vor den Büsten der Götter, auf die Märtyrer übertragen hatte, daß man auch bei hellem Tage Wachskerzen in den Märtyrerkirchen brennen ließ [1]); wie sie meinen könnten, durch das Licht elender Wachskerzen die Märtyrer zu ehren, welche das Lamm mitten auf dem Thron Gottes mit allem Glanze seiner Majestät erleuchte. Dagegen sagt Hieronymus: „Wenn nun auch einige Laien oder fromme Frauen aus Einfalt die Märtyrer so zu ehren meinten, so müsse man ja doch das fromme Gefühl, auch wenn es im Ausdrucke irre, anerkennen und achten. So habe Christus das fromme Gefühl der Frau, welche ihn salbte, gut geheißen und die Jünger, welche sie tadelten, zurecht gewiesen.“ Freilich sollte eine solche Betrachtung zur Schonung gegen das sich verirrende religiöse Gefühl mahnen; aber deshalb mußte doch eine Verirrung, welche dem reinen Christenthum so gefährlich werden konnte,

1) Prope vitium gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi.

nicht minder gestraft werden. Freilich durfte die Liebe, welche das dem Irrthum zum Grunde liegende Wahre aufsucht und schonend umfaßt, nicht fehlen, und auch nur von ihr begleitet konnte der Eifer für die Wahrheit auf die rechte Weise würken; aber es durfte auch der strafende Eifer für die Wahrheit nicht fehlen, wenn nicht der Irrthum das zum Grunde liegende Wahre endlich ganz unterdrücken, und das Christenthum dem Unchristlichen ganz unterliegen sollte. Der Eifer für die Wahrheit beseelt vom Geiste der Liebe muß stets strafend und läuternd in dem Leben der Kirche fortwürken, wenn ihr göttlicher Grund rein erhalten werden soll.

Vigilantius sprach ferner gegen die nächtlichen Versammlungen (die Vigilien) in den Kirchen der Märtyrer, indem er behauptete, was selbst sein Gegner Hieronymus nicht läugnen konnte, daß diese Versammlungen, an denen beide Geschlechter Theil nahmen, häufig unsittlichen Ausschweifungen zum Vorwande und zur Gelegenheit dienten. Er scheint es auch unangemessen gefunden zu haben, daß man die Vigilien, welche nach dem alten Gebrauch das Auszeichnende des Osterfestes waren, auf die Märtyrerfeste übertrug. Er sprach sodann gegen das Vertrauen auf die Fürbitten der Märtyrer. „Nach der heiligen Schrift — sagt er — sollten nur die Lebenden gegenseitig für einander beten.“ Dagegen wendet Hieronymus ein, daß, wenn die Apostel und Märtyrer in diesem irdischen Leben, ehe sie noch aus dem Kampf zur Sicherheit erhoben worden, für Andre hätten beten können, um wie viel mehr könnten sie es, nachdem sie den Sieg erlangt. Aber welches Wort der Schrift hieß die Gläubi-

gen ſolche Verſtorbene als Fürbitter anrufen, wie ſie die Lebenden in der Gemeinſchaft der Liebe zu gegenſeitiger Fürbitte auffordert?

Als Grund gegen jene Anrufung ſagte Vigilantius: „Die Märtyrer könnten nicht überall gegenwärtig ſeyn, wo ſie angerufen würden, um die Bitten der Menſchen hören und ihnen helfen zu können.“ Er mag ſich dabei den Aufenthalt der ſeligen Geiſter wohl auf eine etwas beſchränkte, räumliche Weiſe gedacht und manche bildliche Ausdrücke des neuen Teſtaments auf eine zu fleiſchlich buchſtäbliche Art aufgefaßt haben [1]). Dagegen ſagt Hieronymus von den verklärten Heiligen, daß ſie dem Lamme nachfolgten, wohin es gehe, Offenbarung 14, 4. Wenn alſo das Lamm überall ſey, ſo müſſe man glauben, daß auch diejenigen, welche mit dem Lamme ſeyen, überall ſeyen, alſo mit Chriſtus dem Geiſte nach auch die Gläubigen überall gegenwärtig. Beide Vigilantius und Hieronymus wollten, obgleich auf entgegengeſetzte Weiſe, zu viel wiſſen von denjenigen Dingen einer höheren Welt, welche dem Blick des Menſchen verborgen ſind, und über welche er nicht nach ſeinen irdiſchen Anſchauungsformen urtheilen kann.

Wenn man die Wunder, welche auf den Gräbern der Märtyrer und durch ihre Reliquien verrichtet werden ſollten, als Zeugniſſe für die Rechtmäßigkeit und die große Bedeutung ihrer Verehrung anführte; ſo ließ ſich Vigilantius auf die Prüfung dieſer Wundererzählungen gar

1) Wir erkennen hier den Vertheidiger der fleiſchlich buchſtäblichen Bibelerklärung, den Gegner des Origenes, wenn er ſagt: „vel in sinu Abrahae vel in loco refrigerii vel subter aram Dei animas apostolorum et Martyrum consedisse.

nicht weiter ein, ſondern er hielt nur den chriſtlichen Standpunkt in dem Urtheil über die Wunder dieſer vorherrſchenden Wunderſucht entgegen. „Der Chriſt, der ſeines Glaubens gewiß ſey, — ſagt er — ſuche und verlange keine Wunder und bedürfe keiner ſolchen. Die Wunder geſchähen nicht für die Gläubigen, ſondern für die Ungläubigen.“ Vielleicht wollte Vigilantius, indem er dies ſagte, von einer Seite zu verſtehn geben, daß diejenigen, welche die Wunder bei den Märtyrer ſuchten, eben dadurch anzeigten, wie fern ſie von dem ächt chriſtlichen Geiſte ſeyen, von der andern Seite, daß es wohl überhaupt mit dieſen vorgeblichen Wundern nur Täuſchung ſey; denn da für die Gläubigen der Zweck, zu dem alle Wunder geſchehen wären, nicht mehr vorhanden ſey, ſeyen auch unter den Chriſten keine Wunder wohl mehr anzunehmen.

Jene übertriebene, abergläubiſche Richtung zeigte ſich auch beſonders bei der Verehrung der Maria. Der ascetiſche Geiſt verehrte in der Maria das Ideal des eheloſen Lebens; der Name der Mutter Gottes (θεοτοκος), welcher ſeit den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts derſelben beigelegt zu werden pflegte, welcher nachher die gelegentliche Urſache ſo vieler Streitigkeiten wurde, dieſer Name konnte auch durch einen dem Volke naheliegenden Mißverſtand dazu beitragen, die Vergötterung der Maria zu veranlaſſen. Bei einer kleinen Sekte von Frauen, welche aus Thracien herſtammend ſich in Arabien niedergelaſſen hatte, war es würklich ſchon bis zu einer abgöttiſchen Verehrung der Maria gekommen, welche freilich von der Kirche allgemein verdammt wurde. Sie betrachteten ſich als Prieſterinnen der Maria; an einem beſtimmten, ihr als Feſt geweihten Tage

trugen ſie in ſolchen Wagen (διφροι), welche von den Heiden bei religiöſen Prozeſſionen gebraucht wurden, der Maria geweihte Brodtkuchen (κολλυριδες, κολλυρια, daher ihr Name κολλυριδιανιδες, Kollyridianerinnen) herum, brachten ihr ſolche als Opfer dar und verzehrten ſie darauf ſelbſt. Es ſcheint, daß dies eine Uebertragung der Abendmahlsoblationen auf die Verehrung der Maria war, Alles in eine heidniſche Form umgebildet. Es kann wohl ſeyn [1]), daß eine, aus dem heidniſchen Cultus der Ceres herrührende Vermiſchung hier mit hinzukam, daß die an dem heidniſchen Erndtefeſte (Thesmophoria) zur Ehre der Ceres üblichen Brodtopfer in ſolche Opfer zu Ehren der Maria umgewandelt worden. Die übertriebene Verehrung der Maria hatte aber auch die Folge, deſto heftigere Gegner derſelben hervorzurufen, und dieſe ſcheinen zugleich Gegner der einſeitigen aſcetiſchen Richtung, welche ſich die Maria zum Ideal gewählt hatte, geweſen zu ſeyn. Dieſer Streit ging beſonders von einer hiſtoriſchen und exegetiſchen ſtreitigen Frage aus. Manche Kirchenlehrer hatten in der vorigen Periode behauptet, daß unter den im neuen Teſtamente vorkommenden Brüdern Jeſu ſpäter geborne Söhne der Maria zu verſtehn ſeyen; aber der aſcetiſche Geiſt und die übertriebene Verehrung der Maria fanden jetzt etwas Anſtößiges in der Erneuerung dieſer Behauptung. So geſchah es, daß am Ende des vierten Jahrhunderts ein Laie, Namens Helvidius, zu Rom, wie es ſcheint ohne eine gelehrte theologiſche Bildung, in dem neuen Teſtamente Gründe für dieſe Meinung gefunden zu haben glaubte, wie

1) Eine Vermuthung des Biſchofs Münter von Seeland.

er ſich auch auf das Anſehn eines Tertullianus und Victorinus von Petavio berief. Er behauptete zugleich, daß er durch dieſe Behauptung die Ehre der Maria keineswegs beeinträchtige, und dies veranlaßte ihn nun auch, die Ueberſchätzung des eheloſen Lebens zu bekämpfen. Er führte die Beiſpiele der Patriarchen an, welche in der Ehe ein frommes Leben geführt hätten, und dagegen die Beiſpiele ſolcher Jungfrauen, welche keineswegs ihrer Beſtimmung entſprochen. Dieſe Behauptungen des Helvidius konnten zu dem Schluſſe veranlaſſen, daß die Bekämpfung des einſeitigen ascetiſchen Geiſtes ihm noch wichtiger war als die Vertheidigung ſeiner Meinung in Hinſicht der Maria. Es kann aber auch wohl ſeyn, daß er nur durch exegetiſche Bemerkungen dazu geführt wurde, und daß er hernach nur zu jenem Gegenſatz gegen die Ueberſchätzung des Cölibats veranlaßt wurde, um ſeine Behauptung gegen den Schein des Anſtößigen zu vertheidigen.

Doch wenn wir erwägen, daß grade zu der Zeit, als Helvidius in Rom auftrat, der Presbyter Hieronymus durch ſeine übertriebenen Lobpreiſungen des Cölibats und ſeine Herabſetzung des ehelichen Lebens dort großes Aufſehn machte und vielen Anſtoß gab, daß die Uebertreibungen, wie gewöhnlich, den Gegenſatz von der andern Seite deſto ſtärker hervorriefen, ſo wird es wahrſcheinlicher, daß Helvidius und Jovinian durch eben dieſe Reaction zu ihrer Polemik angeregt wurden, obgleich bei dem Letztern der Gegenſatz ohne Zweifel von einem tiefern innern Grunde ſeiner ganzen conſequenten chriſtlichen Denkweiſe ausging. Hieronymus ſchrieb gegen den Helvidius, dem er an

wiſſenſchaftlicher Bildung und an Gelehrſamkeit freilich überlegen war, mit der ihm eigenthümlichen Heftigkeit.

Zu dieſen Gegnern der herrſchenden Meinung gehört auch ein anderer Zeitgenoſſe, Bonoſus, Biſchof wahrſcheinlich von Sardika in Illyrien, gegen den ſich mehrere Synoden, gleichwie die Biſchöfe Ambroſius von Mailand und Siricius von Rom erklärten [1]).

Die abgöttiſche Verehrung der Maria in Arabien, von der wir oben geſprochen haben, veranlaßte auch wahrſcheinlich, daß dort von Manchen, welche der blinde Eiferer Epiphanius mit dem Namen der Feinde der Maria (ἀντιδικομαριανῖται) belegt, dieſe Meinung vorgetragen wurde.

Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Andacht, mit welcher die durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten in Paläſtina von den Chriſten betrachtet und aufgeſucht wurden. Die Richtung des religiöſen Zeitgeiſtes zum Aeußerlichen mußte dazu beitragen, die Verehrung vor dieſen Denkmälern der heiligen Geſchichte zu ſteigern; insbeſondre ſeitdem die Kaiſerinn Helena und andre Mitglieder der conſtantiniſchen Familie dieſe Orte begierig aufgeſucht und mit prächtigen Kirchen geſchmückt hatten, vermehrte ſich die Zahl der dahin Wallfahrenden.

1) S. den Brief an den Biſchof Anyſius von Theſſalonich, der wahrſcheinlich vom Römiſchen Biſchof Siricius herrührt. Siricius und Ambroſius halten beide dieſe Meinung für eine weſentliche Irrlehre. Der letzte ſagt: „hoc tantum sacrilegium“ und man ſieht, wie eben der aſcetiſche Geiſt dieſem Streit ſo große Wichtigkeit beilegte: „cum omnes ad cultum virginitatis s. Mariae advocentur exemplo“ de institutione virginis c. V. §. 35.

Chryſoſtomus ſagt, daß von allen Theilen der Menſchen hinſtrömten, um die Geburts-, Leidens- und gräbnißſtätte Chriſti zu ſehn [1]). Kaiſer wallfahrteten dem Grabe des Apoſtels Petrus in Rom und legte Andenken an den Glaubenshelden allen ihren kaiſer Schmuck vorher nieder. Auch Hiobs Andenken zog Wallfahrer nach Arabien, um den Miſthaufen zu und die Erde zu küſſen, auf welcher der Mann Gotte ſolcher Ergebung geduldet hatte [2]) Mit Recht erſchi dem Chryſoſtomus als etwas Großes, daß, währen Denkmäler irdiſcher Herrlichkeit vergeſſen wären, die a für ſich unanſehnlichen, bloß durch das Andenken der ligion geheiligten Stätten nach Jahrhunderten und tauſenden durch die allgemeine Andacht aufgeſucht wü und mit Recht konnte er ſagen, daß man aus dem blicke jener Stätten, den Erinnerungen und Gedanken, n ſie hervorriefen, großen Nutzen ſchöpfen könne, wä der Anblick kaiſerlicher Pracht nur einen vorübergeh Eindruck mache. Es war etwas in der menſchlichen tur Gegründetes, daß dieſe Orte für das chriſtliche G einen beſondern Werth hatten. Das Nachtheilige wa nur, wenn man auf dieſe ſinnlichen Mittel zur Erre der Andacht einen zu großen Werth legte, da ſolche

1) Exposit. in Psalm. 109. §. 6. T. V. 259. ἡ οἰκουμένη σύντ In Matth. H. VII. §. 2. ἀπὸ τῶν πέρατων τῆς γῆς ἡ ται, ὀψόμενοι τὴν φάτνην καὶ τὰς καλύβας τοῦ τόπου.

2) Chrysost. Homil. V. de statuis §. 1. T. II. f. 59. π τὸν μακάριον τινα καὶ διαπύστιον ἀποδημίαν στείλασθαι τῶν πέρατων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴ πρέμνον ἐκεῖνον ἴδωσι καὶ θιγόμενοι καταφιλήσωσι τὴν

gewöhnlich mehr einen augenblicklich ergreifenden und schnell vorübergehenden, als einen tief eindringenden und dauernden Eindruck machten, obgleich man auch hier die verschiedene Gemüthsart des Süd- und des Nordländers wohl von einander unterscheiden muß. Verderblich wurde es besonders, wenn man den Besuchen der heiligen Stätten an und für sich eine heiligende und rechtfertigende Kraft beilegte. Und freilich konnte dies bald geschehn, da die Menschen so leicht über dem Aeußerlichen das Inwendige, über dem Mittel den Zweck vergessen. Doch auch hier trat eine bedeutende Opposition des rein evangelischen Geistes der sinnlichen Richtung entgegen. So erklärte Hieronymus [1]): „Die Stätten der Kreuzigung und der Auferstehung Christi nützten nur denjenigen, welche ihr Kreuz trügen und mit Christo täglich auferstünden; diejenigen aber, welche sagten: der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, möchten von dem Apostel hören: „ihr seyd der Tempel des Herrn, der heilige Geist wohnt in euch." Der Himmel steht uns in Britannien eben so gut wie in Jerusalem offen, das Reich Gottes soll in uns selbst seyn." Er erzählt, daß der verrufene Mönch Hilarion in Palästina die heiligen Stätten seinem Leben nur einmal besucht habe, obgleich er in der Nähe derselben lebte, um die übertriebene Verehrung derselben nicht gut zu heißen. Und Gregor von Nyssa schrieb ad Ambrosium et Basilissam): „Ortsveränderung macht Gott nicht näher. Wo du bist, wird Gott zu dir kommen, wenn die Wohnung deiner Seele so erfunden wird, daß Gott in dir wohnen und walten könne. Wenn du

[1]) 49. ad Paulin.

aber den innern Menſchen voll böſer Gedanken haſt und du biſt auch auf Golgatha, auf dem Oelberge, auf dem Denkmal der Auferſtehung, ſo biſt du doch ſo fern davon, Chriſtus in dich aufzunehmen, als ob du dich nie zu ihm bekannt hätteſt.“ Das ſittliche Verderbniß, das grade in dieſen Umgebungen herrſche, wie in keiner andern Gegend, führt er mit Recht als einen Beweis davon an, wie wenig jener ſinnliche Eindruck an und für ſich auf die Heiligung des Herzens einwürken könne.

So zeigt ſich in dieſem Abſchnitt überall der noch fortdauernde Kampf des urſprünglichen und auf die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit gerichteten, freien, rein chriſtlichen Geiſtes mit dem um ſich greifenden ſinnlichen, jüdiſch-heidniſchen, den innern Menſchen der ihm durch Chriſtus erworbenen Freiheit beraubenden, ihn zum Knechte der äußerlichen, irdiſchen Dinge und der Satzungen dieſer Welt machenden Geiſte.

Zum Schluſſe dieſes Abſchnittes wollen wir noch einen Zeugen dieſes Kampfes anführen, der als Gegner mancher neuen Richtungen des kirchlichen Lebens, auch ſolcher, welche aus der vorigen Periode herſtammten, auftrat. Dieſer Mann war Aërius, ein Jugendfreund des ſchon oben erwähnten Biſchofs Euſtathius von Sebaſte in Armenien. Da Euſtathius Biſchof wurde, machte er ſeinen Freund als Presbyter zum Vorſteher eines Armenhauſes. Aber Aërius gerieth nachher mit dem Biſchof in Streit; er beſchuldigte denſelben, daß er der aſcetiſchen Lebensrichtung, welche ſie beide urſprünglich mit einander verbunden hatte, nicht treu geblieben ſey, daß er ſich zu viel darum bekümmere, irdiſches Gut zu ſammeln. Sey es nun, daß Euſta-

thius

thius diesen Vorwurf verdiente, oder daß Aërius aus einseitiger Beurtheilung ihm Unrecht that, indem er die Veränderung seiner Handlungsweise, zu welcher er durch sein Amt und die Bedürfnisse der unter seiner Leitung stehenden Kirche genöthigt wurde, nicht zu berücksichtigen wußte. Er gerieth auch wahrscheinlich über die Verwaltung der Kirchenangelegenheiten in manchen Kampf mit seinem Bischof, gegen den er nach dem ursprünglichen System der Kirchenverfassung die Gleichheit der Bischöfe und der Presbyteren geltend machte. Als Beweis davon führte er an, daß der Presbyter wie der Bischof taufe und das heilige Abendmahl consecrire. Er wurde endlich Urheber einer Spaltung und bekämpfte manche Gebräuche der herrschenden Kirche. Er sprach gegen den Werth, welchen man auf die Fürbitten und die Abendmahlsfeier als Opfer für die Verstorbenen legte. Wenn Solches den Verstorbenen zur Seligkeit helfen könne, so bedürfe es keiner sittlichen Anstrengungen in dem irdischen Leben, so brauche Jeder nur sich Freunde zu machen oder solche zu bezahlen, die für ihn beten und das Abendmahl darbringen könnten, s. oben. Merkwürdig ist es, daß er, obgleich Ascet, gegen die Fastengesetze und das Binden des Fastens an gewisse Zeiten, wie an den Mittwoch, den Freitag, die Quadragesima, den Charfreitag, sprach. Alles dies, behauptete er, müsse nach dem Geiste des Evangeliums auf eine freie Weise nach den Neigungen und Bedürfnissen eines Jeden geschehen; die Satzungen der Kirche in dieser Hinsicht beschuldigte er, daß sie das Joch jüdischer Gesetzesknechtschaft an die Stelle der evangelischen Freiheit gesetzt hätten. Er bekämpfte ferner den in diesen Gegenden Asiens aus der ältern Zeit noch beibehaltenen Ge-

brauch der Paſſahmahlzeit [1]). Durch das Leiden Chriſti ſey ein für allemal, was jener Typus bedeute, erfüllt. Jene Feier ſey Vermiſchung des Jüdiſchen und des Chriſtlichen. Man erkennt wohl, daß die Geiſtesrichtung des Aërius eine gänzliche Sonderung des Chriſtlichen vom Jüdiſchen verlangte.

Der hierarchiſche Sinn veranlaßte heftige Verfolgungen gegen den Aërius und ſeine Parthei. Von allen Seiten vertrieben mußten ſie ihre Verſammlungen häufig auf freiem Felde, in Wäldern und auf Bergen halten [2]).

---

1) S. B. I. Abth. 2. S. 522.

2) Die Hauptquelle haeres. 75.

Vierter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Auffaſſung und Entwickelung des Chriſtenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Dieſe Periode brachte, ſo wie in allen Theilen der chriſtlichen Entwickelung, alſo auch in dem Entwickelungsgange der begrifflichen Auffaſſung des Chriſtenthums eine bedeutende Veränderung hervor. Zwar ſtand die von den äußerlichen Verhältniſſen ausgehende Veränderung, welche dieſe neue Periode begründet, in keinem ſo unmittelbaren Zuſammenhange mit dem, was im Gegentheil ſo ganz von innen heraus ſich bilden mußte. Aber in dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur läßt ſich doch kein Zweig getrennt von dem andern betrachten; Alles ſteht vielmehr mit einander in Wechſelwürkung. Die von außen her beginnende Veränderung verbreitet ihren Einfluß auch auf das Innere, und eine bedeutende Umwälzung der äußerlichen Verhältniſſe pflegt erſt dann einzutreten, wenn auch ſchon in der inneren Entwickelung ihr umgeſtaltender Einfluß vorbereitet worden. Daſſelbe fand insbeſondere ſtatt bei dem Einfluſſe der großen ſeit dem Kaiſer Conſtantin erfolgten Veränderung der äußerlichen Kirchenverhältniſſe auf die innere Lehrentwickelung. Was durch dieſen Einfluß be-

würkt wurde, war längst vorbereitet durch den inneren Entwickelungsgang der Kirche. Nicht erst plötzlich wurde die christliche Lehre durch die Einwürkung einer äußerlichen Macht von dem Kampfe mit dem Juden- und Heidenthum befreit; sondern die Entwickelung der christlichen Lehre in dem begrifflichen Bewußtseyn hatte sich von selbst durch die Gegensätze des Heidenthums und Judenthums so weit siegreich durchgebildet, daß diese zurücktreten mußten, nachdem man das eigentliche Wesen des Christenthums im Ganzen und in den einzelnen Hauptlehren durch den Kampf mit diesen Gegensätzen klarer und schärfer aufgefaßt hatte.

Die im Kampf mit den aus der Vermischung mit dem Judaismus oder dem Ethnicismus hervorgehenden Haeresieen ausgesprochene Uebereinstimmung im Wesentlichen des Christenthums verpflanzte sich aus der vorigen Periode in diese über. Aber unterdessen hatten sich doch auch bei der Uebereinstimmung im Wesentlichen manche Keime von Gegensätzen in der Auffassung der einzelnen christlichen Lehren gebildet, wie wir in der vorigen Periode dies bemerkten. Diese konnten zuerst noch ruhig neben einander bestehen, da die Gemeinschaft in dem Wesentlichen des Christenthums die einzelnen Differenzen der eigenthümlichen Auffassungsweisen noch überwog, und der gemeinschaftliche Gegensatz gegen die im Kampfe gegen das Eigenthümliche des Christenthums auftretenden Geistesrichtungen die Aufmerksamkeit von diesen untergeordneten Verschiedenheiten abwandte. Es lag aber in dem Wesen der menschlichen Natur, daß die Keime dieser Gegensätze sich immer weiter entfalteten und ausbildeten. Da nun jetzt der gemeinschaftliche Gegensatz gegen das Jüdische und das Judaisirende, das Heidnische und das

Ethniſirende zurücktrat, da die Kirche, von den Kämpfen mit den von außen her ihr ſich entgegenſtellenden feindſeligen Richtungen befreit, ſich ſelbſt überlaſſen war; ſo geſchah es, daß jene ſchroffer entwickelten Gegenſätze in der Auffaſſung der einzelnen Lehren nun unter einander ſelbſt in Kampf geriethen. Nach dem geſetzmäßigen Entwickelungsgange der menſchlichen Natur konnte dies nicht anders geſchehen, der begonnene Entwickelungsprozeß konnte nicht ſtill ſtehen; wie einmal die menſchliche Natur beſchaffen iſt, konnte nur aus den Gegenſätzen heraus die harmoniſche Auffaſſung des Chriſtenthums hervorgehen. Sollte von demſelben das Ganze der Menſchheit im Denken wie im Leben durchdrungen werden, ſo mußte es auch in dieſe Gegenſätze eingehen. Aber das Traurige war freilich das, was ſich oft in der Kirchengeſchichte wiederholte, daß unter dieſen Gegenſätzen die Einheit des Alle verbindenden chriſtlichen Bewußtſeyns ganz vergeſſen werden konnte, daß jede Parthei den Gegenſatz der andern nur von ihrem Standpunkte aus auffaßte und beurtheilte, und derſelben, ſtatt in ihre Principien nach deren innerem Zuſammenhange einzugehen, nur von außen her die betrachtend Folgerungen Schuld gab, welche ihr durchaus fern lagen. So ſchien jeder der ſtreitenden dogmatiſchen Partheien der Kampf für ihre eigenthümliche Auffaſſungsweiſe mit dem Kampfe für das Chriſtenthum ſelbſt zuſammenzufallen. Hätte man das rechte Verhältniß der begrifflichen Glaubenslehre zu dem Glaubensleben und das Verhältniß der einzelnen chriſtlichen Lehren zu dem, was das eigenthümliche Grundweſen des Evangeliums iſt, zu der Lehre von Chriſtus als dem Erlöſer der Menſchheit mit klarem Bewußtſeyn aufgefaßt und

festgehalten; so würde Alles anders geworden seyn. Die Gegensätze, welche oft nur in der begrifflichen dogmatischen Auffassung statt fanden, hätten die Gemeinschaft und Einheit des christlichen Bewußtseyns nicht stören und zerreißen können, und ruhige Verständigung würde an die Stelle der schroff einander entgegentretenden und einander ausschließenden Gegensätze getreten seyn.

Indem man nun auch nicht anerkannte, daß die mannichfaltigen, begrifflichen Auffassungen, sobald nur die Einheit in dem Grundwesen des Christenthums auch im Begriffe festgehalten wird, wohl neben einander bestehn können, entstand daher das Streben, die Einheit des christlichen Bewußtseyns in eine Einheit der alle Differenzen ausschließenden begrifflichen Auffassung zu bannen, und daher natürlich das Streben nach einer beschränkten und beschränkenden Einförmigkeit, welche alle verschiedenen Geistesrichtungen in ein Joch hineinzwängen wollte, und welche die freie naturgemäße Entwickelung der christlichen Glaubenslehre, und dadurch am Ende des christlichen Glaubenslebens selbst, hemmen mußte.

Noch nachtheiliger wurde der Gang dieser Lehrstreitigkeiten durch die Einmischung einer fremdartigen Staatsmacht, besonders in dem oströmischen Reiche, welche die freie Entwickelung und das freie Sichaussprechen der verschiedenen Gegensätze hinderte. Dadurch wurde das rein dogmatische Interesse der Streitigkeiten, indem ein fremdartiges weltliches Interesse und fremdartige weltliche Leidenschaften und Triebfedern sich einmischten, oft sehr getrübt. Häufig geschah es, daß die dogmatischen Gegensätze, welche nach ihrer Entwickelung von innen heraus freilich schon so weit

gediehen waren, daß sie mit einander in Kampf gerathen konnten, erst durch äußerliche, fremdartige, von der Vermischung des Kirchlichen und des Politischen herrührende Veranlassungen zum Kampfe mit einander hervorgerufen wurden. Und davon war die Folge, daß gleich von Anfang an ein fremdartiges, die dogmatische Verständigung hinderndes und den reinen Entwickelungsgang störendes Interesse hinzukam. Durch diese Bemerkung aber sind manche zu oberflächliche Beobachter zu der falschen Vorstellung veranlaßt worden, daß diese Streitigkeiten nur von äußerlichen Anlässen und nur von dem Kampfe der Leidenschaften ausgegangen seyen, da doch die äußerlichen Veranlassungen nur hervorrufen konnten, was längst in dem innern Entwickelungsgange der Kirche vorbereitet war, wie sich dieses bei dem Keime der Gegensätze in der vorigen Periode uns zeigte und noch mehr bei dem Fortgange dieser Periode im Einzelnen sich uns zeigen wird. Die Einmischung jener fremdartigen Macht konnte auch für gewisse vorübergehende Zeitpunkte ein andres Ergebniß der Streitigkeiten herbeiführen, als dasjenige war, welches dem naturgemäßen Verhältnisse der streitenden Gegensätze zu einander entsprach; aber dieses von außen her aufgedrungene Ergebniß konnte, wie die Geschichte dieser Lehrstreitigkeiten uns zeigt, nichts Bleibendes seyn. Der theologische Geist des Theils der Kirche, welchem dies aufgedrungen war, regte sich dagegen, und das Fremdartige wurde wieder ausgestoßen, doch nicht ohne heftige Kämpfe.

Die verschiedenen dogmatischen Geistesrichtungen, welche in der vorigen Periode auf eine universellere und vollständigere Weise sich entwickeln und aussprechen konnten, tra-

ten jetzt größtentheils nur in den Streitigkeiten über einzelne Lehren beſtimmter hervor und kamen größtentheils nicht dazu, ſich in größerem Umfange und conſequenter zu entfalten. Deshalb ſind die einzelnen Lehrſtreitigkeiten auch das Wichtigſte, um den Gegenſatz der verſchiedenen allgemeinen dogmatiſchen Geiſtesrichtungen kennen zu lernen. Wenn in der vorigen Periode der Kampf der ganz durchgeführten allgemeinen Geiſtesrichtungen in den Gegenſätzen des Judaismus, des Gnoſticismus, der römiſchkirchlichen Richtung, des Montanismus, der alexandriniſchen Richtung vorherrſchte; ſo traten hingegen in dieſer Periode die Gegenſätze mehr in der Geſchichte der einzelnen Dogmen als in allgemeinen Richtungen der Dogmatik überhaupt hervor. Hätten die allgemeinen Grundrichtungen, welche den Streitigkeiten über einzelne Dogmen zum Grunde lagen, ſich im ganzen Umfange ausſprechen können; ſo würde dies ſehr bedeutende Folgen für die ganze Entwickelung des Chriſtenthums gehabt haben.

Unter den Lehrſtreitigkeiten dieſer Periode giebt ſich der eigenthümliche Unterſchied zwiſchen der dogmatiſchen Geiſtesrichtung der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche zu erkennen, ſo wie er auch unter denſelben ſich weiter fortgebildet und beſtimmt hat. In der orientaliſchen Kirche herrſchte die griechiſche Geiſtesbeweglichkeit und die ſpekulative helleniſche Geiſtesrichtung vor. In der abendländiſchen Kirche war die ſtarre, ruhigere, minder bewegliche und mehr praktiſche römiſche Geiſtesrichtung vorherrſchend [1]). Daher

1) Dieſer Unterſchied zwiſchen beiden Kirchen wurde von griechiſchen Theologen ſchon im zwölften Jahrhunderte richtig bemerkt und zur Vertheidigung der griechiſchen Kirche ge-

ſchieht es, daß, während in der orientaliſchen Kirche die
hrentwickelung mancherlei Gegenſätze durchlaufen mußte, ehe
e zu einem ruhigen Beſtande kommen konnte, das Ergeb-
iß, zu welchem die orientaliſche Kirche erſt durch mancher-
i Stürme und Kämpfe gelangte, von der abendländiſchen
uf gewiſſe Weiſe anticipirt wurde, und ſie eignete ſich nach-
r die genauen Lehrbeſtimmungen an, welche aus dem
ampfe der Gegenſätze in der orientaliſchen Kirche hervor-
gangen waren.

Sodann entſpringen die Lehrſtreitigkeiten der orienta-
iſchen Kirche von der ſpekulativen Gotteslehre aus, wenn
leich dabei das praktiſch chriſtliche Intereſſe auch zum Grunde

---

gen den Vorwurf, daß alle Haereſieen von derſelben ausge-
gangen ſeyen, benutzt. S. die Worte des Erzbiſchofs Ni-
cetas von Nikomedien in Anselm. Havelbergem. Dialogg.
l. III. c. XI. D'Achery spicileg. T. I. f. 197. quoniam nova
et pluribus inaudita fides subito publice praedicabatur, et in
hac civitate studia liberalium artium vigebant et multi sa-
pientes in logica et in arte dialectica subtiles in ratione
disserendi praevalebant, coeperunt fidem Christianam disse-
rendo examinare et examinando et ratiocinando deficere.
Und es wird ſodann der vana sapientia, durch welche ſich die
griechiſchen Irrlehrer hätten verführen laſſen, entgegenge-
ſtellt die simplicitas minus docta der Römer, welche abge-
geleitet wird vel ex nimia negligentia investigandae fidei vel
ex grassa tarditate hebetis ingenii vel ex occupatione ac mole
secularis impedimenti. Soweit ſich die geiſtigen Erſchei-
nungen verſchiedener Zeiten vergleichen laſſen, könnte man
eine Analogie wiederfinden in den Verhältniſſen der deut-
ſchen theologiſchen Entwickelung zur engliſchen.
— Aber der für die Ergebniſſe ſo bedeutende Unterſchied,
daß in Deutſchland das beweglichere Geiſtesleben in der Ent-
wickelung ſeiner Gegenſätze nicht durch byzantiniſchen Des-
potismus gehemmt wurde.

liegt. Die eifrige der abendländischen Kirche eigenthümlich angehörende Lehrstreitigkeit aber geht von dem aus, was der Mittelpunkt des ganzen praktischen Christenthums ist, der Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre.

Alle Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirche stehen, wie die nachfolgende Darstellung zeigen wird, mit der Streitigkeit über die spekulative Auffassung und Bestimmung der Dreieinigkeitslehre in genauer Verbindung. Dies hatte für die eigenthümliche Richtung der Glaubenslehre in beiden Kirchen sehr wichtige Folgen. Wie es schon in der vorigen Periode geschehen war, daß in der Dreieinigkeitslehre zu sehr die spekulative Auffassungsform und der wesentliche praktisch christliche Gehalt derselben mit einander waren verwechselt worden, wie man sich gewöhnt hatte, diese Lehre zu isolirt, nicht genug in ihrem lebendigen Zusammenhange mit der Erlösungslehre, in der rechten Verbindung, mit welcher sie erst ihre wahre Bedeutung erhalten kann, aufzufassen, so diente dieser Gang der Lehrstreitigkeiten in der griechischen Kirche noch mehr dazu, diese Behandlungsweise der Dreieinigkeitslehre zu befördern. Und daher geschah es, daß in der griechischen Kirche die ganze Glaubenslehre einen zu sehr spekulativen Boden erhielt, daß man, was der Philosophie und was der Glaubenslehre angehört, häufig mit einander vermischte, daß die spekulativen das göttliche Wesen betreffenden Bestimmungen grade für das Wichtigste gehalten wurden, und daß man sich dagegen mit demjenigen, was für das praktische Christenthum in wahrem Sinne das Wichtigste ist, mit der christlichen Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre weniger beschäftigte

und die darauf sich beziehenden Lehren für unwichtiger hielt [1]).

---

1) So nennt Gregor von Nazianz unter den Gegenständen, mit welchen sich der öffentliche Lehrvortrag beschäftige, die Frage, ob es nur Eine Welt oder ob es mehrere Welten gebe, was Materie, was Seele und was Geist sey, und über die verschiedenen Arten der höheren Geister, (ὅσα περὶ κοσμων ἢ κοσμου περιλοσοφηται, περὶ ὑλης, περὶ ψυχης, περὶ νου και νοερων φυσεων), und nachdem er sodann von der Erscheinung und von dem Leiden Christi gesprochen hat, nennt er als die Hauptsache (το κεφαλαιον) die Lehre von der Trias (s. dessen orat. I. f. 16.), obgleich doch diese Lehre ihre christliche Bedeutung erst durch die Verbindung mit jener Lehre, welche Gregor als eine untergeordnete darstellt, erhalten kann, obgleich das ganze Christenthum nicht von einer spekulativen Gotteslehre, sondern von der thatsächlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte ausgeht. An einer andern Stelle spricht er zwar, wie häufig auch sonst, gegen diejenigen, welche die Beschäftigung mit dem Christenthum nur darin setzten, über die Dreieinigkeitslehre zu spekuliren, und er warnt vor der Richtung, welche über das Wesen der Gottheit, welches man erst in dem ewigen Leben vollkommen erkennen werde, zu viel bestimmen wolle; aber dann nennt er mit einander zusammen als diejenigen Dinge, mit denen man sich auf eine heilsamere Weise beschäftigen würde, und bei welchen auch eine Verirrung nicht gefährlich sey (το διαμαρτανειν ἀκινδυνον), das „φιλοσοφειν περὶ κοσμου ἢ κοσμων, περὶ ὑλης, περὶ ψυχης, περὶ λογικων φυσεων βελτιονων τε και χειρονων, περὶ ἀναστασεως, κρισεως, ἀνταποδοσεως, χριστου παθηματων“ orat. 33. f. 536. Ein Irrthum hinsichtlich des Verhältnisses des Leidens Christi zum Erlösungswerk schien ihm also nicht so gefährlich zu seyn, als ein Irrthum hinsichtlich des Verhältnisses der Hypostasen in der Trias zu einander. Merkwürdig ist es auch, daß von dem, was sich auf das Eigenthümliche der christlichen Anthropologie bezieht, hier gar nichts vorkommt.

Indem nun die griechische Dogmatik vielmehr eine gewisse spekulative Auffassungsform des Christlichen, eine gewisse spekulative Bestimmung der christlichen Gottesidee, nicht das, was der natürliche Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens ist, auch zum Mittelpunkt des Systems machte, war die Folge davon, daß sich nicht Glaubens- und Sittenlehren aus einem gemeinsamen Mittelpunkte heraus entwickeln konnten, daß daher der lebendige organische Zusammenhang zwischen beiden in dem Bewußtseyn nicht so hervortreten konnte, daß neben einer zu metaphysischen unlebendigen Glaubenslehre eine gesetzliche Sittenlehre sich bildete. So mußte ein Abweg in der Behandlungsweise der Glaubenslehre auch auf das christliche Leben selbst einflußreich zurückwürken.

Anders war es in der abendländischen Kirche. Die einzige Lehrstreitigkeit, welche von dieser Kirche eigentlich ausging, betraf die christliche Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre. Dadurch wurde hier der Dogmatik gleich ihre eigenthümliche praktische Richtung gegeben, der innere Zusammenhang zwischen Glaubens- und Sittenlehre zum Bewußtseyn gebracht, wie dies besonders das Verdienst des Mannes ist, welcher an jenen Streitigkeiten den vornehmsten Antheil nahm, des Augustinus.

Die bedeutendste Erscheinung in der allgemeinen Geschichte der Glaubenslehre, deren Einfluß aus der vorigen Periode in diese herrüberreichte, war der Kampf zwischen dem spekulativen Geiste der origenistischen Schule und der entgegengesetzten praktisch-realistischen Geistesrichtung. Zu Alexandria selbst erhielt sich freilich der Geist dieser Schule nicht als ein in seinem ganzen Umfange und in seiner gan-

Kraft lebendig fortwürkender. Die Katechetenschule zu
randria war nicht mehr das, was sie unter dem Cle-
ns und Origenes gewesen war. Didymus war
einzige und der letzte ausgezeichnete Lehrer in dieser Pe-
e, dem doch der originelle, tiefsinnige Geist des Ori-
es fehlte, so bewundernswerth auch die Gelehrsamkeit
, welche sich der von früher Jugend erblindete Mann
erben hatte. Auf die alexandrinische Kirche im
zen ging nur ein Theil der Geistesrichtung des Ori-
es über; nur das contemplativ-mystische und zum Theil
spekulative Element pflanzte sich in derselben immer fort,
daraus bildete sich nach und nach der eigenthümliche
matische Charakter dieser Kirche; aber der freie und
lseitige Forschungsgeist des Origenes wich von der-
en. Den größten Einfluß erhielt hingegen Origenes
h seine Schriften auf die Bildung einiger bedeutender
henlehrer des Orients, welche unter den Lehrstreitigkei-
durch ihren freien Geist und ihre theologische Mäßigung
auszeichneten, den Eusebius von Cäsarea und die
ien Kirchenlehrer Cappadociens, den Gregor von
zianz, den Basilius von Cäsarea und dessen tiefsin-
n Bruder, auf welchen der spekulative Geist des Ori-
es besonders einwürkte, Gregor von Nyssa.

Ueberhaupt, wenn gleich der realistische kirchliche Geist
spekulativen der origenistischen Schule ein Gegengewicht
, und wenn gleich manche der eigenthümlichen Ideen
Origenes allgemein verworfen wurden, theils solche,
deren Auffassung die Entwickelung des theologischen
tes in dieser Zeit noch nicht reif war, theils solche,
he, aus einer Vermischung des Platonismus mit dem

Christenthum herrührend, dem Wesen des Evangeliums würklich fremdartig waren; so hatte doch die origenistische Schule in diesem Kampf dahin gewürkt, eine geistigere Auffassung der christlichen Glaubenslehre in der ganzen Kirche zu verbreiten, den rohen Anthropomorphismus und Anthropopathismus, den sinnlichen Chiliasmus aus der Glaubenslehre überall zu verdrängen. Und in der Behandlung der wichtigsten einzelnen Dogmen läßt sich die Nachwürkung des Einflusses jenes großen Kirchenlehrers auf die Entwikkelung der im vierten Jahrhunderte hervortretenden Gegensätze nicht verkennen, was sich uns nachher besonders in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten zeigen wird.

Wie durch die alexandrinische Schule der Platonismus mit der Gestaltung der christlichen Theologie am meisten in Berührung gekommen war, und wie die philosophische Geistesform dieser Schule sich daraus gebildet hatte, so blieb diese Form des wissenschaftlichen Geistes auch bei Allen denen in der griechischen Kirche, welche mit einer wissenschaftlichen Auffassung der Glaubenslehre sich besonders beschäftigten, die herrschende. Nur der beschränkte Begriffsdogmatismus, welcher von dem Eunomius ausging, suchte das Element des Platonismus ganz zu verdrängen. Hätte jener den Sieg erhalten können, so stand der Glaubenslehre eine gänzliche Umbildung bevor. Aber besonders die in der origenistischen Schule gebildeten drei großen Kirchenlehrer Cappadociens traten dieser ganzen neuen Richtung mit großem Nachdruck entgegen. Wir werden von diesem Kampfe nachher in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten ausführlicher handeln.

Eine neue Vermiſchung des Platonismus mit dem Chriſtenthum, unabhängig von dem Origenes, in welcher auch das Platoniſche noch weit mehr über dem Chriſtlichen vorherrſchte, zeigt ſich bei dem Syneſius aus Cyrene, zuletzt Biſchof von Ptolemais, der Metropole von Pentapolis in den erſten Zeiten des fünften Jahrhunderts. Wir ſehen hier an einem merkwürdigen Beiſpiele, auf welche Weiſe ſich allmählig aus den in platoniſcher Form aufgefaßten Grundideen des religiöſen Bewußtſeyns ein Uebergang zum Chriſtenthum bilden, daß aber auch eine Umbildung chriſtlicher Lehren zu Symbolen platoniſcher Ideen daraus hervorgehen konnte. Wie dieſer Platonismus in frühern Zeiten (ſ. B. I. Abth. 1. S. 34.) an den heidniſchen Cultus und an das hierarchiſche Syſtem des Heidenthums ſich angeſchloſſen, aus dieſer Vermiſchung ein myſtiſch-theurgiſches Religionsſyſtem ſich gebildet hatte, ſo konnte eine ähnliche Erſcheinung in chriſtlicher Form aus einer Anſchließung des Platonismus an das herrſchende Kirchenweſen hervorgehen. Die falſche Idee von dem Prieſterthum, nach welcher dieſes als etwas Vermittelndes zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Gott und den Menſchen erſchien, ein Organ, um himmliſche Kräfte zur Erde herabziehen, die Menſchen bei Gott zu vertreten, die falſche damit zuſammenhängende Idee von den Sakramenten als den Trägern jener himmliſchen Kräfte; Alles dies konnte leicht Anſchließungspunkt für theurgiſche Vorſtellungen werden. Das Syſtem einer ſolchen aus der Vermiſchung des Chriſtenthums und des Platonismus gebildeten Theurgie und myſtiſchen Symbolik finden wir vollends ausgebildet in den unter dem Namen:

des Dionyſius Areopagita untergeſchobenen Schriften, welche in dem Verlaufe des fünften Jahrhunderts entſtanden ſeyn mögen.

Einen ſehr großen Einfluß hatte Origenes auch beſonders auf die Bildung eines gründlichen, exegetiſchen, gelehrten Studiums gehabt, welches ja durch ihn zuerſt im Gegenſatz gegen eine fleiſchlich buchſtäbliche Bibelerklärung hervorgerufen wurde. Die exegetiſche Richtung eines Euſebius von Cäſarea und eines Hieronymus, welcher letztere das gründlichere exegetiſche Studium in der abendländiſchen Kirche zuerſt anregte, war durch Origenes zuerſt angeregt worden. Aber durch die Einmiſchung ſeiner ſpekulativen Principien und durch ſeine dadurch zum Theil veranlaßte allegoriſirende Richtung war bei dem Origenes die freie Entwickelung jenes exegetiſchen Studiums und die unbefangene Anwendung deſſelben auf die Bearbeitung der Glaubenslehre gehemmt worden. Bisher beſtand nur der Gegenſatz jener fleiſchlich buchſtäblichen Bibelauslegungsweiſe gegen dieſe willkührlich allegoriſirende Richtung. Wir bemerkten aber ſchon am Ende der vorigen Periode, wie ſich in der Mitte zwiſchen dieſen beiden Gegenſätzen eine grammatiſchlogiſche Bibelauslegung durch antiocheniſche Kirchenlehrer zu bilden anfing. Die Keime dieſer Richtung wurden noch weiter entwickelt durch ausgezeichnete Männer des vierten Jahrhunderts und im Anfange des fünften, einen Euſtathius, Biſchof von Antiochia, einen Euſebius, Biſchof von Emiſa in Phönizien, einen Diodorus, Biſchof von Tarſus in Cilicien, insbeſondre den ſcharfſinnigen, originellen Theodorus, Biſchof von Mopſueſtia in demſelben Lande. Da nun in der alexandriniſchen Kirche die alle-

oriſirende Richtung ſich erhalten hatte, mußte ſchon an
für ſich aus dem großen Einfluſſe, welchen die ver-
denen hermeneutiſchen und exegetiſchen Richtungen auf
Behandlung der Glaubenslehre natürlicherweiſe haben,
ein Gegenſatz der dogmatiſchen Richtung zwiſchen den
logiſchen Schulen beider Kirchen hervorgehen. Die alle-
irende Richtung konnte keine Schwierigkeit finden, ſich
ie Form der herrſchenden Kirchenüberlieferung ganz an-
ließen und nach derſelben die Bibel zu erklären. Die
fangenere, grammatiſchlogiſche Bibelauslegung mußte
rgen eine Reinigung des vorhandenen kirchlichen Lehrbe-
s von manchen fremdartigen Elementen, welche ſich
er von keinem klaren Bewußtſeyn geleiteten kirchlichen
rlieferung damit vermiſcht hatten, herbeiführen. Die
oriſirende Bibelauslegung hing mit den übertriebenen
irationsbegriffen, nach welchen, zwiſchen Weſen und
n in der Mittheilung göttlicher Dinge gar nicht unter-
den, Alles auf gleiche Weiſe als Werk der göttlichen
ebung betrachtet wurde, genau zuſammen. Nach dieſer
legungsweiſe betrachtete man Alles auf gleiche Weiſe
göttlich, man ſuchte überall Myſterien, man wollte
s Menſchliches gelten laſſen, man wollte das Menſch-
nicht nach ſeiner menſchlichen Eigenthümlichkeit und
n menſchlichen Urſprunge auffaſſen, nichts aus menſch-
r Auffaſſungs- und Entwickelungsform erklären. In-
man die Bibel recht zu ehren meinte, beeinträchtigte
doch unwillkührlich ihr Anſehn, da man, ſtatt die
chliche Form aus ihrem menſchlichen Werden zu ver-
und in demſelben den ſich offenbarenden göttlichen
zu vernehmen, das Ganze als Ein Stück nach einem

fremden System, das man einmal als ein Göttliches festgestellt hatte, erklärte, und also etwas Fremdes hineinlegte. Nach dieser Auslegungsweise konnten auch nirgends Schwierigkeiten aufstoßen, welche das Unhaltbare dieses Inspirationsbegriffes fühlen lassen mußten; denn durch den mystischen Sinn (die ἀναγωγη εἰς το νοητον) konnte man ja leicht alle Schwierigkeiten beseitigen, alle in den biblischen Darstellungen auffallende Differenzen erklären. Hingegen die grammatischlogische Bibelerklärung mußte neben dem Göttlichen auch das Menschliche in den heiligen Schriften bemerken lassen; hier mußten Schwierigkeiten auffallen, welche der Anerkennung eines übertriebenen Inspirationsbegriffes entgegenstanden; man mußte dazu veranlaßt werden, die Verschiedenheit der menschlichen Eigenthümlichkeiten in der Darstellung der inspirirten Schriftsteller, die Differenzen zwischen geschichtlichen Erzählungen in einzelnen Dingen wahrzunehmen, und diese Wahrnehmung mußte zu einer andern Auffassung des Inspirationsbegriffes hinführen. Zwar ging man im Ganzen in dieser Periode, wie in der vorigen, von der Idee einer göttlichen Eingebung der heiligen Schriften aus, ohne diese Idee selbst genauer zu untersuchen und zu bestimmen; aber von selbst mußte doch diese Differenz hin und wieder zum Bewußtseyn kommen, wenn man gleich nicht dazu gelangte, sie in ihrem ganzen Umfang zu entwickeln, und wenn gleich selbst zuweilen, ohne daß man sich dessen bewußt wurde, einander widerstreitende Elemente verschiedenartiger Auffassung des Inspirationsbegriffs in der Anwendung zusammenkommen konnten. So finden wir in der That Spuren einer freiern Auffassung des Inspirationsbegriffes in dieser Periode nur da, wo eine unbefangenere,

grammatisch-logische Bibelauslegung dazu führte, wie bei einem Hieronymus, einem Theodorus von Mopsuestia und einem Chrysostomus [1]). Die Anwendung eines solchen verschiedenen Inspirationsbegriffes auf die Ableitung der Glaubenslehre aus der heiligen Schrift mußte auch von selbst manche dogmatische Verschiedenheiten herbeiführen. Mit dieser Differenz in der Auffassung des Inspirationsbegriffes hing es zusammen, daß ein verschiedener Gesichtspunkt in der Auffassung des Göttlichen und des Menschlichen in dem Leben der Apostel und in dem Leben Christi selbst sich bilden konnte, da die antiochenische Schule durch jene exegetische Richtung dazu geführt wurde, das Menschliche neben dem Göttlichen aufzufassen, während die alexandrinische das Göttliche nur auf eine einseitige Weise hervorhob. Dazu kam noch die Verschiedenheit in den allgemeinen Geistesrichtungen beider Schulen, in welcher auch jene Verschiedenheit der hermeneutischen und exegetischen Richtungen be-

1) Wie wenn Chrysostomus Homil. I. in Matth. sagt, daß Differenzen in den Evangelien in unbedeutenden Dingen gegen ihre Glaubwürdigkeit nichts ausmachen könnten, sondern vielmehr dafür zeugen, daß ihre Uebereinstimmung im Wesentlichen als ein desto stärkeres Zeugniß für die Wahrheit erscheine, da man sie nun keiner absichtlichen Verabredung beschuldigen könne. Und wenn Hieronymus bei Gal. V, 12. kein Bedenken darin findet, daß Paulus in der Wahl eines Ausdrucks von einem, wenn gleich von einer reinen Gesinnung ursprünglich ausgehenden, Affekte sich habe fortreißen lassen. „Nec mirum esse, si apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus infirmo, videnque aliam legem in corpore suo captivantem se et ducentem in lege peccati, semel fuerit hoc loquutus, in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus."

gründet war. In der alexandrinischen Schule herrschte eine intuitive, zum Mystischen sich hinneigende Geistesrichtung, in der antiochenischen eine logisch reflektirende Verstandesrichtung vor, wenn gleich das innige Christenthum, welches unter mancherlei Geistesrichtungen bestehn kann, dabei nicht fehlte. Die erstere Richtung ging darauf aus, das Ueberschwengliche, Unaussprechliche und Unbegreifliche der im Christenthum geoffenbarten göttlichen Dinge [1]) recht hervorzuheben, das Unbegreifliche als unbegreiflich, als Gegenstand des Glaubens und der religiösen Anschauung hinzustellen, sich allen Erklärungsversuchen zu widersetzen, und, um dies so stark als möglich auszudrücken, suchte sie solche Ausdrücke, wodurch die Sache recht auf die Spitze gestellt wurde, und welche dem Mißverstande allerdings ausgesetzt waren. Dagegen war es das Streben der antiochenischen Verstandesrichtung, wenn sie gleich dem Glauben sein Recht ließ und das Unbegreifliche nicht erklären wollte, doch in der Verstandesentwickelung die Sache so klar, als es geschehen konnte, darzustellen und den möglichen Mißverständnissen insbesondre hinsichtlich der Vermischung und Verwechselung des Göttlichen und des Menschlichen durch scharfe Begriffsbestimmungen so viel als möglich vorzubeugen. So ging aus dem Verhältnisse dieser beiden Schulen zu einander der bedeutendste theologische Gegensatz in der orientalischen Kirche hervor, dessen Würkung sich in den Lehrstreitigkeiten auf eine einflußreiche Weise offenbarte. Dieser Gegensatz würde noch bedeutendere Folgen für die theologische Entwickelung hervorgebracht haben, wenn er in seinem ganzen Umfange sich hätte aus-

1) το ἄρρητον, το ἄφραστον, το ἀπερινόητον του μυστηριου.

ſprechen und durchbilden können. Die Richtung der antiochenischen Schule finden wir gemildert und von dem Gefühlschriſtenthum noch mehr durchdrungen bei den beiden Männern, welche beide das Muſter der Bibelauslegung für dieſe Periode geben, und von denen der zweite auch das Muſter fruchtbarer homiletiſcher Anwendung der Bibel giebt, Theodoret und Chryſoſtomus. Das Beiſpiel des Letzten zeigt, wie vortheilhaft dieſe exegetiſche Richtung ihrer Natur nach, wo ein tiefes und inniges, chriſtliches Gefühl und ein erfahrungsreiches, inneres, chriſtliches Leben hinzukam, für die homiletiſche Bibelbenutzung und dadurch für die Predigerwürkſamkeit überhaupt werden mußte.

Was Origenes für die theologiſche Entwickelung der orientaliſchen Kirche war, das war Auguſtinus für die theologiſche Entwickelung der occidentaliſchen Kirche; ſein Einfluß war in mancher Hinſicht noch allgemeiner und länger fortwürkend als der Einfluß jenes großen Kirchenlehrers. Er verband großen Scharf- und Tiefſinn mit einem von dem Chriſtenthum erfüllten und durchdrungenen Gemüth und vielſeitiger chriſtlicher Lebenserfahrung. An ſyſtematiſchem Geiſt war er dem Origenes wohl überlegen; aber es fehlte ihm die gelehrte hiſtoriſche Bildung, welche dieſen ausgezeichnet hatte. Hätte er eine ſolche mit ſeinen großen Geiſtes- und Gemüthseigenſchaften verbunden, ſo würde er dadurch vor mancher dogmatiſchen Einſeitigkeit und mancher auf die Spitze geſtellten, ſchroffen, dogmatiſchen Uebertreibung, zu welcher er durch ſeinen ſpekulativen Geiſt, ſeine ſtrenge ſyſtematiſche Conſequenz, verbunden mit einſeitiger Richtung des chriſtlichen Gefühls, fortgeriſſen wurde, bewahrt worden ſeyn.

Wir bemerkten bei der alexandriniſchen Gnoſis ein zwiefaches Element, die platoniſche Auffaſſung von dem Verhältniſſe der eſoteriſchen philoſophiſchen Religionserkenntniß und des ſymboliſchen Volksglaubens (der ἐπιστήμη und der δοξα) zu einander, und von der andern Seite die aus dem chriſtlichen Bewußtſeyn hervorgehende Auffaſſung von dem Verhältniſſe der dogmatiſchen Erkenntniß zum Glauben. Erſt bei dem Auguſtinus kam es zu einer klaren Sonderung beider Auffaſſungsweiſen und zu einem entſchiedenen Siege der letzteren über die erſtere. Auch des Auguſtinus wiſſenſchaftliche Entwickelung ging, wie die Entwickelung des Origenes, von dem Platonismus aus; aber nur mit dem Unterſchiede, daß bei dem Origenes das platoniſche Element zuweilen ſich mit dem chriſtlichen vermiſchte und dieſes letztere ſich unterordnete. Bei dem Auguſtinus hingegen machte ſich die Theologie frei von der Vermiſchung mit dem Platonismus, und die chriſtliche Anſchauungs- und Denkweiſe ſprach ſich auf eine ſelbſtſtändige Art auch im Gegenſatze gegen den Platonismus aus, von welchem die wiſſenſchaftliche Geiſtesentwickelung Auguſtins zuerſt beſtimmt worden war. Damit hing zuſammen, daß wenn bei dem Origenes das philoſophiſche und dogmatiſche Intereſſe ſich häufig mit einander vermiſchte, bei dem Auguſtinus hingegen, bei welchem das, was der Mittelpunkt ſeines innern chriſtlichen Lebens war, auch Mittelpunkt ſeiner Glaubenslehre wurde, das dogmatiſche ſich im Ganzen reiner und ſelbſtſtändiger entwickelte, obgleich auch bei ihm unwillkührlich das philoſophiſche Intereſſe und Element ſeines ſpekulativen Geiſtes ſich mit dem chriſtlichen und dogmatiſchen vermiſchte, und obgleich von ihm aus

dieſe Vermiſchung auf die an ihn ſich anſchließende ſcholaſtiſche Theologie des Mittelalters überliefert wurde. Wir ſehen in dem Auguſtinus den Glauben, für den die antignoſtiſche Richtung gekämpft hatte, mit der Gnoſis, welche von der alexandriniſchen Schule ausgegangen war, verſöhnt. Seine eigenthümliche Lebensbildung läßt uns verſtehen, wie er auf dieſen bedeutenden Platz in der Entwickelung der Glaubenslehre geſtellt wurde. Der Uebergang von der platoniſchen Religionsphiloſophie zu der eigenthümlich chriſtlichen Gnoſis bildete ſich bei ihm aus ſeinem eigenen Leben heraus. Die dogmatiſche Begriffsentwickelung ging bei ihm der Natur der Sache gemäß aus der Erfahrung des innern Lebens hervor.

Wir erinnern hier zuerſt an das, was wir früher bemerkten (ſ. S. 434.), daß eine wahrhaft fromme Mutter frühzeitig den Samen des Chriſtenthums in das kindliche Gemüth des Auguſtinus ſtreute; in kindlicher, unbewußter Frömmigkeit entwickelten ſich die erſten Keime ſeines geiſtigen Lebens; welchen Reichthum das Leben des Glaubens auch einer von wiſſenſchaftlicher Bildung nicht berührten Seele geben könne, das ſah er an dem Beiſpiele ſeiner frommen Mutter vor ſich. Auf die Periode des frommen, kindlichen Lebens folgte bei ihm die Periode der Selbſtentzweiung, des Kampfes; denn neunzehn Jahre alt wurde er zu Carthago von der Richtung, welche die fromme Erziehung ihm gegeben hatte, durch die Zerſtreuungen und Verderbniſſe der großen Stadt abgeführt. Das Feuer ſeiner kräftigen Natur mußte erſt durch die Macht der Religion geläutert und verklärt werden; die großen, wild tobenden Kräfte mußten erſt, nachdem ſie ihn in viele Lebensſtürme

hineingeworfen hatten, durch eine höhere himmliſche Macht gezügelt und geregelt, durch einen höheren Geiſt geheiligt werden, ehe er Ruhe finden konnte. Wie oft ein menſchliches Wort der Gegenwart oder Vorzeit eine beſondere Bedeutung für das Leben des Einzelnen gewinnt durch das Zuſammentreffen mit ſchlummernden Gefühlen oder Ideen, welche dadurch auf einmal zu klarem Bewußtſeyn hervorgerufen werden, ſo geſchah es durch ein ſolches Zuſammentreffen, daß eine dem Auguſtinus grade auffallende Stelle in dem Hortenſius des Cicero, welche von der Würde und Erhabenheit der Philoſophie handelte, einen beſondern Eindruck auf ihn machte. Die höheren Bedürfniſſe ſeiner geiſtigen und ſittlichen Natur wurden ihm dadurch auf einmal zum Bewußtſeyn gebracht. Das Wahre und Gute zog auf einmal ſein Gemüth mit unbeſchreiblicher Sehnſucht an; es ſtellte ſich dem Innerſten ſeiner Seele ein höchſtes Gut dar, welches ihm als das einzige würdige Ziel menſchlichen Strebens, dagegen ihm Alles, was ihn bisher beſchäftigt und ergötzt hatte, als nichtig erſchien. Aber die ungöttlichen Triebe waren noch zu mächtig in ſeiner feurigen Natur, als daß er jetzt ſchon im Stande hätte ſeyn können, jener von dieſem Augenblicke an ihn ergreifenden Sehnſucht ſich ganz hinzugeben und dem Reiz des Nichtigen, das er gern verachten und meiden wollte, zu widerſtehen. Es begann jetzt in ſeiner Seele der Kampf, welcher ſich durch eilf Jahre ſeines Lebens hindurchzog.

Da die Einfalt der heiligen Schrift ſeinem durch das Studium der Rhetorik und das Treiben in den rhetoriſchen Schulen verwöhnten Geſchmack nicht zuſagte in einer ähnlichen Gemüthsſtimmung und Richtung, wie diejenige war,

in welcher ſich der Kaiſer Julianus befand, als er der platoniſchen Theoſophie zugeführt wurde, und da er in der Kirchenlehre ſo Manches fand, was ihm aus Mangel an innerer Erfahrung, indem er mit dem Verſtande von außen her dasjenige begreifen wollte, was nur aus dem innern Leben, von dem Gefühle des innern Bedürfniſſes und aus der innern Erfahrung heraus verſtanden werden kann, was daher ihm, bei dem dies noch nicht vorhanden war, unverſtändlich bleiben mußte, ſo konnten die Vorſpiegelungen der manichäiſchen Sekte, welche klare Erkenntniß ſtatt des blinden Autoritäts-Glaubens, Aufſchluß über alles Göttliche und Menſchliche verſprach, ihn, den unerfahrnen Jüngling, deſto mehr anziehen. Er wurde Mitglied ihrer Sekte und trat zuerſt in die Claſſe der Auditores ein; es war das Ziel ſeiner Wünſche, in die Claſſe der electi aufgenommen zu werden, um die Myſterien der Sekte, deren räthſelhafte Beſchaffenheit ſeinem Durſte nach Erkenntniß deſto mehr verſprach, verſtehen zu lernen und die erſehnten Aufſchlüſſe endlich zu erhalten. Da aber die Unterredung mit einem der angeſehenſten Lehrer dieſer Sekte, Namens Fauſtus, ſeine Erwartungen ſo ſehr täuſchte, ſo wurde er, nachdem er an zehn Jahre Mitglied der Sekte geweſen war, in ſeinem Glauben irre. Er gelangte endlich vollends zu der Ueberzeugung, daß der Manichäismus Täuſchung ſey; aber er gerieth ſodann in die Gefahr, in gänzlichen Skepticismus zu verfallen, wenn ihn nicht der ſeinem Inneren tief eingepflanzte Glaube an Gott und Wahrheit davon zurückgehalten hätte. Bei dieſem innern Kampfe war beſonders wichtig für ihn die Bekanntſchaft mit Werken der platoniſchen und neoplatoniſchen Philoſophie, welche er durch

lateinische Uebersetzungen erlangte. Er selbst sagt, daß sie ein unglaubliches Feuer in ihm entzündeten [1]). Sie sprachen sein religiöses Bewußtseyn an; nur eine Philosophie von dieser gemüthlichen, an das Zeugniß der gottverwandten Natur des Menschen sich anschließenden Philosophie, eine Philosophie, welche zugleich in ihrer spätern Form so manche würkliche oder scheinbare Anklänge an das früh seiner Seele angepflanzte Christliche enthielt, nur eine solche Philosophie konnte ihn in seiner damaligen Gemüthsstimmung so sehr anziehen. Wichtig wurde die Beschäftigung mit dieser Philosophie für ihn als Uebergangspunkt vom Skepticismus zu dem klar entwickelten Bewußtseyn von einer unverläugbaren objektiven Wahrheit, als Uebergangspunkt zur Vergeistigung seines, durch den Manichäismus an sinnliche Bilder gewöhnten Denkens, als Uebergangspunkt von einer phantastischen zu einer intellektuellen Richtung, als Uebergangspunkt von dem Dualismus zum consequenten Monarchismus. Er gelangte auf diesem Wege zuerst zu einem, das Christliche sich aneignenden religiösen Idealismus, um von diesem zu dem einfachen evangelischen Glauben hinübergeleitet zu werden. Anfangs war ihm diese platonische Philosophie Alles, und er suchte nichts weiter. Nur die Macht der, wie er selbst sagte, seinem innersten Mark eingepflanzten Religion seiner Kindheit zog ihn zu den von ihr zeugenden Schriften hin. Er dachte sich, daß, wie es nur Eine Wahrheit gebe, diese Religion mit jener höchsten Weisheit nicht im Streit seyn könne, daß ein Paulus nicht ein so herrliches Leben

1) l. II. c. academicos §. 5. etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium in me concitarunt.

hätte führen können, wie er geführt haben ſolle, wenn ihm jene höchſte Wahrheit gefehlt haben ſollte. So ſuchte er Anfangs in dem Chriſtenthum nichts anders als die Wahrheiten, welche er ſchon aus der platoniſchen Philoſophie erkannt hatte, nur in andrer Form. Er dachte ſich Chriſtus als einen Propheten, der an Erleuchtung und Heiligkeit mit keinem Andern zu vergleichen ſey, der von Gott dazu in die Welt geſandt worden, um das, was durch philoſophiſche Unterſuchung nur Wenigen bekannt werden konnte, durch Autoritätsglauben in das allgemeine Bewußtſeyn der Menſchheit zu verpflanzen. Von dieſem Standpunkte aus wußte er ſich aus ſeinem platoniſchen Idealismus alle chriſtlichen Lehren auszudeuten; er glaubte ſie zu verſtehen und ſprach von denſelben wie ein Kenner, der ſeiner Sache gewiß iſt. Wie er ſelbſt nachher ſagte, fehlte ihm das, was allein das rechte Verſtändniß des Chriſtenthums geben kann, und ohne das Jeder ſtets nur die Schale des Chriſtenthums ohne den Kern hat, die von dem Grunde der Demuth ausgehende Liebe [1]).

Aber dieſe Theorie wurde ihm, wie es häufig mit den Theorien, und beſonders den Theorien über religiöſe Gegenſtände geht, welche man ſich ohne das Leben aufgebaut hat, von dem Leben aus zerſtört; denn die platoniſche Philoſophie hielt ihm zwar Ideale vor, welche ſeinen Geiſt entzückten, aber ihm nicht die Kraft geben konnten, über das Fleiſch zu ſiegen. Die Ideale entfernten ſich von ihm,

1) Wie er ſelbſt in ſeinen Confeſſionen ſagt von dieſem Zeitpunkte ſeines Lebens: »garriebam plane quasi peritus, jam enim coeperam velle videri sapiens; ubi erat illa caritas, aedificans a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus.«

wenn er sie ergreifen wollte; von den ungöttlichen Trieben, welche er schon besiegt zu haben glaubte, wurde er immer wieder hinabgezogen. Wie er also durch sein Leben dahin geführt wurde, das Bedürfniß kennen zu lernen, welches das Christenthum allein befriedigen und ohne dessen Gefühl es nicht lebendig verstanden werden kann, das Bedürfniß nach Erlösung aus dem innern Zwiespalt kennen zu lernen, so fand er auch in dem Christenthum mehr als er darin gesucht hatte, da er auf mehr spekulativem Wege demselben zugeführt worden, wie besonders das Studium der paulinischen Briefe, zu welchem er in dieser Epoche seines Lebens kam, einen desto mächtigeren Eindruck auf sein inneres Leben machte, weil so Vieles in der Grundidee dieser Briefe von dem, was Gesetz, was Geist und was Fleisch und was der Kampf zwischen beiden ist, sich an seine eigenen inneren Erfahrungen und Kämpfe anschloß und ihm daraus anschaulich wurde. Vieles was ihm früher, ehe er diese Erfahrungen gemacht, unverständlich gewesen war, konnte er jetzt verstehen, und er lernte überhaupt das Christenthum immer mehr verstehen, je mehr er durch sein inneres Leben in demselben einheimisch wurde, und je mehr er die heiligende Kraft der göttlichen Lehre in seinem eigenen Innern erfuhr. So drehte sich denn nach und nach das Verhältniß bei ihm um; es war ihm nicht mehr die platonische Philosophie das Gewisseste, und es war nicht mehr bloß das Vorurtheil für die Religion seiner Kindheit bei ihm, daß sie, was durch jene Philosophie ihm mitgetheilt worden, in einer mehr populären Form ihm geben werde. Sondern wie er in Christo seinen Erlöser gefunden, so war ihm Alles, was Er gelehrt, untrügliche Wahrheit, die keiner andern Bestätigung be-

urfte, der höchſte Prüfſtein für alle Wahrheit. Er hatte uch die Kraft dieſer Lehre in ſeinem Innern erfahren, und ies war ihm ein ſubjektiver Beweis von ihrer Göttlichkeit nd Wahrheit. Sein religiöſes und ſittliches Bedürfniß ar nun befriedigt; nur ſein Erkenntnißtrieb ſuchte noch befriedigung. Er ſehnte ſich, das, was ihm durch den Glauben an eine göttliche Autorität und durch innere Erahrung gewiß war, auch aus innern Gründen als wahr nd nothwendig zu erkennen, und dazu ſollte ihm die plaoniſche Philoſophie das Mittel geben [1]).

Auf dieſem Standpunkte ſeiner Entwickelung begegnete s ihm nun freilich zuweilen, wie in ſolchen Fällen immer eicht geſchieht, daß er bibliſchen Begriffen ihre volle eigenhümliche Bedeutung nahm, indem er ſie in die Sprache er platoniſchen Philoſophie übertrug, wie er z. B. die Weisheit dieſer Welt nur eine ſolche nannte, welche in dem ſinnichen Schein befangen iſt, welche ſich nicht bis zu den Ideen erhebt, das Reich Chriſti als ein Reich nicht von ieſer Welt, ein ſolches, welches in der Ideenwelt gegründet ſt [2]). Und es war dies nicht etwa ein Wechſel des Aus-

1) So ſprach er bei dem Antritt ſeines drei und dreißigſten Jahres in eben dieſer Epoche ſeines Lebens: „mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere, impatienter desiderem, — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet — reperturum esse confido.“ C. academicos. l. III. §. 43.

2) In ſeiner Kritik ſeiner eigenen Schriften, ſeinen retractationes l. I. c. III. tadelt Auguſtin ſelbſt dieſe Uebertra-

drucks, bei welchem die Sache nichts verlor, ſondern die Form des Ausdrucks hing mit dem eigenthümlichen ethiſchen Geſichtspunkt dieſer Schule genau zuſammen. Auguſtin war damals beſonders geneigt, nur den Gegenſatz zwiſchen Geiſteswelt und Sinnenwelt ſich vorzuſtellen, das Göttliche vielmehr nur im Gegenſatz gegen die Sinnlichkeit und den ſinnlichen Schein, als im Gegenſatze gegen die ſelbſtſüchtige Richtung des Geiſtes zu betrachten, das Böſe beſonders aus der Hinneigung zur Sinnlichkeit und zum ſinnlichen Schein abzuleiten. Doch nach und nach, je mehr das Chriſtenthum von dem innern Leben aus ſeine ganze Denkweiſe durchdrang, lernte er den Unterſchied der platoniſchen und der chriſtlichen Ideen erkennen, und ſeine Glaubenslehre machte ſich frei von den Feſſeln der Platonismus.

Auguſtin hatte aus ſeiner eigenen Erfahrung gelernt, daß in Beziehung auf die Erkenntniß göttlicher Dinge das

---

gung der Glaubensbegriffe in die philoſophiſche Sprache der platoniſchen Schule, die er ſich in jenen, aus der bemerkten Epoche ſeines Lebens herrührenden, Schriften, wie in dem Werk de ordine l. I. c. XI, erlaubt hatte. Wenn Chriſtus ſage: „mein Reich iſt nicht von dieſer Welt," meine er darunter nicht die Ideenwelt (den κοσμος νοητος) im Gegenſatze gegen die ſinnliche (den κοσμος αἰσθητος); ſondern vielmehr die Welt, in welcher ein neuer Himmel und eine neue Erde ſeyn würden, wenn das werde erfüllt werden, was wir uns erbitten mit den Worten „dein Reich komme." Zugleich iſt dabei zu bemerken die Unbefangenheit, mit der er anerkennt, daß der Begriff von einem mundus intelligibilis in dem platoniſchen Sinne keineswegs an und für ſich etwas Unchriſtliches enthalte, ſondern richtig verſtanden etwas durchaus Unläugbares ſey, in ſofern der mundus intelligibilis nichts Anders ſey als die ewige unwandelbare Weltordnung, wie ſie in der göttlichen Vernunft gegründet iſt.

Leben dem Begriff vorangehen müſſe, dieſer nur von jenem ausgehen könne; denn daher waren ja die einfachen evangeliſchen Lehren ihm Anfangs als etwas ſo Thörichtes erſchienen, und die Vorſpiegelungen viel verſprechender manichäiſcher Scheinweisheit hatten ihn ſo leicht fortreißen können, weil jene Wahrheiten in ſeinem innern Leben noch gar keinen Anſchließungspunkt fanden. Von dem innern Leben aus hatte er an jene Wahrheiten glauben und ſie verſtehen gelernt. Durch die Liebe zum Göttlichen, durch die Macht der religiösſittlichen Geſinnung hatte er über den Skepticismus, von dem er eine Zeit lang verſucht worden, geſiegt. So wurde es, wie überall ſeine Glaubenslehre der Abdruck ſeiner innern Lebensentwickelung und daher eine ſo lebendige war, eine Grundidee bei ihm, daß man in die göttlichen Dinge ſich hineinleben und lieben müſſe, ehe man zu einer intellektuellen Erkenntniß derſelben fähig ſeyn könne. Als Manichäer hatte er gemeint, daß man durch die ſpekulative Erleuchtung, durch die Weisheit der Vollkommnen ein Vollkommner werde. Jetzt erſchien ihm dieſer Weg zur Erkenntniß der göttlichen Dinge als ein ſolcher, der, die naturgemäße Ordnung umkehrend, nothwendig ſeines Ziels verfehlen müſſe [1]); denn es war ihm klar, daß die vollkommne Erkenntniß der göttlichen Dinge die Vollkommenheit des inwendigen Menſchen

1) So ſagt er de moribus ecclesiae Catholicae l. I. §. 47. gegen die Manichäer: „quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus?“

vorausſetze. Jetzt war er überzeugt, daß der Menſch zuerſt von einer göttlichen Autorität die Wahrheit, die ihn heiligen ſolle, demüthig empfangen müſſe, ehe er geheiligt zur Erkenntniß der göttlichen Dinge mit einer erleuchteten Vernunft fähig ſeyn könne. Wenn gleich nur das durch göttliche Autorität den Menſchen geoffenbart werden könne, was ſeinem innern Weſen nach Wahrheit ſey, daher auch aus innern Gründen als wahr erkennbar, ſo müſſe doch der Zeit nach als Vorbereitungs- und Bildungsmittel, um für dieſe Erkenntniß von innen heraus fähig zu werden, der Autoritätsglauben vorangehen [1]). Doch war er noch einigermaßen in der Anſicht des Platonismus von dem Verhältniſſe der δοξα zur ἐπιστημη in der Religion befangen, und wie er erkannte, daß ohne die wiſſenſchaftliche Bildung, zu der verhältnißmäßig nur Wenige unter den Chriſten gelangen könnten, jene Vernunfterkenntniß nicht möglich ſey, wie ihm aber ohne dieſelbe dem Chriſtenthum noch etwas zu fehlen ſchien; ſo meinte er daher, daß zu der rechten Seligkeit dieſes Lebens durch das Chriſtenthum nur die Wenigen gelangten, welche die wiſſenſchaftliche Bildung mit demſelben verbänden. Je mehr er aber nach ſeinem eigenen chriſtlichen Leben ſich fortſchreitend entwickelte, je höher ihm aus ſeiner eigenen Herzenserfahrung das Glaubensleben erſchien [2]), je mehr er dieſes Leben unter allen Ständen

den

1) Augustin. de ordine l. II. c. 9. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

2) Es iſt dieſes ein auch für die Entwickelung der Lehre Auguſtins von der Gnade und Prädeſtination wichtiger Punkt, den wir nachher bei der Geſchichte dieſer Lehren genauer unterſuchen werden. Anfangs als in ihm der Glaube noch

den und Bildungsformen erkennen lernte, deſto mehr überzeugte er ſich, daß die ratio nur den Inhalt des durch den Glauben Gegebenen in der Form vernünftiger Erkenntniß entwickele, demſelben aber nichts Höheres geben könne. Er ſetzte dies Verhältniß der aus dem Glauben und dem Glaubensleben hervorgehenden ratio zu jenem beſonders aus einander in der Polemik gegen die Manichäer, welche das Verhältniß umkehrten [1]).

So wurde von ihm der große Grundſatz, aus dem ich die nachfolgende Dogmatik in ihrer Selbſtſtändigkeit entwickelte: „fides praecedit intellectum," zuerſt auf eine conſequente Weiſe feſtgeſtellt. Wir finden daher bei dem Auguſtin zwei Richtungen, durch welche er auf die Entwickelung der chriſtlichen Erkenntniß in dieſem Jahrhundert und in den folgenden beſonders einwürkte: die Würde und Unabhängigkeit des Glaubens zu behaupten im Gegenſatz gegen eine übermüthige, von dem Zuſammenhange mit dem chriſtlichen Leben ſich losreißende Spekulation, und die Uebereinſtimmung der fides mit der ratio, die Entwickelung der fides durch die ratio von innen heraus nachzuweiſen gegen die Vertheidiger eines blinden Glaubens [2]).

---

mehr bloß Autoritätsglaube war, erſchien ihm dieſer als das Menſchliche, woran ſich erſt das Göttliche anſchließe. Als er in das Weſen deſſen, was Glaubensleben iſt, tiefer eingedrungen war, ſchien ihm der Glauben ſelbſt ſchon die Mittheilung des Göttlichen an den Menſchen vorauszuſetzen, ſchon in dem Glauben Göttliches und Menſchliches zuſammenzukommen.

1) Wie in der Schrift de utilitate credendi.

2) Es iſt in dieſer Hinſicht beſonders merkwürdig der Brief des Auguſtinus an den Conſentius ep. 120. Er ſtellt

Aber freilich müſſen wir hier hinzunehmen, was wir früher bemerkten, daß Auguſtin als das, woran ſich die fides halten und wovon ſie ausgehen müſſe, Alles in der kirchlichen Ueberlieferung Gegebene annahm, wodurch er alſo veranlaßt wurde, manche fremdartige Elemente, als durch die fides gegeben, in ſeine ratio aufzunehmen, und ſein gewandter, ſpekulativer und dialektiſcher Geiſt konnte es ihm leichter machen, Gründe für Alles zu finden, Alles als nothwendig zu conſtruiren, was ſich, wenn gleich urſprünglich aus verſchiedenartigen Elementen zuſammengeſetzt, mit ſeinem Glaubensleben einmal verſchmolzen hatte. Es fehlte ſeiner Glaubenslehre die hiſtoriſche und kritiſche

---

hier die Aufgabe, ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. „Auch der Glaube — ſagt er — hat ſeine Augen, mit denen er auf gewiſſe Weiſe das als wahr ſieht, was er noch nicht ſieht, und mit welchen er auf das Zuverſichtlichſte ſieht, daß er noch nicht ſieht, was er glaubt.“ In dem Glauben liegt auch das Verlangen nach vollkommner Erkenntniß; denn der Glaube kann nicht ſeyn ohne die Sehnſucht und ohne die Hoffnung auf das, was man glaubt. Gegen eine abſolute Entgegenſetzung der fides und der ratio ſagt er: „Fern ſey es, daß Gott in uns das haſſen ſollte, vermöge deſſen er uns vorzüglicher als alle andern Geſchöpfe geſchaffen hat. Fern von uns ſey es, daß wir deshalb glauben ſollten, um keine Vernunfterkenntniß zu empfangen oder zu ſuchen, da wir auch nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. Auch das iſt ja allerdings etwas Vernunftgemäßes, daß in einigen ſich auf die Heilslehre beziehenden Dingen, die wir mit Vernunfterkenntniß zu durchdringen noch nicht vermögen, aber einſt vermögen werden, der Glaube der Vernunfterkenntniß vorangehe, damit durch den Glauben das Gemüth gereinigt werde, um das Licht ſo großer Wahrheit einſt faſſen zu können.“

Richtung, wodurch dieselbe, von allen Zeiten aus zu dem reinen Urquell des Christenthums zurückkehrend, von fremdartigen Elementen, welche in dem Strom der unreinen zeitlichen Ueberlieferung sich immerfort beizumischen drohen, sich allein frei machen und erhalten kann.

Wir gehen nun zur Geschichte der einzelnen Hauptlehren des Christenthums und der in der Auffassungs- und Behandlungsweise derselben hervortretenden Gegensätze über, in welchen wir auch die verschiedenen und entgegengesetzten eigenthümlichen Hauptrichtungen des theologischen Geistes anschaulicher erkennen werden.

---

2. Die Gegensätze in der Auffassungs- und Behandlungsweise der einzelnen Hauptlehren des Christenthums.

a. Die Theologie im engeren Sinne des Wortes oder die christliche Gotteslehre.

Wir erwähnen zuerst die Lehrstreitigkeit, deren Ergebnisse auf die ganze Entwickelung der Gotteslehre den größten Einfluß hatten, die Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre, aus denen sich alles Uebrige am Besten ableiten läßt.

Diese Lehrstreitigkeiten sind eine natürliche Folge der Gegensätze in der Auffassung der Trinitätslehre, welche sich im Verlaufe der vorigen Periode gebildet hatten, und ihr Ursprung läßt sich nur aus den letztern recht verstehen und beurtheilen. Wenn wir sie in diesem Zusammenhang betrachten, so können wir nicht versucht werden, äußerlichen Veranlassungen oder dem Einflusse eines einzelnen Menschen, wie des Arius, hierbei zu viel zuzuschreiben. Wenn

wir dies vernachläſſigen, kann es auch leicht geſchehen, daß wir den Arius ungerecht zu beurtheilen uns verleiten laſſen, indem wir ihn aus dem Zuſammenhange mit der dogmatiſchen Entwickelung ſeiner Zeit herausreißen und ſein Syſtem nur als ſein Werk, nicht aber, als auf gewiſſe Weiſe ein Werk der dogmatiſchen Entwickelungsepoche, in welche grade ſein Leben fiel, betrachten.

Wir bemerkten am Schluſſe der vorigen Periode zwei Hauptſyſteme in der Trinitätslehre und insbeſondre in der Lehre von dem Verhältniſſe des Sohnes Gottes zum Vater: das der abendländiſchen Kirche beſonders eigenthümliche Syſtem, in welchem ſich das chriſtlichtheiſtiſche Intereſſe am ſchärfſten ausſprach, und das orientaliſche Emanations- und Subordinationsſyſtem, welches durch Origenes eine feſte Form erhalten. Durch jenes wurde die Weſenseinheit (das ὁμοούσιον) in der Trias beſonders hervorgehoben, um den Sohn Gottes von allen Geſchöpfen ſcharf zu unterſcheiden und das Princip der Monarchie feſt zu halten, das letztere Syſtem hingegen hatte ſich durch die ſchärfere begriffliche Feſtſtellung der älteren Emanationslehre gebildet, indem es nur alle zeitlichen und ſinnlichen Vorſtellungen von dieſer zu entfernen ſuchte. Es kam dies Syſtem mit jenem zwar darin überein, daß der nicht bloß graduelle, ſondern weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Sohne Gottes und allen Geſchöpfen durch daſſelbe behauptet wurde; aber die Behauptung der Weſenseinheit wurde von dieſem Syſteme als Aufhebung der perſönlichen Unterſcheidung bekämpft, und dieſes macht den Gegenſatz zwiſchen beiden Syſtemen, welchen wir ſchon am Schluſſe der vorigen Periode bemerkten. Indem nun aber der Gegenſatz ge-

jen das erstere System noch mehr auf die Spitze getrieben wurde, bildete sich ein drittes, welches mit der Wesenseinheit zugleich die anfangslose Zeugung verwarf und überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Begriff von einem Sohne Gottes und dem Begriff von einem Geschöpf, dem Begriff von einer Zeugung aus Gott und dem Begriff eines Schaffens anerkennen wollte. Es schloß sich dieses System an die ältere Subordinationslehre an und war in sofern nichts Neues [1]), sondern nur die Fixirung einer frühern Entwickelungsstufe in dieser Lehre im Gegensatz gegen die weiterstrebende Entwickelung; aber das Neue war die Form, in welcher die so fixirte Lehre aufgefaßt wurde, in welcher dieselbe schroffer erscheinen mußte. In dem Briefe des Bischofs Dionysius von Rom gegen den Bischof Dionysius von Alexandrien finden wir schon eine Spur einer solchen Auffassungsweise (s. B. I. Abth. 3. S. 1037.). Diese war es nun, welche, im Anfang des vierten Jahrhunderts durch den Presbyter Arius zu Alexandria ausgesprochen, die Streitigkeiten hervorrief, deren Ursprung und Fortgang wir jetzt darstellen wollen.

Was den Arius betrifft, so ist in Hinsicht seines eigenthümlichen, theologischen Bildungsgangs zu bemerken, daß er ein Schüler des Presbyter Lucianus zu Antiochia war [2]). Aus dieser Schule hatte er die Richtung einer

1) Wie man ja, obgleich man den Logos von den übrigen Geschöpfen wohl unterschied, doch auch kein Bedenken dabei gefunden hatte, das ἔκτισε με Proverb. 8. 22. auf ihn anzuwenden, also in sofern den Namen eines κτίσμα auf ihn anzuwenden.

2) Was daraus hervorgeht, daß er den Bischof Eusebius von Nikomedien in seinem durch Theodoret und Epi-

freien, grammatischen Bibelauslegung als Grundlage der Glaubenslehre entlehnt. Wo diese Richtung aber nicht von einer allgemeinen Anschauung der in dem christlichen Bewußtseyn lebendig gewordenen, biblischen Ideen begleitet war, und diese allgemeine Anschauung das rechte Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen in den Aussprüchen der heiligen Schrift erkennen lehrte, konnte sie, auf Einzelnheiten zu großes Gewicht legend und diese auf eine einseitige Weise hervorhebend, manche falsche, beschränkte Auffassungen der Glaubenswahrheiten befördern. Dies war bei dem Arius der Fall, bei welchem eine beschränkte Begriffsrichtung ohne intuitives Vermögen vorherrschte. In der antiochenischen Schule nahm er auch wahrscheinlich die Richtung, im Gegensatz gegen die Lehre des Paulus von Samosata die Hypostasenunterscheidung besonders hervorzuheben, und, was damit zusammenhing, zugleich die polemische Richtung gegen das Homousion [1]). Aber auch in dem System der origenistischen Schule zu Alexandria konnte er nachher manche Anschließungspunkte finden, sowohl in der Polemik gegen die Lehre von der Wesenseinheit und in der Subordinationstheorie, als in der Art, wie die Lehre von der Freiheit, der Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen hier aufgefaßt wurde. Arius glaubte gewiß keine neue Lehre vorzutragen, sondern nur das alte kirchliche Subordinationssystem, — ohne welches ihm weder das monarchische Princip der Trias, noch die selbstständige Persönlichkeit des Lo-

phanius uns aufbewahrten Briefe an denselben als „συλλειτουργός“ anredet.

1) S. B. I. Abth. III. S. 1036.

s behauptet werden zu können ſchien, — mit klarem Bewußtſeyn feſtzuſtellen. Entweder, ſagte Arius, muß man rei urſprungsloſe, von einander unabhängige, göttliche Urweſen annehmen, man muß an die Stelle der Monarchie ne Dyarchie ſetzen, oder man darf ſich auch nicht ſcheuen i ſagen, daß der Logos einen Anfang ſeines Daſeyns gehabt, daß es einen Moment gab, als er noch nicht da ar (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) [1]). Die Idee eines anfangsloſen Werdens, eine Ableitung dem Weſen, nicht der Zeit nach, ar für den ſo wenig ſpekulativen und intuitiven Arius was zu Feines und etwas Unfaßliches, ſich ſelbſt Widerſprechendes. Man erkennt hier, wie wenig die origeniſche Anſchauungsweiſe zu dem Geiſte des Arius paßte. o auch meinte er, daß man ſich unter einer Zeugung s Gott — in ſofern man auf den Begriff von einem ugen aus Gott beſonderen Nachdruck lege und denſelben n dem Begriff des Schaffens unterſcheide — gar nichts ken könne, wenn man nicht in ſinnliche gnoſtiſche Vorſtellungen von einer Theilung des göttlichen Weſens verſtellen wolle [2]). Wolle man auf den Begriff von einem ohne Gottes beſondern Nachdruck legen und dieſe Bezeichnung gebrauchen, um den Logos von allen Geſchöpfen zu

---

1) Abſichtlich ſagte er nicht »ἦν χρόνος, ἀλλ' ὅτι,« denn er nahm allerdings an, daß der Logos vor aller Zeit von dem Vater hervorgebracht worden, da die Begriffe Zeit und Schöpfung ſich nach ſeiner Meinung nicht von einander trennen ließen.

2) Hier konnte er ſich an die origeniſtiſche Polemik gegen eine γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ anſchließen, ſo wenig er auch mit der origeniſtiſchen geiſtig aufgefaßten Emanationslehre nach dem Geſagten übereinſtimmen konnte.

unterſcheiden, ſo verfalle man gleichfalls in ſinnliche, anthropopathiſche Vorſtellungen. Zwiſchen Gott als dem Schöpfer und den Geſchöpfen laſſe ſich nichts in der Mitte Liegendes denken. Entweder Chriſtus ſey ein göttliches Urweſen wie der Vater, und man müſſe zwei Götter annehmen, oder man dürfe ſich nicht ſcheuen, es rein auszuſprechen, daß er wie alle Geſchöpfe von Gott durch ſeinen Willen, und als es ihm gefiel, aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) geſchaffen, gebildet, erzeugt worden — oder wie man es nennen wolle; denn wie man es nennen wolle, ſo bleibe doch die Sache immer dieſelbe. Solche Stellen des neuen Teſtaments, in welchen er den Ausdruck ποιειν auf Chriſtus übertragen zu finden [1]), ihn als den Erſtgebornen genannt [2]), alſo einen Anfang des Daſeyns ihm zugeſchrieben zu ſehen glaubte, konnte er für ſeine Theorie anführen. Er wollte durch Alles dieſes Chriſti Würde keineswegs herabſetzen, ſondern ihm die größte Würde zuſchreiben, welche ein Weſen nach Gott haben konnte, ohne daß man den Unterſchied zwiſchen demſelben und Gott ganz aufhob. Gott erſchuf ihn oder erzeugte ihn, um durch ihn alles Andre hervorzubringen; der Abſtand zwiſchen Gott und allen übrigen Weſen iſt zu groß, als daß ſie Gott unmittelbar hervorbringen könnte. Er erzeugte daher, als er das Ganze der Schöpfung hervorzubringen beſchloß, zuerſt ein Weſen, das ihm an Vollkommenheiten ſo ähnlich iſt, als es ein Geſchöpf ſeyn kann, um durch dieſes Weſen die ganze Schöpfung hervorzubringen [3])

1) Act. ap. 2, 36. Heb. 3, 2.

2) Col. I, 15.

3) ὡς οὖν θελων ὁ θεος την γενητην κτισαι φυσιν, ἐκτισε τινα

Der Name Sohn Gottes und Logos werde ihm beigelegt, um ihn vor den übrigen Geschöpfen, die durch ihn hervorgebracht worden sind, auszuzeichnen, in sofern er, obgleich er, wie alle Geschöpfe, Alles nur dem Willen und der Gnade des Schöpfers verdankt, doch die größte Verwandtschaft mit ihm erhalten hat, in sofern die göttliche Vernunft, Weisheit, Macht, welche alle jene Namen nur in einem uneigentlichen, metonymischen Sinne auf ihn übertragen werden können, sich durch ihn am vollkommensten offenbaren. Eine Probe von der unfeinen Auffassungs- und Darstellungsweise des Arius geben diese seine Worte: „Als Gott uns schaffen wollte, schuf er einen Gewissen und nannte ihn Logos, Weisheit und Sohn, um durch ihn uns zu schaffen [1]." Arius gebrauchte mancherlei Beispiele aus dem biblischen Sprachgebrauche, um nachzuweisen, daß die Ausdrücke Logos, Kraft Gottes in der heiligen Schrift keineswegs immer in demselben Sinne gebraucht würden, so daß keineswegs die Eine von dem Wesen Gottes unzer-

---

μη δυναμενην αὐτην μετασχειν της του πατρος ἀκρατου χειρος και της παρ' αὐτου δημιουργιας, ποιει και κτιζει πρωτως μονον ἱνα και καλεῖ τουτον υἱον και λογον, ἱνα τουτου μεσου γενομενου, οὑτως λοιπον και τα παντα δι' αὐτου γενεσθαι δυνηθῃ. Athanas. orat. II. c. Arian. §. 24. Wenngleich Athanasius hier dasjenige anführt, worin Eusebius von Nikomedien, Asterius und Arius übereinstimmten, und man also diese Worte selbst nicht dem Letztern zueignen darf; so sind sie doch gewiß der Denkweise desselben ganz angemessen.

1) Athanas. c. Arian. I. §. 5. Ganz übereinstimmend mit der oben angeführten Stelle: „θελησας ἡμας δημιουργησαι, ποιησειν ἱνα τινα και ὀνομασειν αὐτον λογον και σοφιαν και υἱον, ἱνα ἡμας δι' αὐτου δημιουργηση."

trennliche Kraft und Vernunft Gottes nothwendig darunter verstanden werde, sondern oft eine Uebertragung in einem uneigentlichen Sinne hier statt finde. Wie wenn die Heuschrecken selbst, Joël 2, 25. (nach der alexandrinischen Version), die große Kraft Gottes genannt würden [1]). Dergleichen Erklärungen des Arius konnten freilich leicht Veranlassung geben, ihn als einen Solchen darzustellen, der darauf ausgehe, die göttliche Würde des Erlösers zu bekämpfen und ihn zu verlästern. Aber in der That war dies doch nur eine grammatische Rechtfertigung seiner Auffassungsweise eines biblischen Begriffs, wobei ihm gewiß nicht in den Sinn kam, daß aus diesen bloß zur Bestätigung des biblischen Sprachgebrauchs dienenden Beispielen etwas zur Verkleinerung des Erlösers geschlossen werden könne oder solle. Aber wohl mußte diese grammatische Erörterung dem vorherrschend dogmatischen, von einem innigen christlichen Gefühle ausgehenden Interesse anstößig erscheinen. Arius erkannte allerdings, daß aus dem Begriffe des Geschöpfs ein unendlicher Abstand zwischen demselben und dem Schöpfer folge, und er scheute sich nicht, dieses auszusprechen. Was ja schon Origenes ausgesprochen hatte, daß, wie Gott seinem Wesen nach unendlich erhaben sey über alle Geschöpfe, er also auch über das höchste der Geschöpfe, den Sohn, seinem Wesen nach unendlich erhaben sey, dieser seinem Wesen nach durchaus nicht mit ihm verglichen werden könne [2]).

---

1) S. bei Athanasius l. c.

2) ἀλλοτριος και ἀνομοιος κατα παντα της του πατρος οὐσιας και ἰδιοτητος — ἀνομοιος ἐπ' ἀπειρον τῃ τε οὐσιᾳ και δοξῃ. Athanas. c. Arian. I. §. 6.

Zu dem Wesen des vernünftigen Geschöpfs rechnete er, ier an die origenistische wie an die antiochenische Schule ch anschließend, den sich selbst bestimmenden, wan- elbaren, freien Willen, die Grundlage aller Vorzüge nter den vernünftigen Wesen. Dieses Princip wandte er nverholen auch auf Christus an. Seiner Natur nach als eschöpf hatte Christus einen der Veränderung unterworfe- en Willen; aber er hat ihn stets nur auf das Gute ge- chtet, und dadurch ist er sittlich unwandelbar geworden. So hat auch der Sohn Gottes die Herrlichkeit, welche er or allen Geschöpfen erhielt, nicht ohne Verdienst seines Willens erhalten; denn da Gott vermöge seiner Präscienz oraussah, welches heilige Leben Christus als Mensch, unter llen Kämpfen siegreich bestehend, führen werde, so gab er hm jene Herrlichkeit, wie er voraussah, daß er selbst sie ch als Lohn seiner Tugend verdienen werde [1]). Auf eine ndre als diese Weise glaubte er sich auch den Christus,

1) τῃ μεν φυσει ὡςπερ παντες, οὑτω και αὐτος ὁ λογος ἐςι τρεπτος, τῳ δε ἰδιῳ αὐτεξουσιῳ, ἑως βουλεται, μενει καλος, ὁτε μεντοι θελει, δυναται τρεπεσθαι και αὐτος ὡςπερ και ἡμεις, τρεπτης ὢν φυσεως. (Dies so weit zu führen, wurde Arius durch seinen Begriff von einem Geschöpfe und seinen Begriff vom freien Willen veranlaßt; denn er setzte die Wandelbarkeit des freien Willens entgegen einer blinden Naturnothwendigkeit. Die Arianer machten das Dilemma: „Entweder der Sohn Gottes hat einen wandelbaren, freien Willen, durch den er sich zum Bösen oder zum Guten hinwenden kann, oder er ist willenlos gleichwie ein Holz oder Stein." Athanas. orat. c. Arian. I. §. 35.) Δια τουτο και προγινωσκων ὁ θεος, ἐσεσθαι καλον αὐτον, προλαβων αὐτῳ ταυτην την δοξαν δεδωκεν, ἡν ἀνθρωπος και ἐκ της ἀρετης ἐσχε μετα ταυτα· ὡςε ἐξ ἐργων αὐτου, ὡν προεγνω ὁ θεος, τοιουτον αὐτον νυν γεγονεναι, πεποιηκε.

den er im neuen Teſtamente fand, nicht denken zu können. Wie könne man ſich ſeine Kämpfe in der Todesnähe und ſein Gebet in dieſen Kämpfen ohne eine Wandelbarkeit des Willens denken? Wäre er die göttliche Allmacht ſelbſt geweſen, ſo würde er ſich nicht gefürchtet, ſondern vielmehr auch Andern Kraft mitgetheilt haben. Und Paulus ſtellt ja auch, Philipp. 2., ſeine Erhöhung als Lohn ſeines im Leben geleiſteten Gehorſams dar [1]). Durch die Unterſcheidung zwiſchen dem Menſchlichen und dem Göttlichen in Chriſto hätte Arius hier ja leicht zurückgewieſen werden können; aber ihn konnte dies nach dem Zuſammenhange ſeines Syſtems nicht treffen; denn auch hier hielt er die noch rohe, unentwickelte Lehre der erſten Jahrhunderte feſt und ſchloß ſich auch hier an dasjenige an, was er buchſtäblich in dem neuen Teſtamente zu finden glaubte. Er ſetzte daher nach der älteren Auffaſſungsweiſe die Menſchwerdung des Logos nur in die Verbindung deſſelben mit einem menſchlichen Körper [2]), und daher mußten ihm auch alle eine Abhängigkeit von Gott oder Beſchränkung irgend einer Art bezeichnende Handlungen und Ausdrücke Chriſti, wie zum Beiſpiel das Beten, jede Aeußerung des Nichtwiſſens als Belege für die Richtigkeit ſeiner Theorie von dem Weſen des Sohnes Gottes als eines Geſchöpfs erſcheinen—

1) Athanas. orat. III, 26. I, 43.

2) Man ſieht auch hier die Uebereinſtimmung und den Gegenſatz zwiſchen dem Arius und dem Origenes. Er kam mit dieſem darin überein, daß er die Verherrlichung Chriſti als Werk des Verdienſtes betrachtete; aber Origenes bezog dies auf die menſchliche Seele Chriſti, ſ. B. I. Abth. 3. S. 1066., Arius auf den Logos ſelbſt.

ihrem Inhalt des Glaubens an ſeine Gottheit
ich ſtand; ſo trug er doch kein Bedenken, ihm
Gott beizulegen, den er in dem neuen Teſta-
d in den älteren Bekenntnißſchriften ihm deut-
zu finden glaubte. Er war ſich keiner Ab-
n der älteren orientaliſchen Kirchenlehre be-
n ja bei den älteren Kirchenlehrern ſo Man-
e Meinung zu ſprechen ſchien. Wahrſcheinlich
auf diejenigen Stellen der Bibel, wo der Name
n uneigentlichen Sinne auf geſchaffene Weſen
e ſeyn ſcheint, und er ſchloß daraus, daß er
Weiſe, aber in dem höchſten Sinne auf den
gen ſey. Arius konnte ſich nach ſeinem Sy-
nders als ſo ausdrücken, daß, wie Chriſtus
rch die Gnade Gottes ſey, ſo er auch durch
ung der Gnade göttlichen Namen und göttliche
lten habe, obgleich er nicht ſeinem Weſen
Gott ſey [3]). Er behauptete mit den übrigen
n die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens

für alle Geſchöpfe, und von ſeinem Standpunkte conſequent wandte er dies gleichfalls auf den Sohn Gottes an, wie er, ihn unter die Geſchöpfe ſetzend, nicht anders konnte; auch ihm iſt das Weſen Gottes unbegreiflich, und er erkennt ihn nur auf eine ſtufenweiſe von der Erkenntniß anderer Geſchöpfe verſchiedene Art, den ihm von ſeinem Vater verliehenen höheren Kräften gemäß [1]).

Alles, was wir von dem Arius wiſſen, läßt uns in demſelben keineswegs den Mann erkennen, der durch überlegenen Geiſt geeignet geweſen wäre, eine neue Epoche in der dogmatiſchen Entwickelung hervorzubringen. Er ſelbſt war gewiß fern von einer ſolchen Abſicht; er meinte nur die alte Kirchenlehre des Orients von der Trias gegen ſabellianiſche, gnoſtiſche Auffaſſungen zu vertheidigen und in ihrer Conſequenz darzuſtellen. Er war ſich ſelbſt keineswegs der Ergebniſſe bewußt, zu welchen ſeine Richtung und ſeine Grundſätze hinführten. Aber doch läßt es ſich aus der Beſchaffenheit dieſes Syſtems und aus dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur wohl mit Recht ſchließen, daß wenn der Arianismus den Sieg hätte erhalten können, man bei den Ergebniſſen, bei welchen Arius ſtehen blieb, bei einer ſolchen Halbheit der dogmatiſchen Auffaſſung, welche

1) „ὁ γινωσκει και ὁ βλεπει, ἀναλογως τοις ἰδιοις μετροις, οἱον και βλεπει, ὡσπερ και ἡμεις γινωσκομεν κατα την ἰδιαν δυναμιν“ l. c. Arian. §. 6. Daſſelbe giebt der arianiſche Geſchichtſchreiber Philoſtorgius als Lehre des Arius an II, 3. Nach der Stelle bei Athanaſius ſagte Arius auch: „παντος ὁ υἱος την ἑαυτου οὐσιαν οὐκ οἰδε.“ Vielleicht lehrte er, daß kein Geſchöpf ſein eigenes Weſen begreifen könne, und wandte demnach auch dieſes, ſich treu bleibend, auf den Sohn Gottes an.

r den Forderungen des Alles begreifen wollenden Ver-
es, noch den Forderungen des chriſtlichen Bewußtſeyns
Gefühls genügen konnte, nicht würde ſtehen geblieben

Dieſe beſchränkte, nüchterne Verſtandesrichtung würde
weiter ausgeſprochen und die überſchwenglichen Lehren
Evangeliums in ein fremdartiges Gebiet hinabgezogen
n [1]).

Es läßt ſich nach dem Geſagten denken, daß demjeni-
der die Lehre von der Gottheit Chriſti nach ihrer wah-
Bedeutung und in dem Zuſammenhange mit dem Gan-
der chriſtlichen Glaubenslehre aufgefaßt hatte, die aria-
e Lehre als das Weſen des Chriſtenthums umſtoßend
einen mußte, wenn er ſie von ſeinem Standpunkte aus
chtete, und man kann daher nicht verkennen, daß es
in dieſem Streit von einem bedeutenden dogmatiſchen
chriſtlichen Intereſſe handelte.

Der Arius, von welchem dieſe Streitigkeiten ausgin-
war Presbyter der alexandriniſchen Kirche und ſtand
nach der alexandriniſchen Einrichtung (ſ. B. II.
. 1. S. 343.) für ſich beſtehenden Pfarrkirche dieſer
t vor, welche den Namen Baukalis führte; er hatte
s Amt kurz vorher, ehe der Presbyter Alexander
hof dieſer Stadt geworden war, erhalten. Als ſtrenger
t [2]) hatte er wahrſcheinlich großen Einfluß bei der

In der arianiſchen Lehre von der Freiheit finden ſich ja auch ſchon die Keime des Pelagianismus.

In der alten Nachricht von der meletianiſchen Spaltung wird von dem Arius geſagt: »habitum portans pietatis.« S. Osservazioni letterarie verona III. 1738 p. 16., d. h. er trug das pallium der Asceten. Damit ſtimmt auch die

Gemeinde, da dieſe Lebensweiſe leicht großes Anſehn dort verſchaffte.

Ueber den erſten Ausbruch des Streits giebt es verſchiedene Berichte, welche ſich wohl mit einander vereinigen laſſen, wenn man erwägt, daß der erſte Anfang eines ſolchen Zwieſpalts, welcher ſchon lange vor dem öffentlichen Ausbruch ſich im Verborgenen kann fortgepflanzt haben, nach verſchiedenen Geſichtspunkten auf verſchiedene Weiſe ſich beſtimmen läßt. Arius mag ſchon, ehe er Presbyter wurde, ſeinen Eifer als Glaubenslehrer gezeigt und dadurch, indem er ſeine eigenthümlichen Grundſätze zu verbreiten ſuchte, Freunde und Feinde ſich gemacht haben [1]). Als er unter dem neuen Biſchof Alexander von Alexandria ſeine Meinungen in ſeiner Pfarrkirche verbreitete, gerieth er dadurch in Streit mit andern Geiſtlichen. Alexander nahm Anfangs an dieſem keinen Antheil; er zeigte ſich Anfangs ſchwankend in ſeinem Urtheile, bis er auf Veranlaſſung einer von den theologiſchen Conferenzen, welche der Biſchof von Alexandria zu gewiſſen Zeiten mit ſeinen Geiſtlichen zu halten pflegte, ſich beſtimmt gegen den Arius erklärte [2]).

Der

Schilderung des Epiphanius überein, indem er von ihm ſagt: „ἡ κατηφης το εἰδος, ἡμιφοριον ἐνδιδυσκομενος.“

1) In der oben angeführten von Maffei herausgegebenen Urkunde wird von dem Arius geſagt: „et ipse doctoris desiderium habens.“ Seine Entzweiung mit dem Biſchof Petrus von Alexandria, ſeine Verbindung mit der meletianiſchen Parthei, hing vielleicht ſchon mit der dogmatiſchen Differenz zuſammen.

2) Sozomenus und Epiphanius erzählen, daß der Streit

Der Bischof Alexander entsetzte auf einer Versamm-
ng der Geistlichkeit zu Alexandria und sodann auf einer
hlreicheren Synode der egyptischen und libyschen Bischöfe,
elche aus hundert Mitgliedern bestand, im J. 321, den
rius von seinem Amte und schloß ihn von der Kirchen-
meinschaft aus.

Nachdem Arius von der Kirchengemeinschaft ausge-
lossen worden, verfaßte er zur Vertheidigung und Verbrei-
ng seiner Lehre sein wahrscheinlich aus gebundener und
ngebundener Rede gemischtes Buch Thalia, aus welchem
ir schon oben einige zur Charakteristik seiner Lehre wich-
ge Bruchstücke angeführt haben, und seine Lieder für Schif-
:r, Müller, Wanderer — ein altes Mittel, um Re-
gionsmeinungen unter dem Volke zu verbreiten. Uebri-
ms mag wohl in jenem Buche und in diesen Liedern,

zuerst unabhängig von dem Bischof Alexander entstand; nach der Erzählung des Letztern hatten sich unter den Geistlichen und unter den Laien, je nachdem diese sich an den Einen oder den Andern der Pfarrpresbyteren anschlossen, schon verschiedene Partheien gebildet; aber manche dieser Partheien verloren sich von selbst wieder, während der vornehmste Gegensatz zwischen dem Arius und den Vertheidigern des Homousion immer schärfer hervortrat und sich weiter verbreitete. Nach beiden Berichten wurde der Bischof Alexander zuerst von anderen Seiten her auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht; nach Sozomenus zeigte er sich zuerst schwankend. Sokrates erwähnt der theologischen Conferenz. Auf diese letztere weiset auch der Brief des Kaisers Constantinus an den Alexander und Arius hin bei Eusebius de vita Constantini l. II. c. 69., indem er sagt, daß der Bischof Alexander alle seine Presbyteren befragt habe, wie sie eine gewisse Stelle der Schrift verständen.

nach den Bruchstücken von jenen, nach dem ziemlich prosaischen Geiste des Arius und dem prosaischen Charakter seiner Lehre zu schließen, außer der poetischen Form nichts Poetisches gewesen seyn.

Alexander erließ auch Circularschreiben an die angesehensten Bischöfe, in welchen er die Lehre des Arius als eine durchaus unchristliche darstellte, und wenn gleich er diese Lehre so darstellte, wie sie ihm von seinem Standpunkte aus erscheinen mußte, so kann man doch nicht sagen, daß er sich ungerechte Consequenzmachereien gegen denselben erlaubt habe. Arius suchte aber gleichfalls von seiner Seite die Stimmen angesehener Bischöfe der orientalischen Kirche für sich zu gewinnen, und dieses konnte ihm nicht schwer fallen; denn die größte Parthei derselben war zwar nicht seiner Lehre, aber auch nicht der Lehre vom Homousion, welche der Bischof Alexander vertheidigte, zugethan. Sie war vielmehr dem in der Mitte zwischen beiden Auffassungsweisen liegenden origenistischen System, aus welchem der sogenannte Semiarianismus nachher hervorging, am meisten geneigt, und in dem Gegensatze gegen das System Alexanders konnte Arius hier manche Anschließungspunkte finden, welche er gut zu benutzen wußte. Er behauptete, daß er nur gegen die häretischen Lehren auftrete, welche dem Sohne Gottes gleiche Ursprungslosigkeit wie dem Vater beilegten [1]), welche eine sinnliche Emanation, eine Theilung des göttlichen Wesens behaupteten [2]). Seine Lehre, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὀντων hervorgebracht worden, erklärte er nach dem Sinne, in welchem man ja auch diesen Ausdruck bei den

1) Ihn συναγεννητος nannten.

2) οἱ τον υἱον λεγοντες, οἱ μεν ἐρυγην, οἱ δε προβολην.

Lehre von der Schöpfung aus Nichts zu verstehen gewohnt war, daß dadurch nur die Annahme eines präexistirenden Stoffes oder eines Ausflusses aus dem Wesen Gottes ausgeschlossen werden solle. Er sey durch den Willen des Vaters vor aller Zeit hervorgebracht worden als vollkommener Gott, eingeboren, unwandelbar [1]). Diese Erklärungen, von welchen sich zwar nicht sagen läßt, daß sie mit der wahren Lehre des Arius in Widerspruch standen, bei welchen sich aber doch die mildernde Rücksicht auf die herrschende orientalische Kirchenlehre nicht verkennen läßt, sie waren allerdings geeignet, die herrschende Parthei für ihn zu gewinnen. Männer von großem Einflusse in der orientalischen Kirche bemühten sich, einen Vergleich zwischen dem Arius und seinem Bischof zu Stande zu bringen, einen Vergleich von der Art, daß der Bischof Alexander den Arius in seinem Pfarramte lassen sollte, ohne von ihm eine gänzliche Uebereinstimmung mit seinen Glaubensmeinungen zu verlangen. Es waren besonders zwei Männer, welche dies durch ihre Unterhandlungen durchzusetzen suchten, der Bischof Eusebius von Nikomedien, welcher als Bischof der Stadt, die unter der Regierung Diokletians Residenz für einen Haupttheil des oströmischen Reichs ge-

1) Consequenterweise konnte freilich Arius einen solchen Ausdruck „πλασμα θεος“ von Christo nicht gebrauchen; aber nach der unbestimmten Weise, wie er den Namen Gott anwandte, konnte er dies wohl sagen. Am schwersten konnte er von seinem Standpunkte aus das Prädikat der sittlichen Unwandelbarkeit ihm beilegen; doch auch dabei kam es ja nur darauf an, wie dasselbe verstanden wurde. Er mußte es so verstehn: unwandelbar nicht dem Wesen nach, sondern vermöge seiner von Gott vorausgesehenen Willensrichtung.

worden war, viel galt und ein alter Freund des Arius war, auch noch mehr als Andre in seinem System mit ihm übereinstimmte, und der Bischof Eusebius von Caesarea in Palästina, welcher durch seine Bedeutung als wissenschaftlicher Theolog in der orientalischen Kirche großes Ansehn hatte [1]). Der Letztere war von Anfang an

1) Das System des Eusebius, wie es schon vor dem Anfange der arianischen Streitigkeiten ausgebildet worden, und wie er es in seinem vor dieser Zeit geschriebenen Werke der demonstratio evangelica darlegt, stimmt mit dem origenistischen ganz überein, und daraus läßt sich sein Verhältniß zu dem arianischen System beurtheilen. Er war mit dem Origenes einem Subordinatianismus zugethan, das ἀπαυγασμα του πρωτου φωτος, ein φως πρωτον und φως δευτερον, οὐσια πρωτη und δευτερα; der Sohn der vollkommene Abglanz des Urlichts, auf die vollkommenste Weise dem Vater in Allem ähnlich, dessen vollkommenstes, ihn offenbarendes Bild, ἀφομοιωμενος τῳ πατρι κατα παντα, auch ὁμοιος κατ' οὐσιαν, wie er ja die εἰκων της ἀγεννητου και πρωτης οὐσιας ist. S. z. B. lib. IV. praeparat. evangel. c. 3. Eusebius meinte, daß man den Sohn Gottes nicht absolut ewig (ἁπλως ἀϊδιος) nennen könne, wie den Vater, daß man ihm deutlich einen Ursprung des Daseyns vom Vater her beilegen müsse, weil man nur so die Lehre von der Monarchie festhalten, und daß man sich menschlicher Weise nicht anders ausdrücken könne, als daß man sage, das Daseyn des Vaters gehe dem Daseyn des Sohnes und dem Ursprunge desselben vorher (ὁ πατηρ προυπαρχει του υἱου και της γενεσεως αὐτου προυφιστηκεν); aber doch müsse man alles Zeitliche hier entfernen; überhaupt sey die Idee von dem Ursprunge des Sohnes Gottes eine solche, welche die Begriffe aller Geschöpfe übersteige, wovon nur der schärfste, von allem Sinnlichen und Zeitlichen abstrahirende Geist eine Vorstellung sich machen könne (ὀξυτατη διανοια φανταζεται υἱον γενητον, οὐ χρονοις μεν τισιν οὐκ ὀντα, ὑστερον δε ποτε γεγονοτα, ἐξ αἰωνος, μαλλον δε

en öffentlichen dialektiſchen Streitigkeiten über göttliche Dinge bgeneigt; er wünſchte ſie zu vermeiden und zu unterdrük- n, wie einſt ein anderer großer Kirchenlehrer der origeniſtiſchen Schule, Dionyſius von Alexandria; er fürchtete icht ohne Grund die Einmiſchung profaner Leidenſchaft in ie Unterſuchung ſolcher Gegenſtände, welche mehr als Alles die Reinheit, Stille und Ruhe einer gottgeweihten Seele, m recht verſtanden zu werden, verlangten. Da er die Erugung des Sohnes Gottes durch den Vater für einen Gegenſtand hielt, der über das Erkenntnißvermögen aller geſchaffenen Geiſter, geſchweige denn des Menſchen, hinausehe, ſo erſchien ihm das Streiten darüber deſto thörichter nd ſchädlicher. Da er überzeugt war, daß nur der im Denken geübteſte Geiſt, von dem Sinnlichen und Zeitlichen

πρὸ πάντων αἰώνων, ἀρρήτως καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν. In jenem vor den arianiſchen Streitigkeiten geſchriebenen Werke trägt er zwar kein Bedenken, den Sohn Gottes das τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου zu nennen, und ſonach konnte er ihn auch κτίσμα τέλειον nennen; aber vor den arianiſchen Streitigkeiten unterſchied man ja überhaupt in der orientaliſchen Kirche die dogmatiſchen Ausdrücke in dieſer Hinſicht nicht ſo ſorgfältig. Es geht doch aus dem ganzen Ideenzuſammenhange des Euſebius hervor, daß er den Sohn Gottes von den Geſchöpfen weſentlich unterſchied, und in dem nach den arianiſchen Streitigkeiten geſchriebenen Werke de ecclesiastica theologia erklärte er ſich nachdrücklich gegen diejenigen, welche den Sohn Gottes unter die κτίσματα rechneten, daß Gott nur der Vater des Einen Chriſtus ſey, Gott und Schöpfer aller übrigen Weſen, daß der Sohn Gottes auf eine ganz andre Weiſe, als alle übrigen Weſen, zum Daſeyn gekommen ſey (οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς γενητοῖς ὑποστάντα), alſo einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen den Begriffen von einem Sohne Gottes und einem Geſchöpfe. Ecclesiast. theol. l. I. c. 8.

ſich losmachend, einer würdigeren Vorſtellung von der ihrem Weſen nach unbegreiflichen Sache ſich nähern könne, ſo ſchien es ihm deſto verkehrter, ſolche Dinge zum Gegenſtande des Streitens unter Menſchen von nicht ſpekulativ gebildetem Geiſte zu machen, und dieſen Streit ſogar unter wiſſenſchaftlich ungebildete Laien, welche von dieſen Dingen gar nichts verſtehen könnten, zu bringen. Er war ſich mehr als Andere der Schranken des menſchlichen Erkenntnißvermögens von göttlichen Dingen und des Unterſchiedes zwiſchen ſpekulativen dogmatiſchen Erörterungen und den praktiſchen Glaubenslehren bewußt: „Was ſind wir Menſchen — meinte er — die wir Tauſendfaches nicht verſtehen, was vor unſern Füßen liegt! Wer weiß, wie die Seele ſich mit dem Körper verbunden hat und wie ſie ihn verläßt? Was das Weſen der Engel, das Weſen unſerer eigenen Seele iſt? Und wie wagen wir alſo, da wir ſchon hier überall von ſo vielen Schwierigkeiten uns umgeben ſehen, nach der Erkenntniß des Weſens der ewigen Gottheit zu forſchen? Warum nach dem Unbegreiflichen fragen? Warum genügt uns nicht das Zeugniß des Vaters von dem geliebten Sohn: „Das iſt mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den ſollt ihr hören.“ Dieſer aber ſagt uns ſelbſt, was wir von ihm wiſſen ſollen: „Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben.“ Wir müſſen alſo an ihn glauben, um des ewigen Lebens theilhaft zu werden. Denn wer an ihn glaubt, ſpricht er, hat das ewige Leben, nicht wer weiß, wie er vom Vater gezeugt worden. Wäre das Letztere, ſo könnte Keiner dazu gelangen;

denn derſelbe Herr ſagt ja auch: „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater.“ Alſo zum Heil genug für uns iſt der Glaube, der den allmächtigen Gott als Vater zu erkennen und ſeinen eingebornen Sohn als Heiland anzunehmen giebt“ [1]).

Aber wie es oft den Gemäßigtſeynwollenden geht, daß ſie ihre Mäßigung da vergeſſen, wo ein, wenn auch noch ſo redlich gemeinter, ungemäßigter Eifer ihnen entgegentritt, wie es auch ihnen ſelbſt dann geſchieht, daß ſie den fremden Standpunkt, ſtatt in denſelben einzugehen, nach ihrem eigenen beurtheilen und gegen denſelben ungerecht werden, ſo ging es auch dem Euſebius. Es begegnete ihm zuweilen, daß er die Wichtigkeit, welche eine dogmatiſche Differenz von einem andern dogmatiſchen Standpunkte aus, als der ſeinige war, haben mußte, nicht würdigen konnte, und daß er daher einen, wenn auch zu heftigen Eifer, der doch von dem Bewußtſeyn einer ſolchen Wichtigkeit ausging, ungerecht zu beurtheilen ſich verleiten ließ. Wohl hatte er darin Recht, daß der Glaube an Jeſus als Erlöſer, und Gott als Vater den Chriſten macht; aber er konnte ſich nicht auf den Standpunkt eines Andersdenkenden verſetzen, welchem ein Irrthum, den er für unweſentlich hielt, mit dieſem Glauben in gänzlichem Widerſpruch zu ſtehen ſchien. Er konnte daher ſich verleiten laſſen, Alles aus Leidenſchaft abzuleiten, wo doch ein zum Grunde liegendes reinchriſtliches Intereſſe nicht zu verkennen war.

Euſebius von Caeſarea ſchrieb an den Biſchof Alexander einen Brief, durch welchen er ihn zu überzeugen

1) Ecclesiast. theol. l. I. c. 12.

ſuchte, daß er dem Arius Unrecht thue, und daß er, wenn er ihn nur recht verſtehen wolle, ſich leicht mit ihm vergleichen könne [1]). Arius konnte nun wohl geneigt ſeyn,

1) Ein Bruchſtück dieſes Briefs in der ſechsten Action des zweiten nicäniſchen Concils. Harduin. T. IV. f. 407. Arius hatte in ſeinem gemeinſchaftlich mit andern Presbyteren abgefaßten Briefe, welcher ſich bei dem Epiphanius befindet, den Sohn Gottes ein κτισμα θεου τελειον, αλλ' ουχ ως εν των κτισματων genannt. Mit dieſer Erklärung ſchien nun dem Euſebius die Anklage des Biſchofs Alexander im Widerſpruch zu ſtehen, daß nach der Lehre des Arius der Sohn Gottes das Daſeyn erhalten habe ως εν των κτισματων. Aber mit Recht konnte doch Alexander von ſeinem dogmatiſchen Standpunkte aus und in dem Zuſammenhange jener Erklärungen mit dem Ganzen des arianiſchen Syſtems ſich berechtigt glauben, nichts als die Bezeichnung eines graduellen Unterſchiedes zwiſchen dem Sohne Gottes und anderen Geſchöpfen in jenen Worten zu finden. Er konnte ſich zwiſchen dem Begriff θεος und dem Begriff κτισμα nichts in der Mitte Liegendes denken, und wurde jenes erſtere Prädikat nicht in ſeinem ſtrengen Sinne nach der Idee der göttlichen Weſenseinheit dem Sohne Gottes beigelegt, ſo war nach ſeinem dogmatiſchen Geſichtspunkte für die chriſtliche Wahrheit nichts gewonnen. Ferner hatte es Alexander dem Arius zum Vorwurf gemacht, daß er gelehrt: ὁ ὢν του οὐκ ὄντα ἐγεννησε; denn Alexander betrachtete ja das Seyn des Sohnes als von Ewigkeit her in dem Seyn des Vaters begründet und aus demſelben dem Begriffe, nicht der Zeit nach, abgeleitet. Das Gelangen erſt aus dem Nichtſeyn zum Seyn gehörte nach ſeinem Geſichtspunkte zu den weſentlichen Merkmalen des κτισμα. Aber nach der origeniſtiſchen Auffaſſungsweiſe, von welcher Euſebius ausging, war Gott der Vater, der ὁν ſchlechthin (das ὁν Platons). In ſofern das Daſeyn des Sohnes vom Vater abgeleitet iſt, mußte man ſich ihn doch, wenn auch nicht einem zeitlichen Anfange nach, doch in Beziehung auf die abſolute Urſächlichkeit, welche dem Vater

ie vorgeſchlagenen Vergleichsbedingungen anzunehmen, da
r als untergeordneter Pfarrer dem Biſchof entgegenſtehend
ei jedem ſolchen Vergleich nur gewinnen konnte. An und
ir ſich kann ja auch derjenige, welcher bei einem dogma-
ſchen Streite ein mehr negatives Intereſſe hat, wie Arius,
keranter ſeyn als derjenige, welcher ein poſitives Intereſſe
at, obgleich das Negative und das Poſitive hier doch ge-
au zuſammenhängen; denn indem Arius, wie er meinte,
egen die Vergötterung eines Geſchöpfs kämpfte, verfocht er
ach ſeiner Meinung das Intereſſe des reinen Theismus,
reilich auf eine mehr beſchränkt jüdiſche als eine ächtchriſt-
che Weiſe, da ja die Idee von einem nicht in ſich ſelbſt
erſchloſſenen, ſondern ſich ſelbſt offenbarenden
nd — ohne was keine vollkommene Offenbarung Gottes
att finden kann — ſich ſelbſt mittheilenden Gott
ie Grundidee des Chriſtenthums und auch die Baſis alles
ebendigen Theismus iſt. Auch zeigt es ſich oft, daß das
egative Intereſſe, wo es die Macht gewinnt, nicht minder
nduldſam und verfolgungsſüchtig, ja noch unduldſamer und
erfolgungsſüchtiger iſt, als das poſitive; Arius ſagte von
en Beſtimmungen ſeiner Gegner: „Wir können dieſe Gott-
oſigkeiten auch nicht einmal anhören, wenn die Häretiker
ns auch tauſendfachen Tod drohen [1]." Nach ſolchen

allein zuzuſchreiben iſt, dem Begriffe nach einmal als οὐκ ὄν, als einen durch die Urſächlichkeit des Vaters, welcher allein ἄπαυς ἀΐδιος iſt, Gewordenen ſich denken, oder man mußte zwei abſolute Urſächlichkeiten, zwei abſolut Ewige, zwei ἄρχαι annehmen, was Alles dem Euſebius identiſch iſt.

1) Theodoret I, 5.

Aeußerungen kann man wohl sich denken, daß Arius, wenn seine Lehre hätte herrschend werden können, nicht der Duldsamste würde gewesen seyn. Man kann es aber auch dem Bischof Alexander, welchem von seinem dogmatischen Standpunkte aus die Lehre des Arius als das Wesen des Christenthums untergrabend erscheinen mußte, nicht verargen, wenn er den Arius, der gewiß, nach jenen Aeußerungen und nach seinen oben angeführten Liedern zu schließen, sein eigenthümliches System in seinem öffentlichen kirchlichen Lehramte nicht verborgen halten konnte, dem es gewiß an Eifer der Proselytenmacherei nicht fehlte, als Pfarrer bei seiner Gemeinde nach seinem Gewissen vermöge seiner Hirtenpflichten nicht dulden zu können glaubte.

Da Constantinus im J. 324 nach der Besiegung des Licinius die Herrschaft über das ganze römische Reich erhielt, und es sein Lieblingsplan war, alle seine Unterthanen in Einer Gottesverehrung zu vereinigen, mußte es ihm ein großer Verdruß seyn, eine so große Spaltung, welche auch unter Laien viele Theilnahme fand, in der christlichen Kirche selbst aufkeimen zu sehen. Er ließ es sich daher gleich von Anfang an sehr angelegen seyn, alles Mögliche zur Beilegung derselben zu thun. Er sandte deshalb i. J. 324 den damals viel bei ihm geltenden Bischof Hosius von Cordova an den Bischof Alexander und an den Presbyter Arius ab mit einem Briefe [1]), in welchem er sein Mißfallen über den Ausbruch dieses ganzen Streites bezeigte und sie aufforderte, einander gegenseitig als christliche Brüder anzuerkennen, ohne daß deshalb Einer dem Andern seine

1) Bei Euseb. II. de vita Constantini c. 64.

Ueberzeugung ſollte aufdringen wollen. Es mußte damals der Parthei eines Euſebius von Cäſarea gelungen ſeyn, ihre Anſicht von dieſem Streit ganz dem Kaiſer mitzutheilen; und einem Kaiſer, der von außen her die Sache anſah, und dem die Erhaltung der Ruhe das Wichtigſte war, mußte eine ſolche Anſicht von der Sache am meiſten zuſagen. Conſtantin ſtellte die Streitfragen als bloß fürwitzige, ſpekulative Fragen dar, welche mit dem Weſen des Chriſtenthums in gar keiner Verbindung ſtänden. Er tadelte auf gleiche Weiſe diejenigen, welche ſolche Fragen aufgeworfen, und diejenigen, welche ſie beantwortet hätten. Er ſprach ſich beſonders dagegen aus, daß man ſolche Dinge, welche nur Wenige zu verſtehen fähig ſeyen, öffentlich vor das Volk bringe. Er hielt ihnen das Beiſpiel der Philoſophen vor, welche auch bei einzelnen Meinungsverſchiedenheiten doch ſich zu Einer Schule rechnen könnten. Der dogmatiſche Indifferentismus des Kaiſers oder deſſen, der im Namen des Kaiſers dieſen Brief aufgeſetzt hatte, ging aber noch weiter, als es auch die Mäßigung eines Euſebius, wenn er ſich den Inhalt der Worte des Kaiſers klar machen wollte, zulaſſen konnte; denn das Weſentliche des Chriſtenthums, worin Alle übereinſtimmen ſollten, ſetzte er damals in den Glauben an Eine Vorſehung [1]). Von dieſem Standpunkte aus mußten freilich die Gegenſtände, welche dieſer Streit betraf, als höchſt unbedeutend erſcheinen [2]). Aber es war auch natürlich, daß ein ſolcher Brief nicht dazu würken konnte, die ſtreitenden Partheien einander näher zu bringen.

1) περι μεν ουν της θειας προνοιας μια τις εν υμιν εστω πιστις.

2) ελαχισται ζητησεις.

greifenderes Mittel zur Wiederherſtellung der Ru
wenden ſuchen. Da ihm die Biſchöfe als die Repräſ
Gottes und Chriſti, als die Organe des die Kirche
tenden und leitenden göttlichen Geiſtes erſchienen, d
Gebrauch vor ſich hatte, nach welchem die Streitig
einzelnen Provinzen durch Verſammlungen aller Pr
biſchöfe entſchieden zu werden pflegten, ſo mußte es i
dieſer Analogie als das natürlichſte Mittel zur Beileg
ſer ſo weit verbreiteten Streitigkeit erſcheinen, ein C
aus allen Biſchöfen ſeines Reiches zuſammenzurufen,
zur Entſcheidung eines andern für das religiöſe
des Kaiſers wichtigen Gegenſtandes, zur Einführu
allgemeinen Uebereinſtimmung in der Zeit der Oſte
B. II. Abth. 2. S. 644.), ſchien die Anwendung e
chen Mittels ja erfordert zu werden. Er berief im
ein allgemeines Concil nach Nicäa in Bithynien.
len hier dreihundert und achtzehn Biſchöfe zuſammet
men ſeyn, von denen bei Weitem die Meiſten O
waren, und der Kaiſer ſelbſt nahm an den Verha

Um ſich von dem Zuſammenhange der Verhandlungen auf dem Concil eine rechte Vorſtellung zu machen, muß

an die von den Berichterſtattern verſchiedener Partheien, welche dem Concil beiwohnten, gegebenen Darſtellungen zu halten und uns aus der Vergleichung derſelben eine Anſchauung zu bilden. Jene ſind beſonders Athanaſius und Euſebius von Cäſarea. Wenn wir auch annehmen könnten, daß Athanaſius, der nur als Archidiakonus ſeinen Biſchof begleitete, von den Machinationen, welche auf den Gang das Concils einwürkten, eine ſo genaue Kenntniß habe erlangen können, als der dem Hofe ſo nahe ſtehende Biſchof Euſebius; ſo iſt doch wohl zu bemerken, daß bei dem Athanaſius der unbefangene Blick durch Manches getrübt werden konnte. Da er das Concil als das Organ betrachtete, durch welches die in dem ὁμοούσιον ausgeſprochene göttliche Wahrheit über die arianiſche Irrlehre den Sieg erhalten hatte, da er in den Beſtimmungen dieſes Concils nur den Ausdruck des die Mehrzahl der Biſchöfe damals beſeelenden chriſtlichen Wahrheitsbewußtſeyns ſehen wollte, ſo mußte ſich natürlich von ſelbſt bei ihm alles dasjenige zurückdrängen, was Veranlaſſung dazu geben konnte, dieſe Sache in ein ganz andres Licht zu ſetzen, das nicäniſche Symbol als etwas dem größeren Theile des Concils durch den Einfluß einer den Kaiſer beſtimmenden Hofparthei Aufgedrungenes darzuſtellen. Dies gilt beſonders von der Schrift des Athanaſius zur Vertheidigung des nicäniſchen Concils. Was ſodann beſonders ſeine epistola ad Afros betrifft, ſo iſt zu bemerken, daß, wenn gleich Athanaſius in dieſem Briefe manche für die innere Geſchichte des Concils wichtige Umſtände berichtet, er doch das wahre Bild der Sache dadurch trübt, daß er auf dem Concil nur zwei Partheien bemerken will — erklärte Arianer und Anhänger der Lehre von der Weſenseinheit. Daß dieſe beiden Partheien aber nicht die beiden einzigen auf dem Concil waren, ſondern vielmehr diejenige, welche zwiſchen beiden in der Mitte ſich befand, dort am meiſten vorherrſchen mußte, das geht aus der Anſchauung von dem

man das Verhältniß der Partheien auf demſelben ſich zuerſt anſchaulich machen, derjenigen, welche ganz mit der Lehre des Arius übereinſtimmten, einer nur kleinen Parthei [1]), der Anhänger des Homouſion, welche gleichfalls in der orientaliſchen Kirche nur eine verhältnißmäßig kleinere [2])

Zuſtande der orientaliſchen Kirche in dieſer Zeit wie von ihrem bisherigen Entwickelungsgange leicht hervor. Aber natürlich war es, daß Athanaſius von ſeinem dogmatiſchen Standpunkte aus nur zwei Partheien kennen wollte: Arianer und Anhänger des Homouſion; zwiſchen Beiden lag ihm nichts in der Mitte, wie er daher ja auch den Euſebius von Cäſarea zu einem Arianer machen konnte. Alle faßte er unter dem Einen Namen der οἱ περὶ Εὐσέβιον (Euſebius von Nikomedien). Daher konnte er, was er auf zwei verſchiedene Partheien hätte übertragen ſollen, derſelben einen Parthei zueignen und, indem er das Intereſſe zweier verſchiedenen Partheien vermiſchte, die Sache ſo darſtellen, als wenn jeder Gegenſatz gegen die arianiſchen Behauptungen von Solchen, welche des Homouſion gut hießen, ausgegangen wäre. Was hingegen den Euſebius betrifft, ſo berichtet er in dem Paſtoralſchreiben, welches er von dem Concil zu Nicäa an ſeine Gemeinde erließ, von dem Einfluſſe des Kaiſers ganz unverholen und ohne Schaam, was ihm und ſeinen Freunden, die ſich dadurch am meiſten beſtimmen ließen, keineswegs zur Ehre gereicht. Aber er war zu ſehr Hoftheolog, obgleich einer der Beſſern unter dieſer Parthei, um dies inne werden zu können.

Hätte ſich die Mehrzahl auf dem Concil ſo ganz ohne fremde Gewalt für das Homouſion erklärt, wie es Athanaſius darſtellt; ſo würden ſich die nächſtfolgenden Begebenheiten in der orientaliſchen Kirche nicht recht verſtehen laſſen. Dieſe zeugen mehr für die Richtigkeit der von Euſebius als der von Athanaſius gegebenen Darſtellung.

1) Wie Athanaſius in der epistola ad Afros §. 5. mit Recht die Arianer auf dem Concil τοὺς δεκαντρεῖς ὀλίγους nennt.

2) Was Athanaſius freilich nicht zu erkennen giebt, da er

Parthei ausmachten und der in der Mitte zwiſchen beiden Partheien ſtehenden ähnlich wie Euſebius von Cäſarea Geſinnten, von deren Syſtem wir oben geſprochen haben, aus denen nachher die Semiarianer hervorgingen. Dieſe letztere Parthei hatte zur Abſicht, daß man die Lehre von der Gottheit Chriſti nur in ſolchen allgemeinen Ausdrücken, welche bisher dem chriſtlichen Bedürfniſſe genügt hätten, feſt ſtellen ſolle, ſo daß über die Differenz zwiſchen den beiden ſtreitenden Partheien nichts beſtimmt wurde, und beide Partheien ihre Meinung hineinlegen konnten. Manche der ſchroffen Ausdrücke des Arius über die Natur des Sohnes Gottes mußten freilich auch der vorherrſchenden mittleren Parthei auf dem Concil anſtößig erſcheinen, und ſolche konnten leicht benutzt werden, um ihn als einen Gegner der alten Kirchenlehre von der Trias den Orientalen darzuſtellen [1]). Eine Verdammung dieſer arianiſchen Sätze hätte wohl leicht durchgeſetzt werden können, wenn nicht von der andern Seite auch die das Homouſion vertheidigende Parthei einen Gegenſatz gegen die herrſchende Kirchenlehre des Orients gebildet, und wenn nicht Vermittler zwiſchen den

alle Gegner des ſtrengen Arianismus für Anhänger des Homouſion ausgiebt und die in der Mitte ſtehende Parthei ganz überſieht.

1) So kann das ganz wahr ſeyn, was Athanaſius in der epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 13. von dem allgemeinen Unwillen ſagt, mit welchem die Erklärungen des Arius aufgenommen worden ſeyen, ſo wie auch, was er in der epistola ad Afros §. 5. von der Uebereinſtimmung in der Verdammung der arianiſchen Lehrſätze ſagt, nur daß er vermöge jener Vermiſchung der Partheien zu viel daraus ſchließt.

ſtreitenden Partheien aufgetreten wären. Mehrere Biſchöfe, welche zu jener zweiten (nachher ſogenannten ſemirianiſchen) Parthei gehörten, bemühten ſich beſonders, Frieden zu ſtiften und die gegen die Lehre des Arius Eifernden zum Schweigen zu bringen [1]). Sie ſuchten zu zeigen, daß die Ausdrücke des Arius doch keinen ſo anſtößigen Sinn hätten, als ſie auf den erſten Anblick zu haben ſchienen, und ſie ſchlugen allgemeine Vergleichsformeln vor, mit denen beide Partheien zufrieden ſeyn konnten. Die Häupter der arianiſchen Parthei ſelbſt erklärten ſich, in dieſe Vermittelungsverſuche eingehend, bereit, die anſtößig erſcheinenden Ausdrücke zurückzunehmen und ſich anzuſchließen an die in der orientaliſchen Kirche bisher übliche dogmatiſche Terminologie, welche ſie ja recht gut nach ihrem Sinne erklären konnten. Insbeſondre ragt der gelehrte Biſchof Euſebius von Cäſarea in Paläſtina unter den Friedensſtiftern hervor. Er legte dem Concil ein Glaubensſymbol vor, welches die Lehre enthalte, die, wie er ſagte, von Anfang an in ſeiner Kirche von den Biſchöfen vorgetragen worden, die er bei dem erſten Religionsunterricht und bei der Taufe empfangen und als Presbyter und Biſchof ſtets verkündigt habe. Dieſe Glaubensformel ſprach die Lehre von der Gottheit Chriſti deutlich aus, aber in ſolchen Ausdrücken, die, wenn ſie gleich nach dem vollen Inhalt der dadurch bezeichneten Begriffe mit der conſequent aufgefaßten arianiſchen Lehre in Widerſpruch ſtanden, doch von dem Arius nach ſei-

1) Euſtathius von Antiochia bei Theodoret 1, 8. ὁμοῦ τινες ἐκ συσκίνης τόνημα προβαλλόμενοι τῆς εἰρήνης κατασιγᾶσαι μὲν ἅπαντας τοὺς ἀρτίως λέγειν εἰωθότας.

einem Standpunkte mit derſelben recht gut vereinigt wer-
en konnten [1]).

Dieſes Glaubensſymbol hatte den Vorzug, daß es größ-
ntheils aus bibliſchen Ausdrücken zuſammengeſetzt war,
as von der Parthei des Euſebius für ein beſonderes
erdienſt gehalten wurde; an dem Lehrtypus des Arius,
ie den Formeln des Homouſion, tadelten ſie beſonders den
ebrauch nicht ſchriftgemäßer Ausdrücke, aber freilich nicht
anz mit Recht; denn da die bibliſche Ausdrucksweiſe einen
anz andern Zweck hat, als die dogmatiſche Begriffsbe-
immung, da auch neue Formen des Irrthums neue For-
en des dogmatiſchen Gegenſatzes erfordern, ſo kann die
ibliſche Ausdrucksweiſe nicht grade immer für die anti-
etiſche dogmatiſche Begriffsbeſtimmung die zweckmäßigſte
yn, und der Gebrauch nicht in der Schrift vorkommender
usdrücke kann jener nicht grade zum Vorwurf gereichen.
Wohl konnten die Vertheidiger des Homouſion dagegen ſa-
en, es komme nur darauf an, daß, wenn auch nicht
das Wort, doch der dadurch bezeichnete Begriff ſeinem
Inhalte nach aus der Bibel abgeleitet ſey [2]).

---

1) Chriſtus ὁ του θεου λογος, θεος ἐκ θεου, φως ἐκ φωτος, ζωη ἐκ ζωης, πρωτοτοκος πασης της κτισεως, πρὸ παντων των αἰωνων ἐκ του πατρος γεγεννημενος. Daß Chriſtus ein göttliches Weſen, der Hervorbringer alles andern Daſeyns ſey, daß er vor dem ganzen Zeitſyſtem zum Daſeyn gekommen, nahm ja auch Arius an, und zwiſchen einer γεννησις ἐκ θεου und einer κτισις war ja nach ſeiner Vorſtellung kein Unterſchied.

2) ὁτι εἰ και μη οὑτως ἐν ταις γραφαις εἰσιν αἱ λεξεις, ἀλλα την ἐκ των γραφων διανοιαν ἐχουσι και αὑτην ἐκφωνουμενας σημαινουσι. Athanas. de decretis synodi Nicenae §. 21.

Wenngleich aber dieſes Symbol dem dogmatiſchen Intereſſe der herrſchenden Parthei der orientaliſchen Kirche genügend erſchien, ſo hatten doch die Vertheidiger des antiarianiſchen Einheitsſyſtems eben dieſes daran auszuſetzen, daß auch die arianiſche Lehre ſich ganz daran anſchließen konnte [1]).

1) Euſebius ſagt in ſeinem Paſtoralſchreiben, daß Keiner gegen dieſes Glaubensſymbol etwas vorbringen konnte. Euſtathius von Antiochia ſagt aber, daß dies Symbol mit allgemeinem Unwillen aufgenommen und vor den Augen Aller zerriſſen wurde. Jedoch Euſtathius iſt ſchon als der heftige Gegner des Euſebius bei dieſer Ausſage verdächtig, — und ſein Bericht ſteht mit allem denjenigen, was wir von der vorherrſchenden Richtung der orientaliſchen Kirche in dieſer und der nächſtfolgenden Zeit wiſſen, in Widerſpruch. Es läßt ſich nicht abſehen, was in dieſem Glaubensſymbol den orientaliſchen Biſchöfen Anſtoß geben konnte. Das vierte antiocheniſche Symbol, welches von der Majorität der orientaliſchen Kirche nachher beſonders geltend gemacht wurde, ſtimmte mit dieſem Symbol des Euſebius größtentheils überein. Das nicäniſche Symbol ſelbſt iſt aus dieſem euſebianiſchen, nur mit den Antitheſen gegen den Arianismus und mit dem Homouſion vermehrten Symbol offenbar hervorgegangen. Auch die Erzählung des Athanaſius bezeugt, daß man mit jenen allgemeinen Beſtimmungen, welche Euſebius allein ausgeſprochen haben wollte, urſprünglich zufrieden war. In ſeiner epistola ad Afros §. 5. ſagt er, daß die Biſchöfe urſprünglich ſtatt der arianiſchen Beſtimmungen die anerkanntermaßen in der Schrift enthaltenen (τας των γραφων ὁμολογουμενας λεξεις) Ausdrücke hätten feſt ſtellen wollen, wie das ἐκ θεου εἰναι τη φυσει, daß der Sohn ſey die δυναμις σοφια μονη του πατρος, θεος ἀληθινος, und dies ſtimmt ja ganz mit dem, was Euſebius wollte, überein. In dem Buch de decretis s. n. ſagt Athanaſius, man habe zuerſt nur feſtſetzen wollen, daß der Sohn Gottes ſey die εἰκων του πατρος, ὁμοιος τι και ἀπαραλλα-

Die Parthei des Bischofs Alexander war zwar mit esem Glaubenssymbol zufrieden, sie erklärte aber zugleich,

---

κτος κατα παντα τω πατρι, και ἀτρεπτος και ἀει και ἐν αυτῳ εἶναι ἀδιαιρετως. Auch diese Bestimmungen passen recht gut zu der eusebianischen Dogmatik und zu den Absichten, welche er auf dem Concil durchsetzen wollte. Hätte man nur diese Bestimmungen festgesetzt, so wären für's Erste die inneren Streitigkeiten der orientalischen Kirche beigelegt gewesen. Es ist auch möglich, die Nachricht des Eustathius mit den übrigen, die wir angeführt haben, zu vereinigen, wenn man annimmt, daß derselbe nicht von einem durch Eusebius von Cäsarea, sondern von einem durch Eusebius von Nikomedien aufgesetzten Symbol redet, in welchem dieser Letztere, nach dem von Ambrosius l. III. de fide c. 7. angeführten Bruchstücke zu urtheilen, den arianischen Begriff von dem Sohne Gottes zu vertheidigen gesucht hatte. Vergl. Theodoret I, 7. Alles bestätigt also das Anfangs vorhandene Uebergewicht der eusebianischen oder nachher sogenannten semiarianischen Parthei. Der Wahrheit gemäß und übereinstimmend mit dem Eusebius berichtet auch Athanasius, daß man eben deshalb mit diesen Bestimmungen nicht zufrieden war, weil man wohl bemerkte, daß die Arianer sie nach ihrer Weise auffaßten. Wenn er nun aber die antithetischen Zusätze gegen den Arianismus, welche diesem die Anschließung unmöglich machen sollten, von denselben Bischöfen ableitet, welche jene Bestimmungen zuerst vorgeschlagen hatten, so hatte er hier ohne Zweifel die Partheien mit einander vermischt. Wie es an und für sich selbst ja höchst unwahrscheinlich ist, daß diejenigen, welche eine scharfe Opposition gegen den Arianismus beabsichtigten, ursprünglich solche Bestimmungen vorgeschlagen haben sollten, von denen sie wohl im Voraus wissen konnten, daß sich die Arianer an dieselben würden anschließen können. Es mochte auch nicht so leicht seyn, bei den Verhandlungen einer so zahlreichen Versammlung, in der wohl nicht Alles in der größten Ordnung vor sich gehen mochte, was den verschiedenen Partheien zugehörte, genau

da die Ausdrücke dieses Symbols von den Arianern noch nach ihrem Sinne erklärt werden könnten, so sey es durchaus nothwendig, noch solche Bestimmungen hinzuzusetzen, durch welche den lästerlichen Lehren des Arius die Anschließung unmöglich gemacht werde, — und diese Parthei hatte die mächtige Stimme des Kaisers selbst für sich [1]). Con-

---

zu sondern, zumal für den, welcher selbst von einem Partheiinteresse aus Alles betrachtete. Wie ja Eustathius von Antiochia selbst sagt: „το σαφες δια τον της πολυ ενδριας ὀχλον οὐχ' οἱος τε εἰμι γραφειν."

1) Athanasius läßt Alles nur von den Bischöfen selbst ausgehen und erwähnt von dem Einflusse des Kaisers gar nichts, was von seinem Standpunkte aus natürlich ist. Eusebius aber läßt Alles zuerst nur vom Kaiser ausgehen. Dieser fordert die Bischöfe auf, das Symbol des Eusebius anzunehmen und nur das Wort Homousion, dessen richtige Auffassungsweise er erklärt, hinzuzusetzen. Auf Veranlassung dieser vom Kaiser selbst empfohlenen Zusatzbestimmungen machen die Bischöfe noch mehrere antithetische Zusätze, und so entsteht das nicänische Symbol. Athanasius und Eusebius mögen Beide Recht und Unrecht haben, nach ihrem verschiedenartigen Partheiinteresse Beide das Eine hervorhebend und das Andre verschweigend. Von Bischöfen mochte zuerst der Antrag auf das Homousion ausgegangen seyn. Da derselbe aber Widerspruch fand, so nahm der Kaiser, welchen der Bischof Hosius von Cordova und Andre in die Rolle eingeübt hatten, die er nach ihren Absichten auf dem Concil spielen sollte, das Wort; er empfahl das Homousion und erklärte sich über die Unanstößigkeit dieses Ausdrucks. Es mag der Nachricht des Philostorgius I, 7. etwas Wahres zum Grunde liegen, daß sich Alexander vor der Eröffnung des nicänischen Concils mit der Parthei des Bischofs Hosius von Cordova, das heißt mit der Hofparthei zu Nikomedien auf einer Synode zur Feststellung des Homousion verbunden hatte. Die Stimme des Kaisers hatte für viele Bischöfe mehr Gewicht, als sie nach den Grund-

ſtantin war ohne Zweifel durch den Einfluß der Biſchöfe, welche grade zuletzt am meiſten auf ihn eingewürkt hatten, eines Hoſius und der mit dieſem Verbundenen, beſtimmt worden, und er ſprach für den Zuſatz des Homouſion. Wenn man dem Berichte des Euſebius glauben darf, dogmatiſirte er auch ſelbſt darüber, wie man ſich das Homouſion vorzuſtellen habe, daß man ſich die Sache nur nicht ſinnlich denken müſſe, als wenn das Eine göttliche Weſen in mehrere gleichartige Theile zertheilt worden ſey. Man mochte ihm dies oft genug vorgeſagt haben, weil man wußte, daß dieſer Anlaß zu ſinnlichen Vorſtellungen die gewöhnliche Einwendung der Orientalen gegen das Homouſion zu ſeyn pflegte. Die Parthei Alexanders, welche nun das Gewicht der kaiſerlichen Autorität für ſich hatte, verlangte jetzt neben dem Homouſion noch andre antithetiſche Zuſätze, welche denſelben Zweck hatten. Vielleicht war es mit den Häuptern der damaligen dogmatiſchen Hofparthei verabredet, daß die Erklärung des Kaiſers für das Homouſion zu dem Antrag auf eine noch vollſtändigere Antitheſe gegen den Arianismus die Loſung geben ſollte. Auf ſolche Weiſe entſtand durch die Verbindung der antithetiſchen Zuſätze mit

---

ſätzen des Evangeliums hätte haben ſollen. Nun wagte die Parthei Alexanders, deſto mehr auf die übrigen antithetiſchen Beſtimmungen, welche ſich an das Homouſion anſchloſſen, zu dringen. Euſebius aber wollte lieber der Autorität des Kaiſers, als dem Anſehen anderer Biſchöfe nachgebend erſcheinen, und er meinte auch vor ſeiner Gemeinde ſein Verfahren am beſten rechtfertigen zu können, wenn er das Anſehen des Kaiſers anführte, wenn er erklärte, daß er einer von dem Kaiſer ſelbſt vorgeſchlagenen und empfohlenen Beſtimmung nachgegeben habe.

dem vom Euſebius vorgeſchlagenen Glaubensſymbol das berühmte nicäniſche Symbol [1]). Auch die namentliche Verdammung der charakteriſtiſchen Lehrſätze des Arius wurde in dies Symbol aufgenommen, und zwar wurde nicht bloß über die Lehren das Verdammungsurtheil ausgeſprochen, ſondern, wie es ſchon üblich war, Lehren und Perſonen zuſammenzuwerfen, verdammte man auch die Perſonen, welche Solches vortrugen.

Wenngleich nun die Majorität des Concils mit der Antitheſe gegen die arianiſche Gleichſtellung des Sohnes Gottes mit den Geſchöpfen [2]) wohl übereinſtimmen konnte; ſo waren doch die Beſtimmungen von dem *ὁμοούσιον* und von der *γεννησις ἐκ της οὐσιας* dem vorherrſchenden orientaliſchen Lehrtypus zuwider. Es entſtand daher mancher Widerſpruch gegen dieſe Beſtimmungen; Euſebius von Cäſarea wollte am erſten Tage, nachdem ſie vorgebracht worden, durchaus nicht darin willigen [3]). Aber nach mehreren Erörterungen gab er, wie er ſelbſt in ſeinem Paſtoralſchreiben an ſeine Gemeinde, das er von Nicäa aus an dieſelbe erließ, um des Friedens willen [4]) nach, indem er die neuen Beſtimmungen des Symbols nach dem Sinne

---

1) Zu den Worten *θεος ἐκ θεου* wurde im Gegenſatz gegen die arianiſche Auffaſſung des Begriffs der Gottheit in Beziehung auf Chriſtus, ſ. oben, der Zuſatz gemacht „*ἀληθινος*," zu dem *γεννηθεντα*, um dieſes gegen die arianiſche Identificirung mit den *κτισθεις* zu verwahren, *οὐ ποιηθεντα*.

2) Der Gegenſatz zwiſchen *θεος* und *κτισμα*, *γενναν* und *ποιειν*.

3) Athanas. decret. S. n. §. 3. „*προ μιας ἀρνουμενος, ὁμως ὑστερον ὑπογραψας.*"

4) „*τον της εἰρηνης σκοπον προ ὀφθαλμων ἡμων τιθεμενον.*"

seiner Dogmatik sich auslegte, nicht ganz ohne sophistische Unehrlichkeit [1]). Die Hauptbestimmung von dem Homousion, welche ja auch schon von dem friedliebenden Dionysius von Alexandria in einem andern Sinne, als in welchem man sie zu Nicäa festsetzen wollte, war genehmigt worden, konnte Eusebius nach dem schwankenden philosophischen und dogmatischen Sprachgebrauche dieser Zeit auch wohl nach seinem Sinne erklären. Diese Bestimmung sollte nach seiner Auslegung nichts anders bezeichnen als die Unvergleichbarkeit des Sohnes Gottes mit allen Geschöpfen und die vollkommene Aehnlichkeit desselben mit dem Va-

1) Diese zeigt sich eigentlich nur bei einer Bestimmung, wenn Eusebius auch die Verdammung des arianischen Lehrsatzes von dem Sohn Gottes „πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν" gutheißen konnte. Diese Bestimmung des Arius stimmte ja mit der Glaubenslehre des Eusebius ganz überein, s. oben, und wenigstens eine ähnliche Bestimmung erschien ihm selbst als nothwendig, um den allein Gott dem Vater beizulegenden Begriff der absoluten Ursächlichkeit festzuhalten. Es war für ihn also etwas Mißliches, in dies Anathema einzustimmen. Er half sich durch eine sophistische Auslegung, indem er in dem verdammten Satze das γεννηθῆναι auf die menschliche Geburt bezog, und so fand er kein Bedenken, wie er selbst erklärte, dies auch anzunehmen, da ja die Lehre von dem göttlichen Daseyn Christi vor seiner Geburt eine von Allen anerkannte sey. Durch diese letzte Bemerkung widerlegte er ja aber auch seine eigene Auslegung; denn wie hätte man auf den Gedanken verfallen können, einen Gegensatz gegen eine Irrlehre aufzustellen, welche von Keinem behauptet wurde. Athanasius wußte die Blöße, welche Eusebius hier gab, gut zu benutzen und er macht ihm den Vorwurf, daß er durch eine solche Auslegung auf seinen Freund Arius selbst, gegen den dieser Verdammungssatz entworfen worden, den Verdacht einer solchen Irrlehre werfe.

ter [1]). Es mag auch wohl ſeyn, daß Euſebius, wie er in ſeinem Paſtoralſchreiben ausſagte, ſich auf dem Concil zu Nicäa ſelbſt über den Sinn ſeiner Annahme des Homouſion erklärte. Dem Kaiſer Conſtantin kam es nur darauf an, daß die Beſtimmung des Homouſion, von deren Wichtigkeit man ihn überredet hatte, von Allen angenommen wurde; was der eigentlich orthodoxe und was der heterodoxe Sinn bei der Deutung dieſer Beſtimmung ſeyn ſollte, mochte er ſchwerlich ſo ſcharf unterſcheiden können [2]). Mit Aufrichtigkeit konnte Euſebius die arianiſchen Formeln beſonders deshalb verdammen, weil ſie in der Schrift nicht vorkommende Beſtimmungen enthielten, und aller Streit und alle Verwirrung in den Kirchen eben aus dem Gebrauche ſolcher Beſtimmungen entſtanden ſeyen, wie er ſelbſt ſich dieſer auch nie bedient habe.

---

1) »παρασατικον του μηδεμιαν ἐμφασιν προς τα γενητα κτισματα του υἱου του θεου φερειν, μονῃ δε τῳ πατρι κατα παντα τροπον ὁμοιον εἰναι.« Wenn nun Athanaſius de decret. synod. nic. §. 3. den Euſebius beſchuldigt, er habe durch die Billigung des Homouſion in ſeinem Paſtoralſchreiben ſeine frühere Lehre als unrichtig widerrufen, ſo iſt dieſe Beſchuldigung doch durchaus falſch; denn wie Euſebius ſich ausſprach, erhellt es deutlich, daß er dieſe Beſtimmung nur nach dem Lehrbegriffe, welchen er ſtets vorgetragen, erklärte.

2) Wenn es wahr iſt, was Euſebius berichtet, der Kaiſer habe die Verdammung des Satzes »προ του γεννηθηναι οὐκ ἠν« ſo gedeutet, daß der Sohn Gottes auch ehe er ἐνεργειᾳ zum Daſeyn gekommen, ſchon wie alles Andre δυναμει in dem Vater geweſen ſey, ſo würde es freilich daraus erhellen, wie wenig Conſtantin in dem Syſtem, das er vertheidigen ſollte, zu Hauſe war, und wie leicht er mit allen Deutungen, wenn man nur die Formeln gelten ließ, zufrieden ſeyn konnte.

In demſelben Sinne, wie Euſebius, nahmen nun auch viele Andre das nicäniſche Symbol an, indem ſie ſich daſſelbe nach ihrem eigenen Lehrbegriffe auslegten, ſo daß ihnen das ὁμοούσιον nichts anders war als eine Bezeichnung der ὁμοιότης κατ' οὐσίαν. Zuerſt weigerten ſich ſiebzehn Biſchöfe, welche wahrſcheinlich zu der ſtrengarianiſchen Parthei gehörten, der Mehrheit beizuſtimmen. Da aber das Symbol unter kaiſerlicher Autorität bekannt gemacht werden ſollte und Allen, welche daſſelbe nicht annehmen wollten, als Ungehorſamen [1]), Abſetzung und Verbannung drohte; ſo gaben auch von dieſen die Meiſten nach aus Furcht, und es blieben zuletzt außer dem Arius nur zwei Biſchöfe, Theonas von Marmarika in Libyen und Sekundus von Ptolemais, welche ſich unbedingt gegen das nicäniſche Symbol erklärten. Die beiden eifrigen perſönlichen Freunde des Arius ſelbſt, Euſebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa unterzeichneten das Symbol, ähnlich wie Euſebius von Cäſarea erklärend, daß ſie des Friedens wegen nachgäben, nachdem ſie ſich darüber ausgeſprochen hatten, wie es auf eine unanſtößige Weiſe verſtanden werden müſſe [2]). Nur die Verdammungsformeln gegen die arianiſchen Lehren weigerten ſie ſich mitzuunterzeichnen, nicht, wie ſie erklärten, weil ſie mit dem Dogmatiſchen darin nicht einverſtanden wären, ſondern weil

1) Contra divina statuta venientes, d. h. statuta imperatoris nach der Canzeleiſprache dieſer Zeit. So bezeichnet ſie Rufinus I, 5. im Sinne des Kaiſers.

2) Denn darauf, daß ſie dies gethan hatten, konnten ſie ſich ja nachher in ihrem an die Biſchöfe erlaſſenen Schreiben bei Sokrates I, 14. berufen.

ſie nach der Art, wie ſie die Lehren des Arius aus deſſen ſchriftlichen und mündlichen Aeußerungen kennen gelernt, nicht glauben könnten, daß er die ihm Schuld gegebenen Lehren würklich vorgetragen haben ſollte. Damals wurde ihnen dies nachgeſehen; Arius aber und ſeine beiden treuen Freunde wurden als Irrlehrer von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen, von ihren geiſtlichen Aemtern entſetzt und durch den Kaiſer Conſtantin zum Exil verurtheilt. Der Letzte war damals von einem fanatiſchen Haſſe gegen die Lehre des Arius, welche ihm jetzt als Gotteslästerung, Umſturz des ganzen Chriſtenthums erſchien, erfüllt, und dieſer Fanatismus trieb ihn ſchon, alle Maßregeln des byzantiniſchen Despotismus zur Unterdrückung derſelben anzuwenden. In einem zu dieſer Zeit erlaſſenen Edikte ſetzt er den Arius mit dem Beſtreiter des Chriſtenthums Porphyrius in Eine Klaſſe und verordnet, daß alle Schriften des Arius wie die des Porphyrius verbrannt werden ſollten, ſo daß ſogar Todesſtrafe denen gedroht wurde, welche ſolche Schriften im Verborgenen aufzubewahren ſuchen würden. Bei dieſer Stimmung des Conſtantin konnten Euſebius und Theognis, welche durch ihre Nichtunterzeichnung der Verdammungsformeln ſich dem Kaiſer ſchon verdächtig gemacht hatten, nicht lange gegen ſeinen Unwillen geſchützt bleiben, wie Theonas und Sekundus ihnen dies vorausgeſagt hatten, daß ſie bald ihr Loos theilen würden. Drei Monate nach dem Beſchluſſe des Concils [1]) wurden auch ſie ihrer Stellen entſetzt und exilirt.

Aber in der That konnte die Art, wie die Streitigkei-

1) Philostorg. I, 9.

ten durch das nicäniſche Concil entſchieden worden, nur den Samen zu neuen Streitigkeiten enthalten; denn es war ja keine der naturgemäßen Entwickelung nach frei von innen heraus gewordene Vereinigung der Gemüther, ſondern eine von außen her erkünſtelte und erzwungene Vereinigung der durch ihre dogmatiſche Denkart getrennt Bleibenden vermittelſt einer aufgedrungenen Glaubensformel, welche nach dem verſchiedenen dogmatiſchen Intereſſe verſchieden ausgelegt wurde. So geſchah es, daß während für's Erſte noch keine Parthei entſchieden gegen das Homouſion aufzutreten wagte, diejenigen, welche daſſelbe, es als Homöuſion erklärend, angenommen hatten, die Andern, welche daſſelbe nach ſeiner eigentlichen urſprünglichen Bedeutung auslegten und feſthielten, des Sabellianismus beſchuldigten, während daß die Letzteren die Erſteren des Tritheismus anklagten. Wie ſich dieſes zeigte an den Streitigkeiten zwiſchen dem Biſchof Euſtathius von Antiochia und dem Biſchof Euſebius von Cäſarea, welche beide Männer ſchon durch ihre ganze theologiſche Grundrichtung einander entgegenſtanden, da der Erſtere ein heftiger Gegner, der Zweite ein eifriger Anhänger der origeniſtiſchen Schule war.

Doch die Majorität der orientaliſchen Kirche mußte natürlich von den aufgedrungenen Beſtimmungen des nicäniſchen Symbols ſich zu entledigen ſtreben, und da Conſtantin ohne ein ſelbſtſtändiges Urtheil und eine feſt begründete Einſicht in dieſen dogmatiſchen Streitigkeiten dem wechſelnden Einfluſſe der verſchiedenen Hofpartheien hingegeben war, ſo konnte das, was dem Homouſion den augenblicklichen Sieg in der orientaliſchen Kirche verſchafft hatte, bald wieder zur entgegengeſetzten Richtung ſich hinwenden.

Conſtantins bei ihm viel vermögende Schweſter Conſtantia, die Wittwe des Licinius, ſtand ja mit einem Euſebius von Cäſarea in enger Verbindung; dieſelbe hatte zu ihrem geiſtlichen Führer einen Presbyter, welcher der arianiſchen Parthei ſich angeſchloſſen hatte und welcher ſie ſelbſt davon zu überzeugen wußte, daß man den Arius auf eine ungerechte Weiſe verurtheilt habe [1]).

Bei ihrem Tode, i. J. 327, empfahl die Conſtantia jenen Presbyter ihrem Bruder ſehr angelegentlich; er erwarb ſich deſſen Vertrauen und wußte auch ihn zu überreden, daß dem Arius Unrecht geſchehen ſey, daß perſönliche Leidenſchaften weit mehr als dogmatiſches Intereſſe auf dieſe Streitigkeiten eingewürkt hätten. Conſtantin hatte den Arius ſchon einmal eingeladen, nach dem Hofe zu kommen; es ſcheint aber, daß dieſer der Sache wohl nicht genug trauen mochte. Er erließ nun an ihn eine ausdrückliche zweite Aufforderung, indem er ihm ſeine Abſicht erklärte, ihm Gnade zu erweiſen und ihn nach Alexandria zurückzuſchicken. Arius übergab dem Kaiſer ein Glaubensbekenntniß, in welchem er, ohne auf die Differenzpunkte ſich einzulaſſen, in ganz allgemeinen Ausdrücken ſeinen Glauben an die durch die Schrift

1) Wenn man der Angabe des arianiſchen Geſchichtſchreibers Philoſtorgius h. e. 1, 8. trauen dürfte, ſo hätte der Rath der Conſtantia auf den Ausgang des nicäniſchen Concils ſelbſt einigen Einfluß gehabt. Da ſie die Art ihres Bruders wohl kennen mußte, rieth ſie ihren Freunden auf dem nicäniſchen Concil, das Homouſion, welches ihr Bruder einmal feſt zu halten entſchloſſen war, für's Erſte nur anzunehmen und daſſelbe nach ihrem Sinne zu erklären; man werde den Kaiſer doch ſchon bald wieder davon abzubringen wiſſen.

und die Kirchenlehre allgemein überlieferte Lehre vom Vater, Sohn [1]) und heiligen Geiſt ausſprach. Er bat den Kaiſer, den müßigen Streitigkeiten über bloß ſpekulative Fragen [2]) ein Ende zu machen, auf daß die Spaltungen aufgehoben würden, und Alle mit einander vereinigt für die friedliche Regierung des Kaiſers und deſſen ganze Familie beten könnten. Conſtantin war mit dieſem Bekenntniſſe zufrieden. Arius wurde wieder in Gnaden aufgenommen (zwiſchen d. J. 328 und 329), und ſeine beiden Freunde Theognis und Euſebius von Nikomedien konnten nun auch leicht ihre Zurückberufung erlangen [3]). Man ſieht

1) In dieſer Hinſicht die Identität der κτισις und γεννησις vorausgeſetzt ſeiner Lehre ganz gemäß: „τον εκ του πατρος προ παντων αιωνων γεγεννημενον θεον λογον, δι' ου τα παντα εγενετο."

2) „ζητηματα και περισσολογιαι."

3) Die Gründe, welche gegen die Aechtheit des ſchon oben angeführten Briefes dieſer beiden Biſchöfe, durch den ſie um Begnadigung baten, vorgebracht worden, ſind nicht entſcheidend; mehrere derſelben ſind nur in dem Geſichtspunkt begründet, aus welchem man in der katholiſchen Kirche das nicäniſche Concil betrachten mußte. Dieſer Brief trägt vielmehr ganz den Charakter der Aechtheit. Nach dieſem Briefe muß man nun aber nothwendig die Zurückberufung des Arius der Rückkehr dieſer beiden Biſchöfe voraus gehen laſſen, da der Brief jene ausdrücklich vorausſetzt. Die Gründe, welche Walch bewogen, die Zurückberufung des Arius ſpäter und erſt in d. J. 330 zu ſetzen, ſind nicht triftig; denn wenn gleich Sokrates ſagt, daß Arius von dem Kaiſer nach Conſtantinopel berufen worden, ſo folgt daraus nicht, daß die Einweihung der neuen Reſidenz im J. 330 vorangegangen; denn erſtlich konnte ſich Sokrates hinſichtlich des Ortes leicht irren und nach einem Anachronismus Conſtantinopel für Nikomedien ſetzen; oder es

aus dem Bekenntniſſe des Arius und aus der Zufriedenheit, mit der Conſtantin es aufnahm, welcher Geſichtspunkt von dieſen Angelegenheiten bei dieſem jetzt vorherrſchte. Nachdem er nur auf eine kurze Zeit für das Homouſion war eingenommen worden, hatte man ihn wieder zu dem früheren Geſichtspunkt zurückgeführt, welcher der Art, wie ein Laie von außen her die Sache betrachten mußte, weit näher lag, daß perſönliche Leidenſchaften und eigenſinnige Streitſucht ſolchen Streitfragen, welche das Weſen des Chriſtenthums durchaus nicht angingen, eine ungebührliche Wichtigkeit gegeben hätten. Von dieſem Geſichtspunkte aus mußten ſich ihm alle diejenigen, welche darin übereinkamen, die dogmatiſchen Differenzen als unbedeutend darzuſtellen, beſonders empfehlen, ſo wie alle diejenigen, welche ihren Eifer für das, was ſie als mit dem Weſen des Chriſtenthums genau zuſammenhängende Wahrheit anerkannt hatten, nicht nach Gefallen des Kaiſers mäßigen wollten, ihm leicht als unruhige, ſtreitſüchtige, aufrühreriſche Menſchen verdächtig und verhaßt gemacht werden konnten.

Daraus erklären ſich die Kämpfe, welche zuerſt beſonders der merkwürdige Mann zu beſtehen hatte, der jetzt das Haupt der homouſianiſchen Parthei in der orientaliſchen Kirche geworden war. Der Biſchof Alexander war nämlich bald nach dem Beſchluſſe des nicäniſchen Concils geſtorben und hatte zum Nachfolger einen ſolchen Mann, der ihm an Geiſt und Kraft weit überlegen war, den Archidiakonus Athanaſius, der wahrſcheinlich ſchon bisher

kann ja auch ſeyn, daß ſich Conſtantin grade damals, als er den Arius zu ſich kommen ließ, zu Byzanz befand, ohne daß dieſe Stadt ſchon zur Reſidenz geworden war.

die Seele des Kampfs für das Homousion gewesen war, der durch seinen Einfluß den Bischof Alexander besonders bestimmt hatte, sich auf kein Nachgeben in Hinsicht der Wiederaufnahme des Arius einzulassen [1]), der sich bereits auf dem nicänischen Concil durch seinen Eifer und seinen Scharfsinn in der Vertheidigung der Lehre von der Wesenseinheit und in der Bekämpfung des Arianismus ausgezeichnet hatte. Mit strenger Consequenz und unerschütterlicher Standhaftigkeit in einer fast ein halbes Jahrhundert einnehmenden Wirksamkeit unter wechselnden Schicksalen, vielen Verfolgungen und Leiden stets dasselbe dogmatische Interesse verfolgend, im Gegensatze gegen solche Partheien, deren dogmatische Auffassung theils an und für sich eine schwankende war, theils dem Wechsel der Hofluft diente, trug er viel dazu bei, den Sieg des Homousion in der orientalischen zu befördern. Wenn man den Ideenzusammenhang dieses Mannes betrachtet, muß man wohl erkennen, daß er, für das Homousion kämpfend, keineswegs für eine bloß spekulative Formel kämpfte, welche mit dem, was das Wesen des Christenthums ist, in gar keiner Berührung stand, daß ihn keineswegs bei diesem Streit ein bloß dialektisches oder spekulatives, sondern in der That ein wesentlich christliches Interesse beseelte. Auf Festhaltung des Homousion beruhete ihm die ganze Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns, die Vollkommenheit der Gottesoffenbarung in Christo, die Realität der durch Christus vollzogenen Erlösung und der durch ihn den Menschen wiederverliehenen Gemeinschaft

1) Wie ihm dies von seinen Gegnern Schuld gegeben wurde, s. Athanas. apolog. c. Arianos §. 6.

mit Gott. Wäre Chriſtus — ſo ſchließt Athanaſius gegen die arianiſche Lehre — von den übrigen Geſchöpfen nur verſchieden als das einzige unmittelbar von Gott hervorgebrachte Geſchöpf, ſein Weſen aber etwas von dem Weſen Gottes Verſchiedenes, ſo könnte er die Geſchöpfe nicht zur Gemeinſchaft mit Gott führen, da man ſich zwiſchen ihm als dem Geſchöpfe und dem von ihm verſchiedenen göttlichen Weſen noch etwas Vermittelndes denken müſſe, wodurch er mit Gott in Gemeinſchaft ſtände, und dieſes Vermittelnde wäre eben der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne. Den Begriff der Mittheilung Gottes an die Geſchöpfe analyſirend müſſe man zuletzt zu dem Begriffe von demjenigen kommen, der zur Gemeinſchaft mit Gott keiner Vermittelung bedürfe, der nicht an dem Weſen Gottes als an etwas Fremdem Theil nehme, ſondern das ſich mittheilende Weſen Gottes [1]) ſelbſt ſey. Das iſt der allein im eigentlichen Sinne ſo zu nennende Sohn Gottes. Die Ausdrücke Sohn Gottes und göttliche Zeugung ſind ſymboliſcher Art und bezeichnen nur die Mittheilung des göttlichen Weſens. Nur wenn Chriſtus in dieſem Sinne allein der eigentliche Sohn Gottes iſt, kann er vernünftige Geſchöpfe zu Kindern Gottes machen. Der ihnen ſich mittheilende, in ihnen wohnende Logos iſt es, durch den ſie in Gott leben, der Sohn Gottes in ihnen, durch die Gemeinſchaft mit dem ſie ſelbſt Kinder Gottes werden. Es zeigt ſich

1) S. z. B. Athanas. orat. I. c. Arianos §. 16. το ὁλως μετεχεσθαι του θεου, ἰσον ἐστι λεγειν ὁτι και γεννᾳ. — Αὐτος μεν ὁ υἱος ουδενος μετεχει, το δε ἐκ του πατρος μετεχομενον, τουτο ἐστιν ὁ υἱος, αὐτου γαρ του υἱου μετεχοντες, του θεου μετεχειν λεγομεθα.

ſich hier, wie dem Athanaſius der Begriff von dem Homouſion im Zuſammenhang mit dem, was die Wurzel und Grundlage des ganzen chriſtlichen Lebens iſt, ſich darſtellte. Wenn die Arianer behaupteten, daß man die Begriffe eines Sohnes Gottes und einer Zeugung aus Gott nicht von den Begriffen eines Geſchöpfes und eines Schaffens unterſcheiden könne, ohne in ſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellungen zu verfallen, ſo ſagte dagegen Athanaſius: Alle menſchlichen Ausdrücke von Gott ſeyen ſymboliſcher Art, von zeitlichen Dingen hergenommen und könnten mißverſtanden werden, wenn man nicht den zum Grunde liegenden Begriff von der Beimiſchung des Zeitlichen und Sinnlichen losmache und daſſelbe, von Gott praedicirt, anders verſtehe, als wenn es von Geſchöpfen praedicirt werde. Auch das Schaffen Gottes müſſe man ja von dem menſchlichen Würken und Bilden unterſcheiden, um es nicht mißzuverſtehen. Da die Arianer zugaben, daß nach Joh. V, 23. Chriſto göttliche Verehrung zukomme, ſo beſchuldigt ſie Athanaſius, nach ihrer Vorſtellung von Chriſto einem Geſchöpfe die Gott allein gebührende Verehrung zu erweiſen, ſomit in den Götzendienſt zu verfallen. Aus dieſem Zuſammenhange der Lehre, welche Athanaſius hier vertheidigte, mit ſeinem ganzen chriſtlichen Bewußtſeyn läßt ſich wohl erkennen, daß er durch ſeine Hirtenpflicht ſich gedrungen glauben mußte, einen Lehrer, der ein ihm als ſo durchaus unchriſtlich erſcheinendes Syſtem vortrug, nicht in ſeiner Kirche zuzulaſſen.

Nachdem die Gönner des Arius freundliche Vorſtellungen, Bitten und Drohungen vergeblich verſucht hatten, um den Athanaſius zur Wiederaufnahme des Erſteren

zu bewegen, so gebot ihm der Kaiser, denselben und alle dessen Freunde, welche sich an seine Kirche wieder anschließen wollten, aufzunehmen; wenn das nicht geschehe, werde er ihn sogleich absetzen lassen und in's Exil schicken [1]). Athanasius ließ sich aber dadurch nicht schrecken, sondern erklärte dem Kaiser standhaft, daß seine Hirtenpflicht ihm nicht erlaube, die Irrlehrer in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen, und diese standhafte Weigerung des in dem Bewußtseyn seines Berufs und im Gefühl seiner Pflicht handelnden Mannes würkte so viel, daß Constantin nicht weiter in den Athanasius drang und die Drohung nicht vollzog. Aber doch mochte dieser Vorfall keinen dem Athanasius ganz günstigen Eindruck in der Seele des Kaisers zurücklassen, da ihm Athanasius als ein Widerspenstiger erschien, und daher mochten seine Feinde für erneuerte Beschuldigungen gegen denselben leichter Gehör finden können. Die wichtigste Anklage war, daß Athanasius einem uns sonst nicht bekannten Manne in Egypten, welcher eine Verschwörung gegen den Kaiser beabsichtigt haben sollte, Gold zugesandt habe, um ihn in der Ausführung seiner Absicht zu unterstützen. Constantin ließ ihn selbst im J. 332 in der Vorstadt Nikomediens, Psammathia, wo er sich damals grade aufhielt, vor sich erscheinen. Die persönliche Erscheinung des Athanasius, der eine große Gewalt über menschliche Gemüther ausüben konnte, scheint für den Augenblick auch auf die Seele Constantins übermächtig einge-

1) Ein Bruchstück des Briefes bei Athanasius apolog. c. Arian. §. 59. die drohenden Worte des Kaisers: „ἀποστελῶ παραυτικα τον και καθαιρησοντα σε ἐξ ἰμης κελευσεως και των τοπων μετασησοντα.

wirkt zu haben. Nicht allein erkannte er den Ungrund jener Beſchuldigung, ſondern Athanaſius machte auch den Eindruck auf ihn, daß er in ſeinem Briefe an die Gemeinde zu Alexandria ihn einen Mann Gottes nannte [1]). In dieſem Briefe klagte er über die Spaltungen und empfahl Liebe und Eintracht. Man ſieht wohl, daß die Erhaltung der Ruhe und Einigkeit in der Kirche dem Conſtantin weit wichtiger war, als alles Dogmatiſche. Für den Augenblick waren ihm jetzt die Feinde des Athanaſius als die Anſtifter der Unruhen und Spaltungen erſchienen; aber jener Eindruck war nicht von Dauer, und er war dem Einfluſſe bald dieſer, bald jener Parthei mehr hingegeben. An Veranlaſſungen zu erneuerten Beſchuldigungen gegen den Athanaſius konnte es nicht fehlen, da in den nächſten Umgebungen deſſelben viel Stoff zu Unruhen vorhanden war, welche durch ſeinen mit Leidenſchaft gemiſchten Eifer zuweilen vielmehr hervorgerufen als beſchwichtigt wurden. Es kamen nämlich dort die, obgleich aus einem ganz verſchiedenartigen Intereſſe hervorgegangenen Spaltungen, die arianiſche und meletianiſche, zuſammen. Das Streben des Athanaſius, die Meletianer zur herrſchenden Kirche zurückzuführen, konnte ohnehin, zumal bei dem ſo reizbaren, leidenſchaftlichen Volke zu Alexandria, leicht unruhige Auftritte veranlaſſen, welche weiter führten, als derjenige, der dazu Anlaß gegeben hatte, beabſichtigte. Er erlaubte ſich aber auch zuweilen gewaltſame Mittel, um die Spaltung in ſeinem erzbiſchöflichen Kirchenſprengel zu unterdrücken [2]).

1) Apolog. c. Arian. §. 62.

2) Epiphanius, der gewiß nichts zum Nachtheile des Atha-

Die häufigen Visitationsreisen, welche er als gewissenhafter Bischof in seinem Kirchensprengel machte, und auf welchen ihn Geistliche und Laien aus den Gemeinden, zu denen er kam, zu begleiten pflegten, gaben häufig Veranlassung zu solchen Streitigkeiten zwischen beiden erhitzten Partheien, welche gewaltsame Auftritte herbeiführten. Der leidenschaftliche Partheihaß konnte dies nun natürlich leicht benutzen, um übertriebene Beschuldigungen gegen ihn zusammenzusetzen. Wenn auch der Kaiser nicht die mancherlei abenteuerlichen Dinge, welche ihm Schuld gegeben wurden, glaublich fand, so meinte er doch wohl, daß Athanasius durch leidenschaftliches und gewaltsames Verfahren zu diesen Beschuldigungen Anlaß gegeben haben könnte [1]). Er bevollmächtigte zuerst im J. 335 eine unter dem Vorsitze des Eusebius von Cäsarea zu haltende Synode, die Beschuldigungen gegen den Athanasius zu untersuchen und die Ruhe wieder herzustellen. Athanasius konnte nicht ohne Grund gegen die Entscheidung eines geistlichen Gerichts, bei welchem sein erklärter Gegner den Vorsitz führte, protestiren. Da aber zur Feier der Tricennalien

---

nasius sagen wollte, sagt von ihm in dieser Hinsicht haeres. 68. Meletian. „ἠναγκαζεν, ἐβιαζετο.“

1) In dem Briefe an die Synode zu Tyrus redet er nur von Einigen, welche durch die Wuth einer ungesunden Streitsucht Alles verwirrten „οὐχ' ὑγιους φιλονεικιας οἰστρῳ τινες ἐλαυνομενοι παντα συγχεειν ἐπιχειρουσιν“ Euseb. vit. Constantin. l. IV. c. 42. Auch Eusebius von Cäsarea, dessen Zartgefühl darin zu achten ist, daß er in seiner Lebensgeschichte Constantins die arianischen Streitigkeiten so leise berührt, auch er sieht hier nur die Neckereien einer übermäßigen Streitsucht. l. c. c. 41.

des Kaiſers die von ihm erbaute prächtige Kirche auf dem heiligen Grabe bei Jeruſalem geweiht werden ſollte, und viele Biſchöfe zur Theilnahme an dieſer Feier berufen worden, verordnete Conſtantin, daß ſie, um die Feier mit ruhigem Gemüthe begehen zu können, zuerſt ſich beeifern ſollten, den Spaltungen in der Kirche ein Ende zu machen. Zu dieſem Zwecke ſollten ſich die Biſchöfe vorher zu Tyrus im J. 335 verſammeln und hier die Beſchuldigungen gegen Athanaſius unterſuchen. Dieſer konnte zwar mit Recht aus ähnlichem Grunde, wie gegen jene zuerſt bemerkte Synode, auch gegen dieſes geiſtliche Gericht, deſſen Mitglieder größtentheils zur Gegenparthei gehörten, proteſtiren; aber Conſtantin drohte ihn durch Gewalt zum Gehorſam zu zwingen, wenn er den kaiſerlichen Befehl wiederum zu verachten wage [1]). Es gelang dem Athanaſius, vor

1) Wir wollen hier einen charakteriſtiſchen Zug aus dem Hergang dieſes Concils anführen. Unter den Zeugen, welche für Athanaſius auftraten, befand ſich ein alter Confeſſor aus Egypten, Namens Potamon, welcher zugleich mit dem Euſebius während der diokletianiſchen Verfolgung in's Gefängniß war geworfen, und dem ein Auge war ausgeſtochen worden. Dieſer, voll Eifer für den Athanaſius, ſprach zu Euſebius: „Wer kann das ertragen; du ſitzeſt da, über Athanaſius zu richten, der als ein Unſchuldiger vor dir ſteht! Erinnerſt du dich, daß wir mit einander im Kerker waren, und ich habe ein Auge eingebüßt. Du aber biſt nicht Märtyrer geworden und haſt auch alle Glieder noch unverſehrt. Wie hätteſt du wohl ſo aus dem Gefängniſſe entkommen können, wenn du nicht entweder etwas Unerlaubtes gethan oder dergleichen zu thun dich anheiſchig gemacht hätteſt?“ Dies war allerdings ein ſehr wenig begründeter Schluß; denn durch mancherlei Umſtände konnte ja dem Einen während der Verfolgung eine ſolche Begün-

dieſem Gericht einen Theil der gegen ihn vorgebrachten Beſchuldigungen in ihrer Blöße darzuſtellen. In Hinſicht der übrigen wurde eine Commiſſion ernannt, welche ſich nach Egypten begeben und an Ort und Stelle Alles am beſten unterſuchen ſollte. Aber es war ungerecht, daß man zur Begleitung dieſer Commiſſion Keinen von der Parthei des Beklagten zulaſſen wollte, ſo daß dieſem dadurch die Mittel zum Beweiſe ſeiner Unſchuld verkürzt wurden, und er ganz dem partheiiſchen Verfahren ſeiner Gegner preisgegeben wurde. Dieſe Unterſuchung, auf eine ſo partheiiſche Weiſe betrieben, mußte leicht gegen Athanaſius ausfallen. Er appellirte daher an den Kaiſer ſelbſt und reiſte nach Conſtantinopel. Er ritt demſelben, als er grade in Conſtantinopel einzog, von einigen Wenigen begleitet, entgegen. Conſtantin wollte ihm Anfangs kein Gehör bewilligen; doch da er auch von andern Seiten her über das partheiiſche Verfahren der Synode zu Tyrus Nachricht erhielt, ſo glaubte er ihm die Reviſion der bisherigen Unterſuchung nicht abſchlagen zu können. Nur wenige Mitglieder jener Synode, die heftigſten Feinde des Athanaſius, erſchienen zu Conſtantinopel, an dieſer neuen Unterſuchung Theil zu nehmen. Sie ließen jetzt die frühern Beſchuldigungen fallen und brachten eine neue gegen ihn vor,

---

ſtigung zu Theil werden, welche der Andre nicht erhielt. Euſebius glaubte ſich gegen dieſe Beſchuldigung nicht rechtfertigen zu dürfen, ſondern ſprach bloß, freilich auch die Gemüthsruhe, welche er als Richter hätte haben ſollen, verläugnend: „Sollen wir nun euren Anklägern nicht glauben! wenn ihr hier ſolche Tyrannei auszuüben wagt, um wie viel mehr werdet ihr dies in eurem Vaterlande thun.“ S. Epiphan. l. c.

welche ganz geeignet war, das Gemüth Conſtantins gegen Athanaſius zu erbittern [1]). Es ſollten ihm die Worte entfallen ſeyn: es ſtehe in ſeiner Macht, die Ankunft der Kornflotte, welche alle halbe Jahr von Alexandria aus die Reſidenz verproviantiren mußte, zu verhindern [2]). Mag Conſtantin jene Beſchuldigung würklich einigermaßen geglaubt oder mag er dies nur für nothwendig gehalten haben, um dadurch, daß er den Mann, der unaufhörlich Ziel und Gegenſtand des Streits war, entfernte, die Ruhe wieder herzuſtellen, genug, er verbannte den Athanaſius i. J. 336 nach Trier [3]).

Da nun der Wiedereinſetzung des Arius in die alexandriniſche Kirche nichts mehr entgegenſtand, ſo wurde er, nachdem er von der zu Jeruſalem bei der Kirchweihe verſammelten Synode in die kirchliche Gemeinſchaft feierlich wieder aufgenommen worden, nach Alexandria zurückgeſandt. In der Gemeinde, welche ihrem Biſchof Athanaſius mit enthuſiaſtiſcher Liebe ergeben war, entſtanden aber daher bald neue Unruhen. Conſtantin, dem die Erhaltung der Ruhe die Hauptſache war, ließ den Arius im J. 336

1) Denn nach dem Eunapius, ſ. oben, ſoll er ja wegen einer ähnlichen Beſchuldigung den heidniſchen Philoſophen Sopatros haben hinrichten laſſen.

2) Sey es nun, daß ſich dies auf den politiſchen Einfluß des Athanaſius oder ihm vorgeworfene Zauberkünſte bezog.

3) Die Aeußerung des Conſtans in dem nach dem Tode ſeines Vaters geſchriebenen Briefe über die Geſinnung des Letztern gegen Athanaſius und die Nichtbeſetzung des Bisthums zu Alexandria können allerdings wahrſcheinlicher machen, daß Conſtantin den Athanaſius nur auf einige Zeit zur Wiederherſtellung der Ruhe entfernen wollte.

nach Conſtantinopel kommen, um zu unterſuchen, in wiefern er an dieſen Unruhen Schuld ſey. Er mußte dem Kaiſer ein Glaubensbekenntniß übergeben und entwarf ein ſolches in einfacher Sprache in lauter bibliſchen Ausdrücken, ohne Zweifel ähnlich dem oben angeführten erſteren. Er brauchte ſeine Ueberzeugung nicht zu verläugnen, um den Kaiſer zu befriedigen; denn obgleich dieſer das Homouſion, weil es einmal unter kaiſerlicher Autorität bekannt gemacht worden, nicht gradezu fallen laſſen wollte, ſo war er doch fern davon, athanaſianiſch zu denken. Aber es war ihm die Aufrichtigkeit des Arius bei ſeinen Bekenntniſſen verdächtig gemacht worden. Er verlangte von ihm einen Eid zur Bezeugung derſelben, und da das von ihm abgelegte Bekenntniß von ſeinem Standpunkte nichts mit ſeiner Lehre Streitendes enthielt, ſo konnte er einen ſolchen Eid mit gutem Gewiſſen leiſten [1]).

1) Wenn man die Nachrichten von dieſem Vorfalle vergleicht, ſieht man, wie durch die Befangenheit des Ketzerhaſſes die Wahrheit hier immer mehr entſtellt worden. Sokrates I, 38. dem Sozomenus und Theodoret nachfolgen, erzählt, Conſtantin habe den Arius gefragt, ob er den Beſtimmungen des nicäniſchen Concils treu bleibe. Arius habe ſich ſogleich bereit erklärt, das nicäniſche Symbol zu unterzeichnen. Der Kaiſer, ſich darüber wundernd, habe von ihm einen Eid verlangt, und Arius habe dieſen geleiſtet, aber dabei folgender Liſt ſich bedient. Er habe ein von ihm aufgeſetztes Glaubensbekenntniß, welches ſeine Ueberzeugung treu ausſprach, unter ſeinen Schultern verborgen gehabt, und indem er nun den Eid leiſtete, daß er ſo glaube, wie er geſchrieben, habe er darunter ſophiſtiſcher Weiſe nicht das auf Verlangen des Kaiſers von ihm unterzeichnete nicäniſche Symbol, ſondern dasjenige, welches er insgeheim bei ſich trug, gemeint. Dieſe Erzählung giebt ſich bei ge-

Da Conſtantin nun von der Rechtgläubigkeit des Arius vollkommen überzeugt war, ſo ſollte dieſer bei dem

---

nauerer Unterſuchung als eine der innern Wahrſcheinlichkeit ermangelnde zu erkennen. Wie ſollte Conſtantin, der früherhin durch das von dem Arius abgelegte Glaubensbekenntniß ſo leicht befriedigt worden, ohne eine Erklärung über das nicäniſche Symbol von ihm zu verlangen, jetzt ſo viel höhere Anforderungen an ihn gemacht haben? Wie konnte er ihm die Frage vorlegen, ob er dem nicäniſchen Symbol treu folge, da Arius zu einer ſolchen Vorausſetzung auf keine Weiſe Anlaß gegeben? Und auch dem Conſtantin, welcher in dieſem Zeitpunkte grade mit ſolchen Biſchöfen, die entſchiedene Gegner des nicäniſchen Symbols waren, in der engſten Verbindung ſtand, lag ein ſolcher Eifer für den Inhalt deſſelben gewiß damals ganz fern. Es war ihm Recht, wenn das nicäniſche Symbol nur der Form nach nicht öffentlich bekämpft, wenn es nur ignorirt wurde. Es läßt ſich alſo denken, daß Conſtantin mit einem ſolchen Glaubensbekenntniſſe des Arius, wie dasjenige war, welches er zum erſten Male ihm übergeben hatte, leicht zufrieden ſeyn konnte. Wie ſchwach iſt auch die Bürgſchaft, welche Sokrates für die Wahrheit dieſer Erzählung giebt? Daß Arius damals ein Glaubensbekenntniß aufgeſetzt und dies beſchworen hatte, dies wußte Sokrates aus Briefen des Kaiſers ſelbſt, und dies war alſo unläugbare Thatſache. Das Uebrige aber hatte er aus der unreinſten Quelle genommen, aus dem bloßen Hörenſagen, der „ἀκοή.“ Wenn wir alſo nur dieſe Nachricht von der Sache hätten, würden wir ſchon ſchließen können, daß das von dem Arius unterzeichnete Glaubensbekenntniß keineswegs das nicäniſche geweſen ſey, ſondern daß man nur dem Rufe der Orthodoxie des Conſtantinus zu Gefallen das nicäniſche daraus gemacht, und daß ſich daran die Beſchuldigung des Betruges gegen den Häretiker angeſchloſſen habe. Dieſe Vermuthung über den wahren Hergang der Sache, zu welcher uns die Analyſe der Erzählung des Sokrates ſchon hinführt, wird nun beſtätigt durch die Vergleichung der Be-

nationen betrachten, da Alles, was Kaiſermacht erzwingen ſollte, nun mit einem Male vereitelt war. Aber es war Mangel an chriſtlicher Liebe, wenn man über den plötzlichen Tod des vermeintlich Gottloſen als ein göttliches Strafgericht triumphirte; es war beſchränkte Vermeſſenheit, wenn man die unerforſchlichen Wege der heiligen und allweiſen, ewigen Liebe nach dem ſinnlichen Augenſcheine und nach dem Geſichtspunkte menſchlicher Leidenſchaften und Vorurtheile begreifen wollte, wenn man hier ein über Wahrheit und Irrthum entſcheidendes Gottesurtheil, ein Strafgericht über Meineid und Gottloſigkeit zu ſehen glaubte, da doch Arius mit redlicher Ueberzeugung geirrt, nichts beſchworen hatte, als was er aufrichtig glaubte, und da er mehr Chriſtliches in ſeinem innern Leben wenigſtens haben konnte, als ſich in ſeiner verfehlten begrifflichen Entwickelung darſtellte. Auch Athanaſius wird zwar hier von der herrſchenden Betrachtungsweiſe ſeiner Zeit mit fortgeriſſen; aber man bemerkt doch mit Freude, wie, indem er den Tod des Arius in jenem Zuſammenhange darzuſtellen im Begriff iſt, ſein chriſtliches Gefühl ſich dagegen ſträubt. Da ihm der Biſchof Serapion von Thmuis mehrere Fragen über die arianiſchen Streitigkeiten und unter andern auch eine Frage über den Tod des Arius vorgelegt hatte, erklärt er, die erſteren habe er freudig beantwortet, aber nicht ohne Kampf die zweite, indem er fürchte, daß er über den Tod des Menſchen zu triumphiren ſcheine; und an einer andern Stelle ſagt er zur Einleitung in dieſe Erzählung, was ihn hätte bewegen können, dieſelbe ganz zu unterdrücken [1]): „Der

1) Ad episcopos Aegypti et Libyae §. 19.

Tod ist das allen Menschen gemeinsame Ende, und man muß über Keines Tod triumphiren, wenn er auch ein Feind ist, da es ungewiß ist, ob uns nicht bis zum Abend dasselbe treffen wird." Die Anhänger des Arius suchten dagegen dessen plötzlichen Tod aus einer übernatürlichen Ursache von andrer Art zum Nachtheile ihrer Gegner zu erklären, indem sie verbreiteten, daß Arius durch Künste der Zauberei von seinen Feinden getödtet worden [1]); aber wichtig ist diese Anklage als Vertheidigung gegen den Verdacht der Vergiftung.

Mit dem Tode des Arius konnte dieser Kampf nicht aufhören; denn die Person des Arius hatte nur den unbedeutendsten Antheil an demselben gehabt. Es war ja der Kampf verschiedener, aus der Entwickelung der christlichen Lehre hervorgegangener dogmatischer Richtungen, zu dessen erstem Ausbruche Arius nur den Anstoß gegeben hatte, und erst wenn dieser Kampf entschieden war, konnte die Ruhe der Kirche wiedergegeben werden. Dazu kam, daß der Kampf des eigentlichen Arianismus mit der Lehre vom Homousion nach und nach in den Kampf der Mehrzahl der orientalischen Kirche mit der das Homousion fest haltenden Minderzahl übergegangen war. Mit dem Tode des Arius trat hier nur der Unterschied ein, daß, da früherhin manche bedeutende Männer von jener mittleren Parthei durch ein persönliches Interesse für den Arius sich hatten zurückhalten lassen, eine ausdrückliche Verdammung seiner eigenthümlichen Lehren auszusprechen, sie jetzt kein Bedenken trugen, sich auf alle Weise von ihm loszusagen, um nur,

1) Sozom. hist. eccles. l. II. c. 29.

was ihnen das allein Wichtige war, ihre Opposition gegen das Homousion zu behaupten. Dazu kam, daß bald eine andre Veränderung von allgemein wichtigem Einflusse erfolgte, der Tod Constantins im J. 337. Sein Sohn Constantius, der ihm in dem oströmischen Reiche nachfolgte, war noch weit mehr als sein Vater geneigt, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche zu mischen. Der Kaiser Constantin hatte doch den Kaiser nicht über dem Theologen, das politische Interesse nicht über dem dogmatischen vergessen; leicht geschah dies aber bei dem Constantius. Wenn Constantin sich augenblicklich zu einem zu heftigen Antheil an den theologischen Streitigkeiten hatte fortreißen lassen, so war er doch bald wieder, nachdem er die nachtheiligen Folgen davon erkannte, zu dem Grundsatze zurückgekehrt, nur das Interesse der Ruhe und des Friedens fest zu halten. Dies war aber nicht so bei dem Constantius der Fall; dieser nahm auf solche Weise Theil an den Lehrstreitigkeiten, als wenn er selbst ein Bischof gewesen wäre, nur mit Kaisermacht. Die Verkennung der Gränzen seiner Herrschergewalt, — daß er diese auf solche Dinge ausdehnen wollte, welche außer dem Bereiche derselben lagen, — dies strafte sich an ihm selbst dadurch, daß er, indem er selbst Alles zu leiten meinte, nur der Knecht Anderer wurde, welche ihn zu beherrschen wußten [1]), und besonders der als Kammerherren [2]) an seinem Hofe

1) Athanas. hist. Arianor. ad monachos. §. 70. „μετ' ἐλευθερου σχηματος και ὀνοματος δουλος των ἑλκοντων αὐτον."

2) Praepositi sacri cubiculi.

es vermögenden Eunuchen [1]). Von dieſer Seite erhielt t grade die antinicäniſche Parthei den größten Einfluß. m jener arianiſche Presbyter nämlich, welcher bei dem ſer Conſtantin ſo viel gegolten, hatte das Teſtament elben ſeinem Sohne Conſtantius übergeben und ſich urch einen Zugang zu dieſem eröffnet. Er wurde an Hof gezogen, und es gelang ihm, den erſten Kammer- n Euſebius, durch dieſen die übrigen Eunuchen, die ferinn und endlich den Kaiſer ſelbſt für das Intereſſe er Glaubenslehre zu gewinnen [2]). So wurde das Ge- t über die damaligen Lehrſtreitigkeiten die Modeunterhal- g am Hofe, die ſich von hier auch weiter in die vor- jmen Stände und bis in die niedrigeren verbreitete, ſo ß, wie Sokrates ſich ausdrückt, in allen Familien ein alektiſcher Krieg ſtatt fand, und, wie Gregor von Nyſſa ählt, in den Beckerläden und an den Tiſchen der Geld- echsler und in den Buden der Trödler über das Homou- on disputirt wurde. Doch Alles dies entwickelte ſich in inem ganzen Umfange erſt ſpäter [3]).

---

1) Athanas. l. c. „πολλοι δι, μαλλον δι το ὁλον εἰσιν εὐνουχοι παρα Κωνσταντιῳ και παντα δυνανται παρ' αὐτῳ."

2) Socrat. II, 2.

3) Eine beſonders anſchauliche Schilderung macht Gregor von Nyſſa von dieſer Dogmatiſirſucht in allen Ständen der Conſtantinopolitaner in ſeiner oratio de Deitate filii et spiritus sancti T. III. f. 466. „Alles in der Stadt iſt voll von Solchen, welche über die unbegreiflichen Dinge dogmatiſiren, die Straßen, die Märkte, die Kleidertrödler, die an den Wechſeltiſchen Sitzenden, die mit Eßwaaren Handelnden. Wenn du Einen fragſt, wie viele Obolen es beträgt, dogmatiſirt er dir etwas vor über das Gezeugtſeyn und Un-

Die nächſte Folge der Regierungsveränderung war, daß Conſtantin d. J., der über einen Theil des Abendlandes die Regierung erhalten, den Athanaſius wieder nach Alexandria zurückſandte mit einem Briefe an deſſen Gemeinde, in welchem er erklärte, daß ſchon ſein Vater dieſelbe Abſicht gehabt habe und nur durch ſeinen Tod, ſie auszuführen, verhindert worden ſey. Athanaſius wurde von ſeiner Gemeinde mit feuriger Liebe aufgenommen und trat mit dem ihm eigenen Eifer ſeinen frühern Würkungskreis wieder an. Es konnte aber auch an mancherlei Reibungen mit der kleinen Parthei der Arianer und der Meletianer nicht fehlen. Die Feinde des Athanaſius, welche auf der Synode zu Tyrus das Abſetzungsurtheil über ihn geſprochen und ihn immer nicht als rechtmäßigen Biſchof anerkennen wollten, ſuchten das Feuer der Zwietracht noch mehr anzufachen. Sie hatten der arianiſchen Parthei einen Presbyter, Piſtus, zum Biſchof gegeben, der aber nie zu einigem Anſehn gelangen konnte. Sie beſchuldigten nachher den Athanaſius, daß er ſich Gewaltthätigkeiten bei ſeiner Wiedereinſetzung erlaubt, Verhaftungen und bürgerliche Strafen auszuwürken gewußt, indem er die Provinzialbehörden zu ſeinen Werkzeugen gebraucht. Aber die Freunde des Athanaſius [1]) konnten ſich darauf berufen, daß man, was die Pro-

gezeugtſeyn. Wenn du nach dem Preiſe des Brodtes fragſt, antwortet er dir: „Der Vater iſt größer als der Sohn, und der Sohn iſt dem Vater ſubordinirt.“ Wenn du fragſt: „iſt das Bad ſchon fertig?“ antwortet er dir: „Der Sohn Gottes iſt aus Nichts geſchaffen.“

1) S. den alexandriniſchen Synodalbrief apolog. contra Arian. §. 3.

Provinzialbehörden, unabhängig von dem Athanasius, und während er noch unterwegs wär, ohne irgend einen Zusammenhang mit den Lehrstreitigkeiten verfügt hatten, auf den Athanasius übertragen habe, und allerdings läßt sich der Leidenschaft und den Ränken eines Theils seiner Gegner Alles zutrauen. Die letztere Parthei benutzte unterdeß, ihrer Herrschaft über den Kaiser Constantius gewiß, die Feierlichkeit der Einweihung einer von diesem neuerbauten Kirche zu Antiochia, um dort im Jahr 341 eine neue Kirchenversammlung zu eröffnen. Hier wurde das früher über den Athanasius ausgesprochene Absetzungsurtheil bestätigt, theils unter dem Vorgeben, weil derselbe, von einem geistlichen Gerichte entsetzt, ohne eine neue kirchliche Untersuchung bloß durch die weltliche Macht sich habe wieder einsetzen lassen [1]), — obgleich doch Athanasius jenes Concil nicht als ordnungsmäßiges Kirchengericht anerkannt hatte, und obgleich sonst seine Gegner sich kein Gewissen daraus machten, durch die weltliche Macht Vieles durchzusetzen, — theils benutzte man noch manche andere neue Beschuldigungen gegen ihn. Da man wußte, wie sehr Athanasius auf die Beistimmung der abendländischen Kirche, in welcher die Lehre vom Homousion herrschte, rechnen konnte, wieviel Theilnahme er bei seinem ersten Aufenthalte dort gefunden hatte, da die Macht des Kaisers Constantius sich nicht bis in's Abendland erstreckte; so mußte man fürchten, daß die Unternehmungen gegen den Athanasius eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche herbeiführen würden. Dieser wünschte man wo mög-

1) Darauf bezieht sich der zwölfte Canon dieses Concils.

lich zuvorzukommen. Man ſchickte deshalb Abgeordnete an den abendländiſchen Kaiſer Conſtans und an den Biſchof Julius von Rom; dieſe trugen die Beſchuldigungen gegen den Athanaſius vor und ſuchten die Beiſtimmung des römiſchen Biſchofs und durch ihn der angeſehenſten abendländiſchen Biſchöfe zu gewinnen. Aber auch Athanaſius ſandte einige Presbyteren aus ſeiner Geiſtlichkeit nach Rom, um ihn gegen jene Beſchuldigungen zu vertheidigen. Es gelang dieſen, die Beſchuldigungen zu widerlegen, und die Abgeordneten der andern Parthei ließen ſich in der Verlegenheit einige Aeußerungen entfallen, welche der römiſche Biſchof [1]) wenigſtens ſo deuten konnte, als ob ſie an die Entſcheidung einer neuen zahlreicheren Synode appellirt hätten. Er nahm dieſe Appellation gern an; willkommen war ihm eine Gelegenheit, ſeine oberrichterliche Autorität geltend zu machen. Er erließ an beide Partheien die Aufforderung, durch ihre Abgeordneten ihre Sache vor einer unter ſeinem Vorſitz zu verſammelnden Synode vorzutragen. Aber der herrſchenden Parthei unter den Orientalen war es gar nicht in den Sinn gekommen, ihm ein oberrichterliches Anſehen einzuräumen. Sie zeigten großes Befremden darüber, daß er ſie ſo mißverſtanden habe. Wie ihre Vorgänger ſich in den novatianiſchen Streitigkeiten nicht zu Richtern über die occidentaliſche Kirche aufgeworfen hätten, ſo komme es ihm auch nicht zu, ſich zum Richter in dieſen Streitigkeiten der orientaliſchen Kirche aufzuwerfen; er müſſe nicht glauben,

1) Wir haben hier freilich nur den Bericht Einer Parthei, der römiſch-athanaſianiſchen.

ß er deshalb mehr sey als andre Bischöfe, weil er als ischof einer größeren Stadt vorstehe [1]).

Unterdessen hatten die zu Antiochia versammelten Bihöfe, da jener Pistus kein rechtes Ansehen zu Alexandria langen konnte, auch wohl von Anfang an nur von Wegen zu diesem Amte war befördert worden, einen Menhen von heftiger, gewaltthätiger Gemüthsart, einen Cappacier, Namens Gregorius, zum Bischof von Alexandria n der Stelle des Athanasius ernannt. Im Namen s Kaisers wurde er mit bewaffneter Macht zum Bischof i Alexandria eingesetzt, und diejenigen, welche ihn nicht ankennen wollten, wurden als Widerspenstige gegen den Behl des Kaisers behandelt. Da der größte Theil der Ge-

1) Auf diesen Vorwurf wußte der römische Bischof Julius eine recht feine Antwort zu geben, welche manche unter diesen Bischöfen, denen es in ihrem ungeistlichen Ehrgeize so sehr darum zu thun war, die Bisthümer kleiner Städte mit den Bisthümern der Hauptstädte und Residenzen zu vertauschen, wohl treffen mußte, wie einen Eusebius von Nikomedien, welcher das Bisthum zu Berytus in Phönicien mit dem Bisthum von Nikomedien, der früheren oströmischen Residenzstadt, sodann dies Bisthum mit dem zu Constantinopel zu vertauschen wußte. „Wenn ihr würklich — so schreibt er ihnen §. 6. — die Würde der Bischöfe für gleich haltet, und wenn ihr, wie ihr schreibt, die Bischöfe nicht nach der Größe der Städte beurtheilt, so sollte derjenige, dem eine kleine Stadt anvertraut worden, in der ihm anvertrauten Stadt bleiben und die ihm anvertraute Gemeinde nicht verachten, nicht zu derjenigen, welche ihm nicht anvertraut worden, übergehen, so daß er den von Gott ihm verliehenen Ruhm (ich meine, daß in jener Stelle nach δοθεισης das Wort δοξης muß ausgefallen seyn) verachtet, den eiteln Ruhm bei Menschen aber liebt."

meinde den Athanaſius wie ihren geiſtlichen Vater liebte, da Beamte im Staats- und Kriegsdienſte, welche dieſe Angelegenheit von jeder andern, die ſie im Namen des Kaiſers zu vollziehen hatten, nicht zu unterſcheiden wußten, den Gehorſam gegen den aufgedrungenen Biſchof erzwingen ſollten, ſo mußten natürlich viele empörende Gewaltthaten vorfallen; Blut wurde vergoſſen; die dem Gottesdienſte des Friedens geweihten Stätten wurden durch Ausbrüche wilder Leidenſchaft entweiht. Unter dieſen Gewaltthaten hatte der verfolgte Athanaſius noch Zeit, zu entkommen. Er begab ſich zuerſt nach einem verborgenen Zufluchtsorte in der Nähe von Alexandria. Von hier erließ er ein Circularſchreiben an alle Biſchöfe, in welchem er das Ungeſetzliche und Ungerechte der Art, wie man gegen ihn verfahren war, mit Nachdruck ſchilderte. Sodann reiſte er, der von dem Biſchof Julius erlaſſenen Aufforderung folgend, ſelbſt nach Rom. Dort wurde er von einer am Ende des J. 342 verſammelten Synode als rechtmäßiger Biſchof anerkannt, nachdem er anderthalb Jahre zu Rom ſich aufgehalten, und von Seiten der Orientalen, welche das von dem römiſchen Biſchof errichtete Tribunal nicht anerkannten, keine Abgeordnete, ihre Beſchuldigungen gegen ihn zu erweiſen, erſchienen waren. Der römiſche Biſchof kündigte ihnen dies an in einem Briefe, welcher mit dem Gefühl der Ueberlegenheit geſchrieben war, das aus dem Bewußtſeyn des Rechts im Gegenſatz gegen ungeſetzliche Willkühr hervorgeht.

Während daß von der abendländiſchen Kirche aus alle Gegner des Athanaſius als Arianer angeſehen wurden, war es nun ihr Streben, ſich gegen dieſen Vorwurf zu rechtfertigen, wie ohne Zweifel Viele unter ihnen, was ſich auch

in ihren Bekenntniſſen deutlich zu erkennen giebt, keineswegs der eigentlich arianiſchen Lehre, obgleich auch nicht der nicäniſchen Lehre, zugethan waren. Der hierarchiſche Geiſt ſpricht ſich auf eine eigenthümliche Weiſe in dem Eingange der erſten zu Antiochia aufgeſetzten Bekenntnißſchrift aus, da ſie als Grund, warum ſie keine Arianer ſeyn könnten, dies anführen: „Wie ſollten wir als Biſchöfe einem Presbyter nachfolgen? [1])“ Mit Recht aber konnten die Meiſten unter ihnen ſagen, ſie hätten keine neue Glaubenslehre von dem Arius angenommen, ſondern vielmehr ihn nach vorhergegangener Prüfung ſeines Glaubens in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen. Auf Verſammlungen zu Antiochia im J. 341 und 345 wurden nach und nach fünf Glaubensſymbole entworfen. Man verſtand ſich dazu, die eigenthümlich arianiſchen Formeln, wodurch der Sohn Gottes in die Claſſe der Geſchöpfe geſetzt, wodurch ihm ein Anfang des Daſeyns zugeſchrieben wurde, zu verdammen, eine Weſensähnlichkeit zwiſchen ihm und dem Vater in den ſtärkſten Ausdrücken zu behaupten. Es blieben nur zwei Differenzpunkte zwiſchen der von den orientaliſchen Biſchöfen hier ausgeſprochenen Lehre und der Lehre des nicäniſchen Concils nach ihrer conſequenten Auffaſſung übrig. Die Anerkennung der Weſenseinheit oder Weſensidentität im Gegenſatz gegen die Weſensähnlichkeit, — gegen welchen letzteren Begriff Athanaſius mit dialektiſchem Scharfſinn bemerkte, daß derſelbe auf das Verhältniß zu Gott überhaupt nicht anwendbar ſey, daß ein ſolcher nur auf das Verhältniß der zeitlichen und irdiſchen Dinge zu einander paſſen könne — und die Lehre von einer in dem Weſen

1) „πως ἐπισκοποι ὄντες ἀκολουθησομεν πρεσβυτερῳ.“

Gottes begründeten, nicht durch einen einzelnen Willensakt Gottes bedingten, sondern vielmehr allen einzelnen göttlichen Willensakten vorangehenden Erzeugung des Logos [1]). Die occidentalischen Bischöfe ließen sich auf die Untersuchung dieser Glaubensbekenntnisse nicht weiter ein; sondern blieben nur dabei, das nicänische Concil festzuhalten. Freilich waren sie geneigt, alle Gegner des Athanasius im Orient für Arianer zu halten und Arianisches in allen ihren Bekenntnissen zu sehen, und auch die Verschiedenheit der Sprachen hinderte die gegenseitige Verständigung; denn die griechische Sprache war unter den Abendländern nicht mehr so bekannt wie in früheren Zeiten.

Durch den Einfluß von der römischen Kirche aus geschah es, daß die beiden Kaiser Constantius und Constans sich vereinigten, ein allgemeines Concil zur Entscheidung die-

---

1) Nach dem athanasianischen System besteht nothwendig dieses Dilemma: entweder man setzt den Logos den durch einen besondern göttlichen Willensakt aus Nichts hervorgebrachten Geschöpfen gleich, oder man erkennt ihn als eins mit dem göttlichen Wesen an, seine Erzeugung als eine aus dem Wesen Gottes hervorgehende, ebenso unzertrennlich von demselben als seine Heiligkeit, Weisheit u. s. w. Alles was Gott will, beschließt, will und beschließt er ja im Logos, als Logos. Diese Bestimmung betrachtete Athanasius als nothwendig, nicht für die populäre Lehrentwickelung, aber für die systematische Dogmatik. Dem größeren Theile der orientalischen Kirchenlehrer erschien aber diese Behauptung anstößig; denn aus Mißverstand und Mangel an spekulativer Auffassungsgabe meinten sie, daß Gott dadurch einem Zwange oder einer Naturnothwendigkeit unterworfen werde. In der μακροστιχος ἐκθεσις zu Antiochia werden daher ausdrücklich diejenigen verdammt, welche lehrten, „ὁτι οὐ βουλησει καὶ θελησει ἐγεννησε τον υἱον ὁ πατηρ."

ſer Lehrſtreitigkeiten und zur Beilegung der Spaltung zwiſchen der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche nach der Stadt Sardika in Illyrien auf das J. 347 zu berufen. Von den Orientalen kamen verhältnißmäßig nur wenige, theils weil ſie an den Streitigkeiten keinen beſondern Antheil nehmen mochten, theils weil ſie zu einer gemeinſchaftlichen Berathung mit den Occidentalen keine Neigung hatten, theils weil ihnen die Entfernung zu groß war; es erſchienen nur ſechs und ſiebenzig orientaliſche, aber mehr als dreihundert abendländiſche Biſchöfe. Bei ſo entgegengeſetztem Partheiintereſſe, bei der heftigen Spannung der Gemüther von beiden Seiten konnte keine Vereinigung zu Stande kommen; vielmehr diente die Zuſammenkunft dazu, die Spaltung noch ſtärker hervortreten zu laſſen. Da die Occidentalen verlangten, daß Athanaſius und ſeine Freunde als rechtmäßige Biſchöfe der Verſammlung beiwohnen ſollten, die Orientalen aber dies durchaus nicht zugeben wollten, ſo erfolgte eine gänzliche Trennung zwiſchen beiden Partheien. Die Occidentalen ſetzten ihre Verſammlungen zu Sardika fort, die Orientalen begaben ſich nach Philippopolis in Thracien. Die Letzteren erneuerten dort das Abſetzungsurtheil über den Athanaſius und deſſen Freunde, dehnten dieſes auch auf den römiſchen Biſchof Julius aus, und entwarfen wieder eine neue Glaubensform [1]).

1) Nach dem Berichte des Sokrates hätten ſie darin die Lehre von dem ἀνομοιος κατ' οὐσιαν, alſo den eigentlichen Arianismus ausgeſprochen; in dieſem Falle müßte man annehmen, daß nicht die Semiarianer, wie auf den antiocheniſchen Kirchenverſammlungen, ſondern die eigentlichen Arianer hier das Uebergewicht gehabt hätten, und daß es nicht

Das Concil zu Sardika hingegen bestätigte die schon früher auf jener römischen Synode gefaßten Beschlüsse. Einige unter den versammelten Bischöfen hatten auch ein neues Glaubensbekenntniß im Gegensatz gegen den Arianismus vorgeschlagen [1]), welches sich nicht bloß auf die Lehre von der Gottheit Christi, sondern auch auf die Lehre von seiner Menschwerdung und dem Verhältnisse der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo zu einander verbreitete; aber durch die Weisheit solcher Männer, wie eines Athanasius, welche nicht Anlaß zu neuen Streitigkeiten geben, sondern nur das Wesentliche in der Lehre von der Gottheit Christi, wie es in dem nicänischen Symbol ausgesprochen worden, festhalten wollten, kam es dahin, daß

wie dort das Streben gewesen sey, die dogmatische Differenz zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche zu mildern, sondern vielmehr sie recht stark auszusprechen. Anders aber erscheint die Sache nach dem Berichte des Sozomenus 3, 11., der doch sonst gewöhnlich dem Sokrates zu folgen pflegt und der sich hier auf das zu dem Synodalbriefe hinzugefügte Glaubensbekenntniß beruft. Darnach scheint dieses letztere mit den antiocheniſchen ziemlich gleichlautend gewesen und von ähnlichem dogmatischen Interesse ausgegangen zu seyn; denn es wurde das Homousion gar nicht erwähnt; es wurde nur über diejenigen, welche drei Götter annähmen, oder Vater, Sohn und den heiligen Geist identificirten, aber auch über diejenigen, welche lehrten, es sey eine Zeit gewesen, in der der Sohn Gottes noch nicht war, das Anathema ausgesprochen. Hier finden wir nun freilich auch nichts, was nicht der eigentliche Arianer hätte unterzeichnen können, und es mag wohl seyn, daß die eigentlich arianische Parthei doch hier größeren Einfluß, als bei der Entwerfung mehrerer antiocheniſchen Symbole, erhalten hatte.

1) Man findet dieses bei Theodoret I, 8.

ies Symbol verworfen, und erklärt wurde, man wolle in er Vervielfältigung und Veränderung der Glaubensbekennt- iſſe den Arianern nicht nachfolgen [1]). Für's Erſte hatte ieſer Ausgang des Concils zu Sardika nur die Folge, daß as Band der Gemeinſchaft zwiſchen beiden Kirchen völlig rriſſen wurde. Das Concil ſandte aber nachher auch Ab- eordnete an den Kaiſer Conſtantius, die Sache der exilir- n Biſchöfe aus dem Orient ihm zu empfehlen. Unterdeſſen ichte der abendländiſche Kaiſer Conſtans ſeinen Bruder ir die Parthei des Athanaſius günſtiger zu ſtimmen; die rientaliſche Hofparthei verdarb ihre eigne Sache durch die n's Licht gebrachten, nichtswürdigen Ränke einzelner ihrer äupter, deren Conſtantius ſelbſt ſich zu ſchämen anfing, nd die Gährungen unter dem immer unruhigen, nach dem elirbten Athanaſius ſich ſehnenden, durch die Gewaltthä- n des Gregorius noch mehr erhitzten Volke zu Alexan- ria, dieſe Gährungen, welche endlich im J. 349 die Ermor- ung Gregors herbeiführten, mochten wohl auch politiſche eſorgniſſe des Kaiſers rege machen. Alles dies würkte uſammen, eine Veränderung in der orientaliſchen Kirche orzubereiten [2]). Conſtantius ſchrieb an den Atha-

1) Athanasii tomus ad Antiochen. §. 5. »ἵνα μὴ πρόφασις δοθῇ τοῖς ἰθέλουσι πολλάκις γράφειν καὶ ἐρίζειν περὶ πίστεως.«

2) Sokrates, Sozomenus und Philoſtorgius ſtellen die Sache ſo dar, daß der Kaiſer Conſtans durch die Drohung, mit Gewalt der Waffen die Einſetzung des Athanaſius in Alexandria zu erzwingen, die Zurückberufung deſſelben erlangt habe. Allerdings wird dieſe Angabe durch Spuren aus der Zeit des Concils von Sardika, welche einen ſolchen Zuſammenhang der Begebenheiten vorausſetzen, beſtätigt. Lucifer von Calaris (Cagliari) ſagt in ſeinem L. I. pro Atha-

nasius, der wahrscheinlich nicht so leicht Vertrauen zu den Versprechungen des Kaisers fassen konnte, drei Briefe, durch

nasio c. 35., daß wenn Athanasius würklich ein Häretiker wäre, es dem Constantius nicht zur Entschuldigung gereichen könne, daß er sich durch die Furcht vor einem Kriege mit seinem Bruder Constans habe bewegen lassen, ihn zurückzurufen. Ferner wurde Athanasius frühzeitig durch seine Feinde beschuldigt, daß er Feindschaft zwischen dem Kaiser Constans und dem Constantius zu stiften gesucht. Apolog. ad Constant. §. 3. Theodoret erwähnt zwar auch die Drohungen des Constans gegen seinen Bruder, leitet aber besonders davon, daß Constantius die unwürdigen Machinationen des nichtswürdigen arianischen Bischofs Stephanus von Antiochia gegen den Bischof Euphrates von Cöln entdeckte, die Veränderung in der Stimmung desselben gegen die athanasianische Parthei ab. Athanasius berichtet in seiner hist. Arianor. ad monachos §. 20. 21. nur, daß Constans den beiden Bischöfen, welche von dem Concil zu Sardika an den Constantius abgesandt worden, einen Empfehlungsbrief mitgegeben habe; er betrachtet es aber als eine Folge jener zu Antiochia gemachten Entdeckung, daß Constantius zur Besinnung gekommen. Daher er zuerst die Verfolgungen gegen die Athanasianer zu Alexandria verboten, sodann zehn Monate später nach der Ermordung Gregors zu Alexandria den Athanasius dahin zurückgerufen habe. Indessen kann das Stillschweigen des Athanasius gegen die Wahrheit jener Angabe nichts beweisen; denn es war natürlich, daß er nicht gern eine Thatsache als wahr anerkennen wollte, welche zur Bestätigung des gegen ihn verbreiteten Verdachts, daß er zwischen den beiden Brüdern Feindschaft gestiftet, gedient haben würde. Allerdings scheint zwar Constantius selbst in seinem ersten Briefe an den Athanasius zu bezeugen, daß er nur aus eigener Bewegung die Zurückberufung desselben beschlossen habe, und er sagt sogar, daß er an den Constans schreiben wolle, um von diesem die Einwilligung in die Rückkehr desselben zu erlangen. Aber es versteht sich von

elche er ihn aufforderte, nach seinem Bisthum zurückzukehren, und im J. 349 kehrte Athanasius würklich dahin zurück und wurde von seiner Gemeinde mit begeisterter Freude aufgenommen. Aber in demselben Jahre, in welchem Athanasius nach Alexandria zurückkam, ereignete sich eine ihm ungünstige politische Veränderung; er verlor seinen Gönner, den Kaiser Constans, der durch den

selbst, daß diese öffentliche Erklärung eines Regenten nichts bedeuten kann, und da auf alle Fälle auch nach dem, was Athanasius berichtet, es unläugbar ist, daß Constans das Verlangen des Concils um Zurückberufung des Athanasius durch seinen Empfehlungsbrief unterstützt hatte, so kann ja doch das Gesuch des Constantius bei seinem Bruder um Zurückberufung des Athanasius nichts anders als eine Förmlichkeit gewesen seyn. Es ist ja auch natürlich, daß Constantius, wenngleich er diesen Schritt nothgedrungen that, nicht das Ansehen haben wollte, als wenn er gezwungen handelte. Constantius selbst erklärte in einem nach der Ermordung des Constans an die Alexandriner erlassenen Schreiben, daß er aus Rücksicht gegen seinen verstorbenen Bruder den Athanasius nach Alexandria zurückberufen habe. Hist. Arian. ad monachos §. 50. Aber das ist nicht wahrscheinlich, daß Constans würklich einen Krieg in dieser Absicht zu unternehmen sollte im Begriff gewesen seyn, oder daß Constantius vor einer leeren Drohung seines unkriegerischen Bruders sich so sehr sollte gefürchtet haben, wenn man nicht annehmen will, daß der Erstere eine Landung seines Bruders in Alexandria wegen der dort vorhandenen Volkserbitterung zu fürchten hatte. Es läßt sich aber auch leicht erklären, daß die Feinde des Athanasius jenes Gerücht, er habe den Constans bewogen, seinem Bruder mit dem Kriege zu drohen, verbreiten konnten, und daß die Andern es nachsagten, um dadurch den Eifer des Constans für die reine Lehre desto glänzender zu schildern. Am wahrscheinlichsten ist es immer, daß verschiedene Ursachen hier zusammenwürkten.

Uſurpator Magnentius ermordet wurde. Da nun bloß manche zuſammentreffende Umſtände zuſammengewürkt hatten, eine augenblickliche, nicht tief begründete Veränderung in der Geſinnung des Conſtantius gegen Athanaſius hervorzubringen, da die Schmeichler aus der arianiſchen Hofparthei, verbunden mit den kaiſerlichen Eunuchen und Kammerherren, immer leichter bei dem Kaiſer Eingang finden konnten, als der ihm wohl immer von Seiten ſeines Starrſinns verdächtige Athanaſius [1]); ſo war es natürlich, daß die Angriffe auf dieſen bald wieder erneuert wurden. Man verband kirchliche und politiſche Beſchuldigungen gegen ihn, daß er, um Biſchöfe, die einer antinicäniſchen Lehre angeklagt worden, zu entſetzen, ſeine kirchliche Gewalt über ihre geſetzmäßigen Gränzen hinaus ausgedehnt, daß er am Oſterfeſt in einer großen Kirche zu Alexandria [2]), noch ehe auf Befehl des Kaiſers ihre Einweihung vollzogen worden, Gottesdienſt gehalten, und beſonders, daß er ſich in fremdartige, politiſche Angelegenheiten gemiſcht, den Kaiſer Conſtans mit ſeinem Bruder zu entzweien geſucht habe [3]). Man machte aber zuerſt manche Vorkehrungen, ehe man den bedeutenden Mann ſelbſt unmittelbar angriff. Man richtete den erſten Angriff gegen zwei Kirchenlehrer, den Biſchof Mar-

1) Ammianus Marcellinus ſagt hist. l. 15. c. 7. »Constantio semper infestus.«

2) S. oben.

3) Auch Amm. Marcell. wußte, daß man beſonders politiſche Beſchuldigungen gegen Athanaſius vorgebracht hatte, »Athanasium ultra professionem altius se efferentem sciscitarique conatum externa.«

:llus von Ancyra in Galatien und den Biſchof Pho-
nus von Sirmium in Niederpannonien, von denen der
ine urſprünglich mit der athanaſianiſchen Parthei in enger
erbindung geſtanden, und von welchen man den Erſten
rch den Zweiten verdächtig machen, und welche man ſo
icht Beide als Irrlehrer anklagen konnte.

Marcellus, Biſchof von Ancyra in Galatien, war
n Anfang an einer der eifrigſten Vertheidiger des nicä-
iſchen Homouſion geweſen. Wie er ein entſchiedener Geg-
r der origeniſtiſchen Theologie war, mußte er auch ein
egner des beſonders aus der origeniſtiſchen Glaubens-
hre abgeleiteten Syſtems von der Trias ſeyn, welches in
r orientaliſchen Kirche herrſchte. Jede Art von Subordi-
ıtianismus, die ſich dem Homouſion entgegenſtellt, erſchien
m als Arianismus, und er leitete alles dieſes ab von der
ermiſchung platoniſcher, hermetiſcher, gnoſtiſcher Ideen mit
m Chriſtenthum; er erklärte den Origenes für den Urhe-
r dieſer Vermiſchung. Indem Marcellus aber in ſeinem
erke gegen den arianiſchen Rhetor Aſterius den Gegen-
ß gegen den Arianismus recht auf die Spitze treiben
ollte, machte er ſich ſelbſt, wie es leicht bei antithetiſchen
bertreibungen zu geſchehen pflegt, der monarchianiſchen
ugnung des perſönlichen Unterſchiedes in der Trias, an
: er nahe anſtreifte, verdächtig. Wenn die Arianer den
ott inwohnenden Logos von dem nur im uneigentlichen
inne ſo genannten Logos unterſchieden, ſo behauptete er
gegen, daß grade der Name Logos der einzige ſey, wel-
er Chriſto nach ſeinem göttlichen Weſen gebühre. Dieſer
gos ſey entweder zu denken als ein in dem göttlichen We-
n ruhender und verborgener, die denkende Gottesvernunft

oder als die sich offenbarend hervortretende vermöge der Würksamkeit nach außen [1]), wie in der Schöpfung überhaupt, so in den verschiedenen Offenbarungen insbesondre und vorzüglich in der höchsten Offenbarung durch den Erlöser, da der Logos durch jene ἐνεργεια δραςικη einen menschlichen Körper sich besonders aneignete als ein ihm dienendes Organ, um die Erlösung der Menschheit zu vollziehen. Wenn die Arianer behaupteten, daß solche von dem Logos gebrauchten Ausdrücke, wie der πρωτοτοκος της κτισεως, der Sohn Gottes, das Bild Gottes, ein Abhängigkeitsverhältniß und einen Anfang des Daseyns bezeichneten; so gab ihnen Marcellus in letzterer Hinsicht Recht; aber er bestritt das, was sie in Beziehung auf das Wesen des Logos selbst daraus glaubten folgern zu können. Er bezog nämlich alle diese Prädikate nicht auf den Logos an und für sich, von welchem der Evangelist Johannes an und für sich nur das Seyn in und bei Gott aussage, sondern auf jene besondre thätige Würksamkeit, durch die der Logos von Gott ausgegangen, nach außen sich mitgetheilt, und insbesondre auf seine Ausstrahlung in die menschliche Natur [2]). Christus selbst habe sich vorzugsweise den Menschensohn genannt, um dadurch anzuzeigen, daß er den Namen Sohn Gottes nur in Beziehung auf die Menschen, welche durch seine Einstrahlung

1) Das ἡσυχαζειν und das ἐνεργειν δραςικῃ ἐνεργειᾳ ähnlich der frühern Unterscheidung zwischen einem λογος ἐνδιαθετος und προφορικος.

2) Die γεννησις του λογου beziehe sich nur auf das δραςικῃ ἐνεργειᾳ προερχεσθαι. Er war der Erste, welcher die Stelle Coloss. I, 15. auf Jesus als Menschen bezog.

die menſchliche Natur zu Söhnen Gottes gemacht wer-
n ſollten, auf ſich übertragen habe [1]).

Marcellus ſtand bei den Anhängern des nicäniſchen
oncils, auf welchem er für das Homouſion eifrig gekämpft
tte, Anfangs in großem Anſehen. Die Arianer und Se-
iarianer hingegen benutzten gern die Blößen, welche ihnen
ine Darſtellung der Lehre von der Trias gab, um ihn des
abellianismus zu beſchuldigen. Auf der von dieſer Par-
ei zu Conſtantinopel im J. 336 gehaltenen Verſammlung
urde das Abſetzungsurtheil über ihn ausgeſprochen. Man
ertrug dem Euſebius von Cäſarea, der als Origeniſt
n beſonderer Gegner des Marcellus ſeyn mußte, die
iderlegung deſſelben. Daher entſtanden die beiden Werke
s Euſebius gegen denſelben [2]), welche, ſehr bedeutende
ruchſtücke aus den Schriften des Marcellus enthaltend,
durch die vorzüglichſte Erkenntnißquelle für deſſen Lehren
worden ſind. Er fand aber wie ſeine Freunde eine liebe-
olle Aufnahme in der abendländiſchen Kirche; dem römi-
hen Biſchof Julius genügte ein von ihm übergebenes
laubensbekenntniß. Er gelangte wahrſcheinlich auf die-
lbe Weiſe, wie Athanaſius, nach den Beſchlüſſen des
oncils zu Sardika wieder zu ſeinem Bisthume.

Marcellus hatte ſich gewiß nur gegen ſein Wiſſen und
ollen zur ſabellianiſchen oder ſamoſateniſchen Theorie hinge-
igt, indem er das ihm theure Homouſion auf die höchſte

1) »ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θεὸς τὸν ἄνθρωπον, διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ.« Euseb. de ecclesiastica Theol. l. I. c. 20. p. 87. ed. Colon.

2) c. Marcellum und de ecclesiastica theolog.

Spitze trieb; aber ſein Schüler Photinus (Φωτεινος), der durch ihn den erſten Anſtoß ſeiner dogmatiſchen Richtung erhalten, ſcheute ſich nicht, die ſamoſateniſche oder ſabelliani-ſche Lehre von der Trias klar auszuſprechen, und von dieſer Seite mußte nun auf die Quelle, von der ſeine Lehre ausgegangen, auf das Syſtem des Marcellus ſelbſt ein deſto nachtheiligeres Licht zurückfallen, was deſſen Gegner wohl zu benutzen wußten.

Der erneuerte Angriff gegen dieſe beiden Männer auf der Synode zu Sirmium im J. 351, auf welcher beide ihrer Stellen entſetzt wurden, diente zuerſt, die Vereinigung der antiathanaſianiſchen Parthei [1]) zu beſiegeln und ihre Macht zu zeigen.

Da man ſodann die Verbindung der abendländiſchen Kirche mit dem Athanaſius zu fürchten Urſache hatte, ſo benutzte man den durch den Krieg mit dem Magnentius veranlaßten Aufenthalt des Conſtantius im Abendlande, um durch täuſchende Vorſpiegelungen, durch Furcht vor der Herrſchermacht des despotiſchen Conſtantius, dem jetzt auch das abendländiſche Reich unterworfen war, die Einſtimmung der Occidentalen in die Verdammung des Athanaſius zu erliſten und zu erzwingen. Die Hofparthei gab vor, daß es ſich hier gar nicht von dem dogmatiſchen Intereſſe handle, ſondern nur von der Perſon des Athanaſius. Durch dieſe Darſtellung konnten manche Biſchöfe, welche die Sache nicht recht überlegten, ſich überreden laſſen, daß ſie unbeſchadet der Rechtgläubigkeit nachgeben dürften,

1) Wie ſie hier das erſte ſo genannte firmiſche Symbol analog dem vierten antiocheniſchen entwarfen.

ten, daß ſie einem einzelnen Manne, der vielleicht Manches verſchuldet haben möge, und den ſie doch durch ihre einzelne ohnmächtige Stimme nicht ſchützen könnten, die Ruhe ihrer Gemeinde nicht aufzuopfern brauchten. Und dem Kaiſer konnte man die Sache ſo darſtellen, daß die Biſchöfe, welche in die Verdammung nicht willigen wollten, in einer mit der Glaubenslehre gar nicht zuſammenhängenden Angelegenheit ſich gegen den kaiſerlichen Befehl ungehorſam zeigten, daß ſie dem Kaiſer zum Trotz den erklärten Feind deſſelben vertheidigen wollten, daher als Widerſpenſtige und Ungehorſame beſtraft zu werden verdienten. So wußte man auf den Kirchenverſammlungen zu Arles und zu Mailand im J. 355 eine große Zahl von Unterſchriften zu erzwingen und zu erſchleichen. Die Einen wußten in der That nicht recht, was von ihnen verlangt wurde, die Andern waren durch Fürſtengunſt beſtochen, Andre ließen ſich durch Furcht übermannen und entſchuldigten ſich ſelbſt vor ihrem Gewiſſen mit Unwiſſenheit, um jenes zu beſchwichtigen.

Doch iſt es deſto erfreulicher in dieſer Zeit, da das Heiligſte der Willkühr des Despotismus Preis gegeben war, Männer zu ſehen, welche durch die Kraft des Glaubens erhaben über Alles, was menſchliche Macht ihnen ſchenken, nehmen oder zufügen konnte, ſtandhaft jener Willkühr ſich entgegenſtellten, welche mit klaren, ruhigen Blicken die Künſte der Hofparthei, die gewiß nicht bloß gegen die Perſon, ſondern auch gegen die Lehre des Athanaſius gerichtet waren, wohl durchſchauten und bereit waren, zur Vertheidigung der Wahrheit, der Unſchuld, der Freiheit einer von der entwürdigendſten Knechtſchaft bedrohten Kirche Alles hinzugeben und aufzuopfern. Nicht der Staat, nur die Kirche

zeigt uns in dieſer Zeit des Despotismus und der Knechtſchaft ſolche von ächtem Freiheitsgeiſte beſeelte Männer, die der Gewalt nicht huldigten.

Unter dieſen Männern ſind beſonders zu nennen der durch ſeinen Eifer in der Verwaltung ſeines geiſtlichen Hirtenamtes beſonders ausgezeichnete Biſchof Euſebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers. Der Letztere, der durch ſeinen eigenthümlichen Tiefſinn, ſeine Geiſtesfreiheit unter den Dogmatikern der abendländiſchen Kirche ſich auszeichnete, hatte mehrere Jahre ruhig und ungeſtört der Verwaltung ſeines biſchöflichen Amtes, zu dem er um das J. 350 gelangt war, gelebt, ohne ſich um die orientaliſchen Lehrſtreitigkeiten zu bekümmern, bis die Ankunft des Kaiſers im Abendlande im J. 355 auch die galliſche Kirche mit Unruhe erfüllte. Jetzt erſt hörte er von dem nicäniſchen Symbol und fand in demſelben die Lehre von der Einheit des Weſens in dem Vater und Sohne, welche er ſchon früher aus dem Studium des neuen Teſtaments als die wahre erkannt und in ſein chriſtliches Bewußtſeyn aufgenommen hatte, ohne davon zu wiſſen, daß der Glaube, den er in ſeinem Innern trug, in dem Buchſtaben eines Symbols niedergelegt worden [1]). Und er hielt es nun für ſeine Pflicht, dem Bekenntniſſe der Wahrheit alles Andre aufzuopfern: „Ich könnte — ſagt er — Ueberfluß haben an allen zeitlichen Vortheilen, des vertraulichen Umgangs mit dem Kaiſer mich rühmen und wie

1) Er ſelbſt ſagt von ſich lib. de Synodis §. 91.: »Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens fidem Nicaenam numquam nisi exulaturus audivi; sed mihi homousii et homoeusii intelligentiam evangelia et apostoli intimaverunt.“

Andre mit Mißbrauch des biſchöflichen Namens eine der Geſammtheit und dem Einzelnen läſtige Herrſchaft in der Kirche ausüben, wenn ich nur die evangeliſche Wahrheit verfälſchen, die Schuld meines Gewiſſens mit der Vorſpiegelung der Unwiſſenheit bedecken, das beſtochene Urtheil mit der Macht eines fremden Urtheils entſchuldigen wollte" [1]). Er machte eine Eingabe an den Kaiſer [2]), worin er ihm, ohne die ſchuldige Ehrerbietung zu verletzen, mit der dem Chriſten und dem Biſchof ziemenden Freimüthigkeit manche ſehr beherzigenswerthe Wahrheiten ſagte, wie er ſie ſonſt wohl nicht leicht hören konnte. Er erklärte ihm, daß nirgends Aufruhr ſey, wie die Hofparthei vorgab, um den Kaiſer zu reizen [3]); die Arianer ſeyen die Einzigen, welche die öffentliche Ruhe ſtörten; es ſey kein andres Mittel, die Uebel der zerriſſenen Kirche zu heilen, als wenn der Zwang in geiſtlichen Dingen aufhöre, und Jedem die Freiheit verliehen werde, ganz nach ſeiner Ueberzeugung zu leben. „Möge ſeine Gnade den Gemeinden erlauben, daß ſie diejenigen, welche ſie wollten, welche ſie ſelbſt gewählt hätten, predigen hören, von Solchen die Sakramente empfangen, mit Solchen für das Wohl und Heil des Kaiſers beten könnten." Aber nicht wie Hilarius wußte Lucifer von Cagliari, ein Mann von ſtürmiſcher Heftigkeit und fanatiſchem Eifer, die chriſtliche Wahrheitsliebe und Freimüthigkeit mit der Achtung vor der beſtehenden bürgerlichen Ordnung, mit der Erfüllung der Unterthanspflichten, welche

1) Opus historicum fragment. I. §. 3.

2) Lib. I. ad Constantium.

3) Nulla suspicio est seditionis.

das Chriſtenthum vorſchreibt und der ächte Geiſt des Chriſtenthums mit ſich führt, zu verbinden. Zwar ſprach er ſchön und hochherzig gegen das Anſinnen des Kaiſers, daß die Biſchöfe auf ſeinen Befehl einen Abweſenden, Unverhörten und nach ihrer Ueberzeugung Unſchuldigen verdammen ſollten; ſchön forderte er den Kaiſer auf, den Athanaſius als ſeinen chriſtlichen Bruder anzuerkennen und ihm als ſolchem zu verzeihen, auch wenn er meine, daß derſelbe gegen ihn perſönlich ſich vergangen habe. Und bei dieſer Veranlaſſung ſprach er manches ſchöne Wort über die allgemeine chriſtliche Brüderſchaft, welche Alle ohne Unterſchied des irdiſchen Standes umfaſſen ſollte. „Schämt ihr euch — ſpricht er zu dem Kaiſer — den Athanaſius euren Bruder zu nennen? Wenn ihr euch zu Chriſto bekennt, ſo müßt ihr alle Chriſten eure Brüder nennen, und das nicht allein den Athanaſius, ſondern auch diejenigen, welche ihr um Almoſen betteln ſeht; denn wir Alle, die wir zur Kirche des Herrn gehören, ſind Eins, da bei dem Herrn kein Anſehen der Perſonen gilt“ [1]). Aber er ſetzte dabei allerdings mit wilder Leidenſchaft alle Ehrerbietung gegen den Kaiſer aus den Augen, nannte ihn einen Antichriſt, einen Satansknecht und ſprach in einem ſolchen Tone, der wohl als zum Aufruhre anregend angeſehen werden und die Beſchuldigungen der arianiſchen Hofparthei beſtätigen konnte. Dabei eiferte Lucifer für die Unabhängigkeit und Freiheit

1) Pro Athanasio l. II. c. 29. Si Christianum te profiteris, debes omnes Christianos fratres dicere et quidem non solum Athanasium, sed et eos, quos videris stipem petentes. Omnes etenim in ecclesia Domini constituti unum sumus apud quem non sit acceptatio personarum.

der Kirche nicht in dem Geiſte des Evangeliums, der die geiſtlichen und die weltlichen Dinge aus einander hält, ſondern von einem andern, unevangeliſchen Standpunkte aus, indem er die geiſtlichen und weltlichen Dinge von einer andern Seite her vermiſchend, die alt- und die neuteſtamentliche theokratiſche Form verwechſelnd, eine äußerliche Unterordnung der weltlichen Macht unter die geiſtliche, eine äußerliche Herrſchaft der Kirche verlangte, dem Kaiſerdespotismus alſo gern einen Prieſterdespotismus entgegengeſetzt haben würde [1]). Zuletzt gebrauchte der Kaiſer noch ſeine Macht gegen die beiden Biſchöfe, von denen der eine durch den Sitz ſeines Bisthums, der andre durch ſein mehr als hundertjähriges Alter beſonders in Anſehen ſtand, und die er mehr als Andre zu ſchonen Urſache hatte, den Biſchof Liberius von Rom und den Biſchof Hoſius von Cordova. Liberius erklärte ſich mündlich gegen die Abgeordneten des Kaiſers, deſſen dogmatiſirende Kammerherren, und gegen den Kaiſer ſelbſt auf das Hochherzigſte darüber, daß nichts ihn bewegen könne, den Unſchuldigen

1) Wenn er zum Beiſpiel zu dem Kaiſer ſagt: pro Athanasio l. I. c. VII.: „Fern davon, daß er über die Biſchöfe ſollte herrſchen können, ſo ſey er vielmehr, wenn er im Geiſte des Hochmuths ihren Beſchlüſſen nicht gehorche, nach dem göttlichen Geſetze des Todes ſchuldig.“ „Ut si subvertere eorum decreta tentaveris, si fueris in superbia comprehensus, morte mori jussus sis. Quomodo dicere poteris, judicare te posse de episcopis, quibus nisi obedieris, jam quantum apud Deum, mortis poena fueris mulctatus.“ Daher er auch in ſeinen Schriften mehr aus dem alten Teſtamente, aus welchem er ſich ſeine Ideen über kirchliche Theokratie gebildet hatte, als aus dem neuen citirt. Wir ſehen in dem Lucifer ſchon einen ganz hildebrandiniſchen Geiſt.

zu verdammen und die Kirchenangelegenheiten dem Richterspruche des Kaisers zu unterwerfen. Aehnlich Hosius in einem kraftvollen Schreiben an den Kaiser, worin er ihm vorstellte, daß er über Seines Gleichen regiere und Einen Richter mit ihnen im Himmel habe. Freilich waren Beide in dem unevangelischen Gesichtspunkte befangen, daß, wie der Kaiser unabhängig in dem weltlichen Reiche, also die Bischöfe unabhängig in dem geistlichen Reiche regieren sollten. Liberius wurde nach Beröa in Thracien, Hosius nach Sirmium exilirt. So wurden Alle, die nicht gehorchen wollten, nach verschiedenen Orten, größtentheils im Oriente, exilirt, und Manche erlitten harte Mißhandlungen.

Als man des Sieges über die abendländische Kirche schon gewiß zu seyn r.mte, schritt man zum Angriffe auf den Athanasius selbst, welcher das vornehmste Ziel des Hasses der bischöflichen Hofpartei und des Constantius war. Aber wohl absichtlich suchte Constantius den Athanasius sicher zu machen, theils um desto gewisser sich seiner bemächtigen zu können, theils um Unruhen unter dem alexandrinischen Volk zu verhüten. Als Athanasius zuerst von den Machinationen seiner Gegner hörte, versprach ihm der Kaiser durch ein kurzes Schreiben alle Sicherheit und forderte ihn auf, sich nicht schrecken und in der ruhigen Verwaltung seines Amtes stören zu lassen. Als daher zuerst durch Solche, die sich für Bevollmächtigte des Kaisers ausgaben, die Aufforderung, daß er die Kirche verlassen solle, an ihn erlassen wurde, erklärte er, daß, da ihm durch ein kaiserliches Schreiben geboten sey, zu Alexandria zu bleiben, er nur durch einen vom Kaiser selbst oder doch in dessen Namen erlassenen schriftlichen

Befehl sich für genöthigt und berechtigt halten werde, die ihm von dem Herrn vertraute Gemeinde zu verlassen. Er fuhr daher fort, nach wie vor sein bischöfliches Amt ruhig zu verwalten. Aber während daß er in der Nacht des neunten Februars in dem J. 356 sich in der Kirche befand mitten unter einem Theile seiner Gemeinde, der sich mit Beten und Singen zu dem Gottesdienste vorbereitete, welcher am Freitag Morgen nach alexandrinischem Gebrauche gefeiert werden sollte, drang der Dux Syrianus mit einer Schaar von Bewaffneten in die Kirche ein, und alle Ehrfurcht vor dem Heiligen wurde aus den Augen gesetzt. Athanasius behielt mitten unter dem Toben wilder Soldaten alle Geistesgegenwart; er suchte zuerst die Ruhe unter den versammelten Mitgliedern seiner Gemeinde zu erhalten und für deren Rettung zu sorgen, ehe er an seine eigene dachte. Er blieb ruhig auf seinem bischöflichen Thronos und hieß den Diakonus, in der Recitation des 136sten Psalms fortfahren, wobei von dem Chor der Gemeinde immer die Worte „und deine Güte währet ewiglich" gesungen wurden. Aber unterdessen drangen die Soldaten immer näher bis in das Allerheiligste vor; Mönche, Geistliche und Laien forderten daher den Athanasius auf, sich zu retten. Aber erst nachdem die Meisten seiner Gemeinde sich entfernt hatten, ließ er sich mit fortschleppen und entkam den Soldaten, welche sich seiner bemächtigen sollten [1]). Es wurde nun wiederum ein durchaus ungeistlicher, leidenschaftlicher, roher Mensch, der Cappadocier Georgius, mit bewaffne-

1) S. Athanas. apolog. de fuga sua §. 24. Hist. Arian. ad monachos §. 81.

ter Macht der alexandriniſchen Gemeinde aufgedrungen, und unter dem Namen der Religion wurden Greuel aller Art begangen, während daß Athanaſius, dem man den Tod drohte, den man bis nach Auxuma in Aethiopien verfolgte, ſich unter die egyptiſchen Mönche zurückgezogen hatte.

So hatte denn nun die antinicäniſche Parthei in dem ganzen römiſchen Reiche den Sieg erhalten; aber dieſer Sieg mußte ihr ſelbſt zum Nachtheil gereichen. Dieſe Parthei war ja urſprünglich aus zwei Beſtandtheilen zuſammengeſetzt, aus denjenigen, welche wir ſchon oben mit dem Namen der Semiarianer belegt haben, der Majorität der orientaliſchen Kirche, und den eigentlichen Arianern, welche die bei Weitem kleinere Zahl bildeten. Beide Partheien waren bisher durch den gemeinſchaftlichen Gegenſatz gegen den Athanaſius und gegen das nicäniſche Concil mit einander vereinigt geweſen, und die eigenthümliche Differenz zwiſchen ihnen konnte daher nicht zur Sprache kommen; insbeſondre hatten die vollſtändig arianiſch Denkenden das Intereſſe, an die herrſchende Parthei der orientaliſchen Kirche ſich anzuſchließen. Da nun aber der Gegenſatz von außen, welcher beide Partheien zuſammenhielt, wegfiel, ſo mußte der Gegenſatz unter ihnen ſelbſt deſto ſtärker hervortreten. Dazu kam, daß jetzt zwei Männer auftraten, welche den ſtrengen Arianismus im Gegenſatze ſowohl gegen die homöuſianiſche als gegen die homouſianiſche Vorſtellungsweiſe ſchärfer und conſequenter, als bisher geſchehen war, ausſprachen, Aëtius und deſſen Schüler Eunomius [1]). Beſonders merkwürdig iſt der Letzte ſowohl

1) Ueber die Lebensbildung des Eunomius haben wir wenig

rch ſeinen ſtandhaften Eifer für ſeine Ueberzeugung, durch in von keinen weltlichen Rückſichten getrübtes, rein dogma- ſches Intereſſe, wodurch er ſich vor der arianiſchen Hof- rthei ſehr auszeichnete, als durch die ganze Eigenthüm- hkeit ſeiner dogmatiſchen Geiſtesrichtung, welche ganz aus inem Stücke gebildet war.

Was die Lehre des Eunomius vom Sohne Gottes trifft, ſo kam er in dieſer Hinſicht mit dem Arius ganz berein und gab hier nichts Neues; aber das Eigenthüm- che war bei ihm die Entſchiedenheit ſeiner ganzen Geiſtes- chtung, durch welche er der herrſchenden religiöſen nd dogmatiſchen Geiſtesrichtung ſeiner Zeit auch von man- en Seiten her entgegentrat, wo Arius ſich an dieſelbe ngeſchloſſen hatte [1]). Die Richtung eines ganz in das erſtandesgebiet hinabgezogenen, dem myſtiſchen, contempla ven- und Gefühlselemente in der Dogmatik, daher auch m vorherrſchenden Einfluſſe der platoniſchen Philoſophie uf die Theologie ſich entgegenſtellenden, beſchränkten, Alles ar zu äußerlich auffaſſenden Dogmatismus, dieſe Richtung, elche wir im Keime ſchon bei Arius bemerkten, trat bei m Eunomius weit ſchärfer ausgeſprochen hervor.

Fruchtbares; denn die Nachrichten eines Gregorius von Nyſſa gehen von einem zu feindſeligen Partheiintereſſe aus, um benutzt werden zu können.

1) Arius war ſelbſt Ascet, wie wir oben bemerkten, Euno- mius Gegner der ascetiſchen Richtung, wie auch Gegner der Märtyrer- und Reliquienverehrung. S. Hieronym. adv. Vigilantium. Es ſchwebt mir im Gedächtniſſe eine Stelle vor, wo er dem Baſilius von Cäſarea ſeine durch Ascetik abgezehrte Geſtalt zum Vorwurf macht, welche Stelle ich aber nicht gleich wiederfinden kann.

Arius war mit ſeinen Gegnern in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens und der göttlichen Dinge übereingekommen; Eunomius aber ſuchte nicht allein die Art, wie der Sohn Gottes das Daſeyn erhalten, und ſein Verhältniß zum Vater als etwas ganz Begreifliches darzuſtellen, ſondern er behauptete auch die Begreiflichkeit des göttlichen Weſens überhaupt; er bekämpfte den herrſchenden Grundſatz, beſonders der durch die platoniſche Philoſophie gebildeten Dogmatiker, daß es keine das Weſen der göttlichen Dinge umfaſſende, nur eine ſymboliſche Erkenntnißweiſe derſelben für den menſchlichen Verſtand gebe. Mit der Anmaßung, welche die Beſchränktheit oft zu begleiten pflegt, ſagte er von den Vertheidigern der Unbegreiflichkeit göttlicher Dinge: „Wenn der Geiſt Mancher ſo verfinſtert ſey, daß ſie weder von dem, was vor ihren Füßen liege, noch von dem, was über ihrem Haupte ſey, etwas zu erkennen vermöchten, ſo folge daraus doch noch nicht, daß den übrigen Menſchen die Erkenntniß des wahren Weſens unerreichbar ſey [1]).“ Conſequent von ſeinem Standpunkte aus, da er den Sohn Gottes nur für das erſte der Geſchöpfe hielt, da er nicht Gottes Offenbarung und Erſcheinung in Chriſto anerkannte, ſondern Chriſtus nur für das vollkommenſte Geſchöpf hielt, welches die übrigen Geſchöpfe zu dem Urquell alles Daſeyns als einem

1) Gregor. Nyssen. orat. 10. adv. Eunom. im Anfang: „οὐδὲ γὰρ εἴ τινος ὁ νοῦς διὰ κακοηθειαν ἰσκοτημένος μηδένος μητε των πρόσω, μητε των ὑπερ κεφαλης ἐφικνοιτο, και διὰ τουτο μητε τοις ἀλλοις ἀνθρωποις ἐφικτην εἶναι την των ὄντων εὕρεσιν.“ Ich ſetze dieſe Worte hierher nach einer Emendation, deren Richtigkeit wohl Jedem einleuchten wird.

ßer ihm vorhandenen hinführen ſollte, conſequent von die-
n Standpunkte lehrte er daher, daß der Geiſt der Gläu-
jen nicht bei der Erzeugung des Sohnes Gottes ſtehen
iben, ſondern, wenn gleich er zuerſt dieſem als dem Weg-
iſer gefolgt wäre, ſich doch über ihn, wie über alle Ge-
öpfe, zu dem, welcher der Urquell des ewigen Lebens,
e der Urheber von Allem ſey, als dem letzten Ziele erhe-
n müſſe. „Der Geiſt der an den Herrn Glaubenden —
gt er — ſoll ſeiner Natur nach, indem er ſich über alle
nlichen und geiſtigen Weſen erhebt, auch nicht einmal bei
r Erzeugung des Sohnes Gottes ſtehen bleiben. Ueber die-
be erhebt er ſich, indem er aus Verlangen nach dem ewi-
n Leben zu dem höchſten Weſen zu gelangen ſtrebt“ [1]).

Auf eine merkwürdige Weiſe verkannte Eunomius
n dieſem Standpunkte eines ſupranaturaliſtiſchen Verſtan-
sdogmatismus aus das Weſen der Religion überhaupt und
s Chriſtenthums insbeſondre, indem er dieſes in Verſtän-
saufklärung, in theoretiſche Erkenntniß von
ott und göttlichen Dingen ſetzte. So ſagte er gegen die
ertheidiger der Lehre von Gottes Unbegreiflichkeit: „Umſonſt
ätte ſich der Herr die Thür genannt, wenn Keiner durch
ſe Thür eingeht zur Erkenntniß und Betrachtung des Va-
s; umſonſt hätte er ſich den Weg genannt, wenn er es

) „ὁ γαρ νους των εἰς τον κυριον πεπιστευκοτων, πασαν αἰσθη-
την και νοητην οὐσιαν ὑπερκυψας, οὐδε ἐπι της του υἱου
γεννησεως ἱσασθαι πεφυκεν. ἑπεκεινα δι ταυτης ἰεται ποθῳ
της αἰωνιου ζωης ἐντυχειν τῳ πρωτῳ γλιχομενος.“ Dagegen
ſagt Gregor von Nyſſa: „Wenn alſo in dem Sohne das
ewige Leben nicht iſt, ſo hat der falſch geſprochen, welcher
ſagte: ich bin das ewige Leben.“ Orat. 10. 674. 75.

denjenigen nicht leicht macht, welche zum Vater kommen wollen. Wie wäre er das Licht, wenn er die Menſchen nicht erleuchtete“ [1]). Aber das Evangelium redet von dem Gelangen zu Gott, von der Erleuchtung der Seele in einem ganz andern Sinne, als in welchem Eunomius es meinte; von einer Lebensgemeinſchaft mit Gott und einer daraus hervorgehenden Erleuchtung des Geiſtes, nicht von einer gewiſſen abſtrakten, logiſchen Erkenntnißweiſe göttlicher Dinge, wie Eunomius es ſich dachte, iſt hier die Rede. Er ging ſogar ſo weit in ſeiner Polemik, indem er die verſchiedenen Erkenntnißweiſen nicht von einander unterſchied, daß er diejenigen, welche eine Erkennbarkeit Gottes und der Zeugung des Sohnes Gottes in dem Sinne, wie er es meinte, läugneten, beſchuldigte, ſie ließen überhaupt keine Art des Erkennens von Gott gelten, ſie lehrten einen unbekannten Gott, und da ohne Erkenntniß von Gott kein Chriſtenthum ſeyn könne, ſo ſeyen ſie demnach auch nicht einmal Chriſten zu nennen [2]). Die in der Kirche vorherrſchende Richtung, welche der Reinheit der chriſtlichen Lehre allerdings nachtheilig werden konnte, die Richtung, welche das Liturgiſche zu ſehr über das Didaktiſche und Dogmatiſche, das Sakrament über das Wort erhob, bekämpfte Eunomius, aber nicht von dem rein evangeliſchen, ſondern von einem andern, einſeitigen Standpunkte aus, die Ueber-

1) Gregor. l. c. 671.

2) „μηδε προς την των χριστιανων προσηγοριαν οικειως εχειν τους αγνωσιαν αποφαινομενους την θειαν φυσιν, αγνωσιαν δε και τον της γεννησεως τροπον.“ Gregor. l. c. XI. f. 704.

ſchätzung der logiſchen, dogmatiſchen Begriffsentwickelung dieſer Einſeitigkeit entgegenſtellend; das Weſen des Chriſtenthums hange nicht ab — meint er — von gewiſſen heiligen Namen oder Gebräuchen, ſondern von der Genauigkeit der Dogmen [1]).

Gregor von Nyſſa behauptete dagegen, daß das Chriſtenthum von dem inneren Leben, von der inneren Erfahrung, von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus ausgehe und darin wurzele; — aber freilich Alles dies bedingt durch die Vermittelung der ſichtbaren Kirche, des ſichtbaren Prieſterthums, die Theilnahme an den Sakramenten in der Kirche. „Wir aber — ſagt er — haben aus dem Worte des Herrn gelernt, daß, wer nicht wiedergeboren worden aus dem Waſſer und dem Geiſte, nicht in das Himmelreich eingehen kann, und daß, wer des Herrn Fleiſch ißt und ſein Blut trinkt, ewig leben wird. Auch Solche, die ihrem inneren Leben nach keine Chriſten ſeyen, könnten über chriſtliche Glaubenslehren genau disputiren, wie man auch Solche, die nicht Chriſten ſeyen, die chriſtlichen Lehren zum Gegenſtand dialektiſcher Disputationen machen hören könne.“ l. c. 704. Hätten Eunomius und Gregor von Nyſſa dieſe merkwürdige Differenz weiter ausgebildet, was aber in einem ſolchen Umfange damals noch nicht möglich war, ſo würde dieſelbe auf die Frage, ob das Weſen der Religion ein Erkennen oder eine gewiſſe Art des inneren Lebens und Fühlens ſey, zurückgeführt worden ſeyn; — welche Differenz

1) l. c. 704. „οὐτε τῃ σεμνοτητι των ὀνοματων, οὐτε ἐθων και μυστικων συμβολων ἰδιοτητι κυρουσθαι το της εὐσεβειας μυστηριον, τῃ δε των δογματων ἀκριβειᾳ.“

in der verschiedenen Auffassung des Wesens der Religion, nach der verschiedenen Eigenthümlichkeit der Menschen, je nachdem mehr das Gemüth oder der Verstand bei ihnen vorherrschte, oder sie wenigstens mehr von dem einen oder von dem andern aus zur Religion gelangt sind, sich öfters wiederholt. Wenn aber Gregor von Nyssa sagt, daß es etwas eigenthümlich Heidnisches sey, die Religion in das dogmatische Erkennen zu setzen, so ist dies ja durchaus falsch; denn vielmehr herrschte ja im Heidenthum das von keinem Bewußtseyn begleitete und geleitete, Natürliches und Göttliches vermischende Gefühl vor. Erst nachdem das Christenthum die Religion zum Gegenstande des klaren Bewußtseyns gemacht hatte, konnte auch jene einseitigere Richtung hervortreten, welche die Religion in die δογματων ἀκριβεια setzte.

Eunomius war sich jedoch der neuen dogmatischen Richtung, welche von ihm, falls er hätte das Uebergewicht in der Kirche gewinnen können, würde ausgegangen seyn, keineswegs bewußt; es war keineswegs seine Absicht, Schöpfer einer neuen Dogmatik zu seyn. Er meinte keine andre Lehre darzustellen, als die in dem alten einfachen Glaubenssymbole der orientalischen Kirche enthaltene; er glaubte, nur den Inhalt der in demselben überlieferten Lehre vom Sohne Gottes klar zu entwickeln. Ohne den Gegensatz der Irrthümer von einer andern Seite würde man sich mit jenen einfachen, alles für die rechte Erkenntniß Nothwendige schon in sich schließenden Bestimmungen vollkommen haben begnügen können, meinte er [1]). Es läßt sich auch leicht sehen, wie er von seinem Standpunkte aus es so ansehen

1) S. Eunomii apologia Basil. opp. ed. Garnier. T. I. f. 619.

mußte, daß ſeine Lehre nichts Anders ſey als das nothwendige Ergebniß aus der Entwickelung der alten Kirchenlehre von dem Glauben an den Einen Gott, den allmächtigen Vater, von welchem alles Daſeyn herrühre, und den Einen eingebornen Sohn Gottes, den Gott Logos, durch welchen Alles zum Daſeyn gebracht worden.“ Iſt Gott der allmächtige, allein urſprungsloſe Urheber alles Daſeyns, ſo iſt demnach Alles, auch der Sohn Gottes, von ihm hervorgebracht worden. Eine Mittheilung aus dem Weſen Gottes läßt ſich nicht denken, ohne ſinnliche Vorſtellungen auf Gott zu übertragen. Eine Hervorbringung läßt ſich nicht denken ohne Anfang und Ende; die Erzeugung des Sohnes Gottes, welche man ſich nicht anders denken kann, als jede andere Hervorbringung, jedes andre Werk, muß in einem beſtimmten Zeitpunkte ihren Anfang genommen haben, wie in einem beſtimmten Zeitpunkte vollendet worden ſeyn [1]).

Die Idee einer ewigen Zeugung erſchien dem Verſtande des Eunomius, der ſich von zeitlichen und ſinnlichen Anſchauungsformen nicht frei machen konnte, als etwas ganz Widerſinniges, ſich ſelbſt Widerſprechendes. Dieſe Idee von

1) l. c. 650. πασης γεννησεως ουκ επ' απειρον εκτεινομενης, αλλ' εις τι τελος καταληγουσης αναγκη παντα και τους παραδεξαμενους τον υιον την γεννησιν το τι (nicht τοτι, wie die Ausgaben haben) πεπαυσθαι τουτον γεννωμενον, μηδε προς την αρχην απαυστως εχειν. Er ſtellte ſich das Schaffen Gottes auf ganz anthropopathiſche, zeitliche Weiſe vor. Gott habe deshalb den Sabbath eingeſetzt, um anzuzeigen, daß ſeine Schöpfung, wie ein Ende, alſo auch einen Anfang haben mußte „ου γαρ τη πρωτη της γενεσεως ημερα, αλλα τη εβδομη, εν η κατεπαυσεν απο των εργων, εδοκει την υπομνησιν της δημιουργιας.“

einer aus dem Weſen Gottes fließenden Würkſamkeit, meinte er, ſey aus der heidniſchen Philoſophie entlehnt, und dieſe Idee veranlaſſe die Philoſophen auch zu dem Irrthume einer anfangsloſen Schöpfung.

Ferner ſchien dem Eunomius aus jenem Verhältniſſe des höchſten Weſens zu allem Andern zu folgen, daß Gott der Urſprungsloſe ſeinem Weſen nach unendlich über alles andre Daſeyn und auch über den Sohn erhaben ſey und mit nichts Anderm verglichen werden könne. Aber durch dieſe Annahme, meinte er, werde über das Weſen des Sohnes Gottes, außer in dieſer Beziehung, noch nichts weiter beſtimmt. Die Verſchiedenheit der geſchaffenen Weſen unter einander ſey bedingt durch den göttlichen Willen, welcher einem jeden Weſen die beſonderen Gränzen ſeines Daſeyns geſetzt habe, und Gott habe nur den Logos als das erſte und vollkommenſte der Geſchöpfe hervorgebracht, ihm die größtmögliche Aehnlichkeit mit ihm ſelber, (nur natürlich keine Aehnlichkeit des Weſens) göttliche Würde und Schöpferkraft beigelegt, da er ſich ſeiner bedienen wollte, um alles übrige Daſeyn durch ihn hervorzubringen. Dies macht den überaus großen Unterſchied zwiſchen ihm und allen andern Geſchöpfen, daß Gott ihn allein unmittelbar, alle andern Weſen hingegen nur mittelbar durch ihn hervorgebracht hat. Auch in dieſer Hinſicht glaubte ſich daher Eunomius auf die Uebereinſtimmung mit der Lehre des alten Glaubensſymbols von dem Logos berufen zu können.

Durch den auf dieſe Weiſe ausgeſprochenen Arianismus mußte natürlich der Gegenſatz zwiſchen der arianiſchen und der ſemiarianiſchen Parthei ſtärker hervorgehoben werden.

Die antiocheniſche Kirche, welcher der Arianer Eudo-

xius

ius als Biſchof vorſtand, wurde der Sammelplatz der Anänger der von dem Aëtius und dem Eunomius ſchroffer ausgeſprochenen arianiſchen Lehre. Dagegen regte ſich ine heftige Oppoſition von Seiten der ſemiarianiſchen Parei, und manche an der Spitze dieſer letzteren ſtehende Biſchöfe, wie ein Baſilius von Ancyra in Galatien, hatten roßen Einfluß auf den Kaiſer Conſtantius, welchem die nomianiſche Lehre leicht als eine gotteslästerliche dargeſtellt erden konnte.

An der Spitze der arianiſchen Hofparthei ſtanden damals zwei in allen Hofränken gewandte Männer, die ſchon ezeigt hatten, wie ſehr ſie ihre Grundſätze und Ueberzeugungen ach den Umſtänden und insbeſondere nach der Stimmung es Hofes zu verändern wußten [1]), Urſacius, Biſchof on Singidunum in Möſien, und Valens, Biſchof von Kurſa in Pannonien; dieſe erſannen einen Kunſtgriff, durch en ſie für's Erſte die Differenz zwiſchen der eunomianiſchen arthei und der vorherrſchenden Majorität der orientaliſchen irche zu verdecken und vielleicht nach und nach die jener Parei entgegenſtehenden Lehrbeſtimmungen ganz zu verbannen offten. Es ließ ſich dem Kaiſer gut vorſtellen, alle Streitigkeiin, welche ſeit ſo langer Zeit die Kirche zerrüttet hätten, ſeyen

1) Dieſe beiden Männer, Schüler des Arius, welche bisher an allen Machinationen gegen Athanaſius Theil genommen hatten, übergaben, als durch den Einfluß des Kaiſers Conſtans die athanaſianiſche Parthei zu ſiegen anfing, dem römiſchen Biſchofe Julius ein Schreiben, wodurch ſie alle Beſchuldigungen gegen Athanaſius für falſch erklärten, ihre Reue bezeugten und über die arianiſchen Lehren das Anathema ausſprachen. S. Athanas. apolog. c. Arian. §. 58.

durch das leidige Wort οὐσια veranlaßt worden; man brauche nur dies unglückliche Wort aus den kirchlichen Vorträgen zu entfernen, so werde Friede in der Kirche vorhanden seyn; und das Wort οὐσια, über das so viel gestritten worden, komme in der heiligen Schrift in diesem metaphysischen Sinne ja gar nicht einmal vor; die Bestimmungen über das, was zum Wesen Gottes gehöre, überstiegen ja auch, wie man allgemein anerkenne, das menschliche Erkenntnißvermögen [1]); und man könne ja auch auf eine Weise, welche Alle zugeben müßten, Alles, was für die Behauptung der göttlichen Würde des Erlösers erfordert werde, feststellen, ohne jenen unseligen Streit über die οὐσια zu unterhalten, wenn man nur die Aehnlichkeit zwischen ihm und dem Vater auf alle Weise hervorhebe. Natürlich konnten solche Gründe dem Kaiser und den Hofleuten leicht auf eine einleuchtende Weise vorgestellt werden. Es wurde zuerst auf einer Versammlung der Hofparthei zu Sirmium in Niederpannonien im J. 357 ein Glaubenssymbol in diesem Sinne entworfen: „Da so viele Unruhe entstehe über

1) Es erhellt leicht, daß solche Erklärungen nicht von denen ausgehen konnten, welchen es mit den Grundsätzen des eunomianischen Systems würklich Ernst war, oder welche sie nicht zum Theil eine Zeit lang der Politik aufzuopfern bereit waren. Aber das Letztere sind wir nicht einmal anzunehmen berechtigt; denn die Lehre von der Begreiflichkeit der οὐσια war ja etwas ganz Neues, eigenthümlich Eunomianisches, worin auch die eigentlichen Arianer sonst nicht einstimmten. Es fragt sich übrigens, ob dieser neue Vermittelungsplan nicht eine Fortsetzung des älteren von Eusebius von Cäsarea ausgegangenen war, ob dieser nicht etwa von dessen Schüler und Nachfolger, dem Bischofe Acacius von Cäsarea, herrührte.

die Bestimmung von der Wesenseinheit oder der Wesensähnlichkeit (von der Wesensverschiedenheit, welche die Eunomianer behaupteten, wurde weislich nichts erwähnt), so solle fernerhin von dem Wesen des Sohnes Gottes gar nichts gelehrt und gepredigt werden, weil auch darüber in der heiligen Schrift sich nichts finde, und weil dies das menschliche Erkenntnißvermögen übersteige" [1]). Indem man die Unterzeichnung dieses Bekenntnisses durch den in der Verbannung lebenden hundertjährigen Greis Hosius, der auch für den Urheber des Bekenntnisses ausgegeben wurde, erzwang, wollte man demselben desto mehr Gewicht verschaffen. Auch in den römischen Bischof Liberius hörte man nicht auf zu dringen; die Sehnsucht nach völliger Freiheit und der Wunsch, in sein Bisthum zurückzukehren, bewog diesen Mann, der sich Anfangs so standhaft gezeigt hatte, endlich seine Ueberzeugung zu verläugnen. Er unterzeichnete ein von der Hofparthei zu Sirmium aufgesetztes Glaubenssymbol, welches vielleicht kein anderes als jenes zweite sirmische Symbol war [2]). In einem Briefe an den Ursacius

1) Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae Graece οὐσία dicitur, id est, ut expressius intelligatur, homousion aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quenquam praedicare; ea de caussa et ratione, quod nec in divinis scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec quisquam possit nativitatem ejus enarrare, de quo scriptum est: generationem ejus quis enarrabit. Jes. 53, 8. (nach der Alex. vers.)

2) Daß er ein zu Sirmium aufgesetztes Symbol unterzeichnet habe, sagt Liberius selbst bei Hilarius fragm. VI. ex opere historico §. 6.; die Unterschriften der Bischöfe zu diesem Symbole, welche Hilarius selbst anführt, passen aber allerdings nicht zu dem zweiten sirmischen. Indeß was Einige,

und Valens und einem andern an die orientaliſchen Biſchöfe überhaupt bezeugte er ſeine Einſtimmung in die Verdammung des Athanaſius, und bat ſie nur auf das Dringendſte, ſeine baldige Rückkehr nach Rom von dem Kaiſer auszuwürken.

Aber die Häupter der ſemiarianiſchen Parthei ſahen in jenem ſirmiſchen Glaubensſymbole ein ſchlaues Mittel, die Unterdrückung ihrer eigenthümlichen Lehre und den Sieg der eunomianiſchen zu befördern; der Verſuch durch Verbannung

---

welche das Urtheil über den Liberius gern mildern wollten, daraus geſchloſſen haben, daß derſelbe nur das erſte ſirmiſche, von der ſemiarianiſchen Parthei ausgegangene und ſehr gemäßigte Symbol v. J. 351., ſ. oben, unterzeichnet habe; dies iſt doch höchſt unwahrſcheinlich. Die damals herrſchende Hofparthei ſuchte ja gewiß nicht für ſemiarianiſche Symbole Autoritäten zu gewinnen, ſondern es war ihr vielmehr Alles darum zu thun, für ihre neuen Vermittelungsſymbole bedeutende Unterſchriften zu erzwingen. Da nun Liberius, nach der Art, wie er in der Angelegenheit des Athanaſius gegen ſein Gewiſſen ſpricht, und nach dem unfreien Geiſte, der ſich in ſeinen Briefen an die orientaliſchen Biſchöfe und an den Urſacius und an den Valens zeigt, zu ſchließen, in dieſer Gemüthsſtimmung gewiß bereit war, Alles ſich gefallen zu laſſen, um nur aus ſeiner Gefangenſchaft befreit zu werden und nach Rom zurückkehren zu können; ſo ſieht man nicht ein, warum die Hofparthei nicht von ihm hätte verlangen ſollen, was ihr das Wichtigſte ſeyn mußte. Wenn man nicht annehmen will, daß Hilarius oder der librarius in den Unterſchriften ſich geirrt habe, ſo bliebe denn nur noch die Annahme übrig, die allerdings Manches für ſich hat, daß hier das dritte ſirmiſche Symbol gemeint ſey. Nur paßt dies nicht ſo gut zu der Angabe des Athanaſius, daß Liberius zwei Jahre im Exile zugebracht, welche Nachricht freilich keine chronologiſche Genauigkeit zu haben brauchte.

der ſtreitigen Beſtimmungen und durch allgemeine Formeln die ſtreitenden Partheien zu vereinigen, wurde, wie gewöhnlich, nur Same zu neuen, heftigeren Spaltungen. Zwei der angeſehenſten Biſchöfe der ſemiarianiſchen Parthei, Baſilius von Ancyra und Georgius von Laodicea in Phrygien, erließen in Gemeinſchaft mit andern Biſchöfen von einer Synode zu Ancyra aus i. J. 358 ein ausführliches dogmatiſch-polemiſches Schreiben, in welchem die Lehre dieſer Parthei von der Weſensähnlichkeit ſowohl im Gegenſatze gegen die nicäniſchen als gegen die eunomianiſchen Beſtimmungen entwickelt, und zugleich vor den Kunſtgriffen derjenigen, welche durch Verbannung des Wortes οὐσία die Lehre von der Weſensähnlichkeit ſelbſt zu unterdrücken ſuchten, gewarnt wurde. Sehr gut wurde hier gezeigt, daß die wahre Aehnlichkeit in allem Andern die Weſensähnlichkeit vorausſetze, und ohne dieſe der Begriff eines von den Geſchöpfen weſentlich verſchiedenen Sohnes Gottes nicht feſtgehalten werden könne. Der Kaiſer Conſtantius hörte von dieſen Streitigkeiten; man wußte ihn gegen manche Häupter der eunomianiſchen Parthei einzunehmen, ſo daß er, der die für den Staat ebenſo koſtſpielige als für die Kirche verderbliche Neigung hatte, Synoden zuſammenzurufen [1], es wieder für nothwendig hielt, ein allgemei-

1) Der gemäßigte Heide Ammianus Marcellinus ſagt von ihm L. 21. c. 16., daß er durch die Menge von Synoden, welche er anſtellen ließ, um Allen ſeine Religionsmeinungen aufzudringen, (da die Biſchöfe auf öffentliche Koſten und in öffentlichen Fuhrwerken reiſten) das Staatsfuhrweſen zu Grunde gerichtet habe, rei vehicularis succidisse nervos, und damit übereinſtimmend Hilarius: „cursu-

nes Concil zur Wiederherſtellung der kirchlichen Einheit zu verſammeln, an welchem die Biſchöfe des Orients und des Occidents Theil nehmen ſollten. Eine ſolche Vereinigung hatten die Häupter der arianiſchen Hofparthei ſehr zu fürchten; denn wie ehemals der gemeinſame Gegenſatz gegen das nicäniſche Homouſion die Arianer und Semiarianer mit einander verbunden hatte, ſo konnte es jetzt leicht geſchehen, daß der gemeinſame Gegenſatz gegen den ſtrengen Arianismus die Differenz zwiſchen den Semianern des Orients und den Homouſianern des Occidents zurücktreten ließ, und dann mußte die bei Weitem kleinere ſtreng arianiſche Parthei der überlegenen Majorität der vereinigten Orientalen und Occidentalen beider Partheien weichen. Die Biſchöfe Urſacius und Valens wandten daher alle ihre Künſte an, um die Verſammlung eines ſolchen allgemeinen Concils aus beiden Welttheilen zu hintertreiben. Da manche Umſtände ihnen zu Hülfe kamen, ſo ſetzten ſie es würklich durch, daß ſtatt Eines Conciliums zwei Concilien verſammelt wurden, ein orientaliſches zu Seleucia in Iſaurien und ein occidentaliſches zu Ariminum (Rimini) in Italien.

Sodann unterhandelten Urſacius und Valens mit mehreren Biſchöfen der ſemiarianiſchen Parthei, wie Baſilius und Georgius, mit denen ſie zufällig an dem kaiſerlichen Hofe zu Sirmium zuſammentrafen, über ein Symbol, welches man den bevorſtehenden Concilien vorlegen ſolle.

---

ipse publicus attritus ad nihilum perducitur.“ Fragm. III. ex opere historico §. 25.

Dieſes geſchah am Abend vor Pfingſten d. J. 358 [1]). Gleichwie bei politiſchen Unterhandlungen opferte man von beiden Seiten etwas auf und gab etwas nach, um ſich vereinigen zu können. Den Semiarianern wurde zugegeben, daß der Sohn Gottes vor aller Zeit und vor allem nur denkbaren Daſeyn aus Gott gezeugt worden, welchen Begriff man nur auf eine geiſtige Weiſe aufzufaſſen habe [2]). Es wurde ihnen zugeſtanden, daß der Sohn dem Vater ähnlich ſey in Allem, wie es die Schrift lehre. Unter dieſem „Alles" konnten die Semiarianer auch das Weſen, die οὐσια, verſtehen; aber die Eunomianer konnten von ihrem Standpunkte aus, ſtatt in den Worten „nach der Schrift oder wie die Schrift lehrt" eine Beſtätigung jener auf Alles ſich erſtreckenden Aehnlichkeit zu finden, vielmehr ſich für berechtigt halten, jene Beſtimmung ſo auszulegen, daß ſie eine Beſchränkung der erſteren enthalten ſollte, nämlich in Allem, ſo weit als die heilige Schrift dies Alles ausdehne, und nach ihrer Meinung war ja Gott der Vater, der Schriftlehre zufolge, ſeinem Weſen nach mit nichts Anderm zu vergleichen. Um dies ſo auszulegen, dazu konnten ſie auch die Beſtimmung benutzen, welche die Semiarianer, von der andern Seite nachgebend, ſich gefallen ließen, — daß das Wort οὐσια, weil es, von den Laien nicht verſtanden, in den Gemüthern nur Unruhen errege, und weil die heilige Schrift dies Wort gar nicht enthalte, fernerhin bei der Lehre von Gott gar nicht

1) Von dieſen Verhandlungen redet Epiphanius haeres. 73., der auch das Datum angiebt.

2) Doch konnten dies auch die Eunomianer, auf ihre Weiſe verſtanden (ſ. oben), gelten laſſen.

mehr gebraucht werden ſolle. Wie dieſes Glaubensbekenntniß ein Werk der geiſtlichen Hofpolitik war, verläugnete es auch in der Unterſchrift ganz die kirchliche Form; es war in der Form eines aus dem kaiſerlichen geheimen Rathe hervorgehenden Beſchluſſes abgefaßt; und indem erwähnt wurde, daß dies Bekenntniß in Gegenwart des Kaiſers abgefaßt worden, wurde dem Conſtantius ſogar das Prädikat beigelegt, welches heidniſche Schmeichelei dem Kaiſer gegeben, das Prädikat des Ewigen [1]). Die Blöße, welche dieſe Hofparthei hier gab, wußte Athanaſius gut zu benutzen; er ſagte von den Arianern, daß ſie, indem ſie zu ihrem Glaubensbekenntniſſe eine ſo genaue Beſtimmung des Datums hinzuſetzten, wie nur bei politiſchen Verhandlungen zu geſchehen pflege, dadurch ſelbſt zu erkennen gäben, daß dies nur gerade für dieſen Augenblick ihr Glaube ſey, und ſie trügen kein Bedenken, dem Kaiſer Conſtantius das Prädikat des Ewigen zu geben, welches ſie Chriſto nicht geben wollten.

Die Hofparthei, welche durch ein ſolches Symbol fürs Erſte alle Differenzen zu beſchwichtigen beabſichtigte, vertheilte nun ihre Freunde und Organe auf beide Concilien; aber es war nahe daran, daß ihre Künſte an der Feſtigkeit und Eintracht der Homouſianer der abendländiſchen und der Homöuſianer der orientaliſchen Kirche von der andern Seite ſcheiterten. Die Majorität auf beiden Concilien, die ſich im J. 359 verſammelten, das eine zu Ariminum (Rimini) in Italien, das andre zu Seleucia in Iſaurien,

1) ἐπι παρουσιᾳ του δισποτου ημων του ευσεβεστατου και καλλινικου βασιλεως.

war ihnen zu sehr überlegen, als daß sie hätten mit einem Male überlistet werden können. Auf beiden Concilien wollte man sich auf die neuen, wenngleich nichts eigentlich Häretisches enthaltenden und nur die Friedensliebe an der Stirn tragenden Formeln doch nicht einlassen. Diejenigen, besonders in der abendländischen Kirche, welche die Absicht der Verfasser solcher Formeln, aus Unbekanntschaft mit dem Verhältniß der kirchlichen Partheien zu einander nicht zu entdecken wußten, waren doch von Mißtrauen eingenommen und schlossen sich denen an, welche jene Absichten durchschauten. So wurde von der Majorität des Concils zu Rimini das nicänische, von der Majorität des Concils zu Seleucia das vierte antiochenische Symbol allen jenen Anträgen entgegengehalten. Da aber jene Hofbischöfe auf den Concilien selbst mit ihren Künsten unterlagen, so suchten sie auf andre Weise noch später durch die Ränke, in denen sie so gewandt waren, ihre Absichten durchzusetzen. Beide Concilien sollten nach der Verordnung des Kaisers, jedes durch zehn aus der Mitte der versammelten Bischöfe gewählte Abgeordnete, demselben ihre Beschlüsse vortragen. Die Bischöfe zu Rimini hatten den Kaiser dringend um baldige Entscheidung gebeten, damit sie zu ihren Gemeinden zurückkehren könnten, da diese ihre Gegenwart bedürften. Aber die Abgeordneten des Abendlandes konnten bei dem Kaiser keine Audienz erhalten; denn dieser gab vor, er wolle erst von allen politischen Angelegenheiten frei seyn, um mit ruhigem Gemüthe die heiligen Dinge in Ueberlegung ziehen zu können. Unter diesem Vorwande wurden sie von einer Zeit auf die andere vertröstet und mußten den Winter in Adrianopel zubringen. Die Bischöfe sollten unterdeß ru-

hig zu Rimini verſammelt bleiben und ihre Gemeinden im Stiche laſſen; doch warteten Manche nicht, bis ihnen von Conſtantinopel Urlaub ertheilt wurde. Nachdem die zehn Biſchöfe des Herumreiſens und Wartens längſt müde geworden waren und ſich nach ihrem Vaterlande und zu ihren Gemeinden zurückſehnten, verſuchten Urſacius und Valens ihre Künſte bei denſelben und benutzten ihren Ueberdruß an dem längeren Aufenthalte im Orient, wie ihre Unbekanntſchaft mit dem Verhältniſſe der Kirchenpartheien des Orients zu einander. Sie ſetzten es zu Nicä in Thracien bei denſelben durch, daß ſie ein Symbol unterzeichneten, welches nach dem oft erwähnten Plane alle Beſtimmungen über die οὐσια als unbibliſche unterſagte und nur im Allgemeinen beſtimmte, daß der Sohn Gottes dem Vater ähnlich ſey, wie es die heilige Schrift lehre. Mit dieſem Symbole begaben ſie ſich nach Rimini und auch dort wußten ſie bei den Meiſten durch täuſchende Vorſpiegelungen und Drohungen ihre Abſicht durchzuſetzen. Das glückliche Ergebniß dieſer Verhandlungen benutzte man nun bei den Deputirten des orientaliſchen Concils, welche ſich zu Conſtantinopel einfanden. Man ſtellte ihnen vor, jetzt ſey es endlich erreicht, was ſeit ſo langer Zeit vergebens verſucht worden, das nicäniſche Symbol und das Homouſion aus der occidentaliſchen Kirche zu verbannen. Eine ſolche Gelegenheit dürfe man nicht unbenutzt vorübergehen laſſen, und in der Beſtimmung von einer Aehnlichkeit zwiſchen dem Vater und Sohne, wie es die Schrift lehre, ſey ja auch von ſelbſt Alles enthalten, was ſie nur verlangen könnten. Dazu kam, daß der Kaiſer Conſtantius, obgleich mit den Vorbereitungen zu einer großen Feierlichkeit beſchäf-

tigt [1]), doch an dieſen Verhandlungen lebhaften Antheil nahm, einen Tag und einen großen Theil der Nacht den Berathungen der Biſchöfe beiwohnte und ſelbſt ſich alle Mühe gab, die Abgeordneten zum Nachgeben zu bewegen. Durch ſein Anſehen, welches vielleicht noch mehr würken mochte als jene Ueberredungsgründe, wurde es endlich durchgeſetzt, daß auch die Abgeordneten des orientaliſchen Concils ein Glaubensſymbol unterzeichneten, welches dem zu Rimini vorgelegten ganz ähnlich war. Ein Concil zu Conſtantinopel im J. 360 beſtätigte von Neuem jenes Symbol. Dazu kam, daß Eudoxius, der Hauptbeförderer der eunomianiſchen Parthei zu Antiochia, ſich zum Biſchof von Conſtantinopel zu machen wußte, nachdem der durch ſein gewaltthätiges Verfahren verhaßt gewordene Biſchof Macedonius, welcher zur ſemiarianiſchen Parthei gehörte, entſetzt worden war. Eudoxius, der als Biſchof von Conſtantinopel am meiſten vermochte, würkte nun mit dem durch ſein perſönliches Anſehen viel geltenden Biſchofe Acacius von Cäſarea in Paläſtina zuſammen, um für's Erſte dem Symbole, welches die Beſtimmungen über die οὐσία entfernte, überall Geltung zu verſchaffen. Der Kaiſer Conſtantius haßte diejenigen, welche offen die eunomianiſche Lehre vortrugen und vertheidigten, als Gotteslästerer, die Vertheidiger des Homouſion und des Homöuſion hingegen als Widerſpenſtige, als Ruheſtörer und Feinde des Kirchenfriedens. Beide Partheien mußten ſeinen Unwillen erfahren, wenn ſie ihre Ueberzeugung frei und offen auszuſprechen wagten, wenn ſie nicht der Stimmung des Hofes nachgi-

1) Sein Conſulatsantritt.

ben. Der Kaiser war einmal entschlossen, durch jenen erkünstelten Vergleich alle Lehrstreitigkeiten zu unterdrücken; Absetzung und Exil oder noch Aergeres drohte den Bischöfen, die sich nicht fügen wollten. Eudoxius mußte sich selbst dazu verstehen, seinen Günstling Aëtius zu Antiochia, der sich durch seine zu offen auftretende, arianische Dialektik dem Kaiser verhaßt gemacht hatte, preiszugeben. Er hatte dem Eunomius das Bisthum von Cyzikus verschafft; jedoch empfahl er ihm, sich in die Zeit zu schicken. Da aber Eunomius diesem Rathe der kirchlichen Politik nicht folgte und seine Lehre offen vortrug, wurde er bei dem Kaiser angeklagt und zog sich den heftigsten Unwillen desselben zu. Sein Freund Eudoxius, der ihm sagte, daß er dies Unglück der Nichtbefolgung seines guten Raths zuzuschreiben habe, gab ihm Nachricht von den ihm drohenden Verfolgungen, und er entfloh. Er wurde jetzt das Haupt der Parthei, die sich nach ihm nannte, da andern bedeutenden Mitgliedern derselben das politische Interesse mehr galt als das dogmatische. Hätte die Herrschaft derjenigen Parthei, welche das Symbol von Nicä oder Rimini geltend machte, länger dauern können, so würde man doch bei dieser Unbestimmtheit und Indifferenz zwischen den streitenden Partheien schwerlich stehen geblieben seyn. Die streng arianische oder eunomianische Parthei würde die Verdrängung der Bestimmungen von der οὐσια wohl endlich benutzt haben, um ihre offen ausgesprochene Lehre zur herrschenden zu machen, wie schon zu Antiochia solche nur noch durch die Furcht vor dem Kaiser zurückgehaltene Versuche angestellt wurden [1]).

1) Sozom. l. IV. c. 29.

Diese erkünstelte Union brachte die größte Verwirrung in vielen Kirchen hervor. Viele, welche in der Glaubenslehre mit einander übereinstimmten, wurden auf solche Weise durch Mißverständnisse von einander getrennt; denn Viele, welche aus Schwäche oder aus Unbekanntschaft mit den Verhältnissen der streitenden, dogmatischen Partheien zu einander das Symbol, das die Bestimmungen über die οὐσία verbannte, unterzeichnet hatten, wurden nun von den Eiferern ihrer eigenen Parthei als Abgefallene, als Verräther der reinen Lehre, als Arianer betrachtet. Sie standen scheinbar in der kirchlichen Gemeinschaft mit denen, welche in der Glaubenslehre nicht mit ihnen eins waren; und von denjenigen, welche sie nur als schwache, oder aus Unkunde irrende Glaubensbrüder hätten tragen sollen, wurden sie als Irrlehrer angefeindet.

Was aber nur durch äußere Macht erzwungen, durch menschliche Willkühr, ihrem naturgemäßen Entwickelungsgange zuwider, der Kirche aufgedrungen war, das konnte keinen Bestand haben, und mußte sich von selbst auflösen, sobald die äußere Macht, von der Alles dies ausgegangen, nicht mehr vorhanden war. Mit dem Tode des Kaisers Constantius nahm Alles wieder eine ganz andre Wendung, und unter der Regierung des ihm nachfolgenden heidnischen Kaisers, der allen christlichen Partheien gleiche Freiheit gab, konnten die Verhältnisse derselben zu einander nach Abwerfung des Aufgedrungenen sich so ausbilden, wie es dem damaligen Entwickelungsgange der Kirche angemessen war. Die Parthei des Homousion konnte aus den vorhergegangenen Bedrückungen und der jetzt darauf folgenden Zeit der Freiheit den meisten Vortheil ziehen; denn Viele

waren ja nur durch Gewalt oder Mißverſtändniſſe von ihr entfremdet worden, und dieſe wollten jetzt gern wieder von der Verbindung mit der arianiſchen Parthei ſich losreißen und ſich an diejenigen anſchließen, mit denen ſie durch das Band des Glaubens immer verbunden geweſen waren. Sodann war der Semiarianismus geeignet, einen Uebergangspunkt zu dem conſequenteren Syſtem des Homouſion zu bilden, und der Gegenſatz, in welchem der Semiarianismus gegen den Eunomianismus getreten war, mußte natürlich dazu beitragen, dieſen Uebergang zu befördern. Aber die Verfolgungen, welche die eifrigen Bekenner des Homouſion zu erleiden gehabt, konnten leicht einen ſchroff abſtoßenden Fanatismus hervorbringen, welcher Spaltungen und Mißverſtändniſſe vermehren mußte, wie wir in der That an einem Lucifer von Cagliari ein Beiſpiel davon ſehen. Doch der große Athanaſius zeichnete ſich, wie in der Zeit des Kampfes durch Feſtigkeit und Standhaftigkeit, ſo in der Zeit des Friedens durch Beſonnenheit und Mäßigung aus, und durch ſeinen Einfluß, der in dem Einfluſſe anderer gleichgeſinnter Männer, wie eines Euſebius von Vercelli, Unterſtützung fand, wurde dieſe Gefahr von der Kirche abgewehrt.

Viele aus der Verbannung zurückkehrende Biſchöfe aus verſchiedenen Gegenden kamen im J. 362 unter dem Vorſitze des Athanaſius zu Alexandria zuſammen. Hier beſchloß man alles Mögliche zu thun, um denjenigen entgegenzukommen, welche mit der rechtgläubigen Kirche ſich wieder zu vereinigen wünſchten. Diejenigen, welche unter der vorigen Regierung aus Schwäche zur Gemeinſchaft mit der arianiſchen Parthei ſich hätten fortreißen laſſen, ſollten ohne Weiteres in denſelben Aemtern, welche ſie bisher in ihren

Gemeinden verwaltet, als Mitglieder der katholischen Kirche anerkannt und aufgenommen werden [1]). Nur denjenigen, welche zu den Häuptern der arianischen Parthei gehört hätten, sollte dies nicht zugestanden, aber doch sollten sie als Mitglieder der katholischen Kirche mit Verzichtleistung auf ihre geistlichen Aemter angenommen werden. Schön sprach sich diese Kirchenversammlung aus in dem Geiste christlicher Liebe: „Wir wünschen, daß wer noch fern von uns steht und sich den Arianern zugesellt zu haben scheint, von ihrem Wahnsinne zurücktrete, so daß Alle überall sagen mögen: Ein Herr, Ein Glaube;" denn was ist so herrlich und lieblich, als daß, wie der Sänger sagt, Brüder einträchtig bei einander wohnen, Ps. 133, 1.; denn so glauben wir, daß auch der Herr mit uns wohnen wird, wie er spricht: „„Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln."" Auch Spaltungen, welche aus Wortstreitigkeiten entstanden waren, suchte man durch Verständigung über die durch die Worte bezeichneten Begriffe beizulegen. Nur in Hinsicht einer in der antiochenischen Kirche entstandenen Spaltung, bei der gleichfalls keine dogmatische Differenz zum Grunde lag, verfehlte man den Zweck durch Mangel der Unpartheilichkeit, wodurch der Keim einer lange fortdauernden und in ihren

1) Man meinte hier um desto mehr Schonung anwenden zu müssen, weil manche Bischöfe nur äußerlich nachgegeben hätten, um sich dadurch ihren Gemeinden zu erhalten, und diese vor der Ansteckung des Arianismus, der sonst durch aufgedrungene arianische Bischöfe würde verbreitet worden seyn, zu bewahren, ähnlich wie Aron dem jüdischen Volke für den Augenblick nachgegeben habe, um dasselbe von der Rückkehr nach Egypten und der gänzlichen Versinkung in den Götzendienst abzuhalten. S. Athanas. epist. ad Rufinianum.

Folgen bedeutenden Spaltung genährt wurde, von der wir jetzt zuerſt ein Wort ſagen müſſen.

Der erſte Urſprung dieſer Spaltung rührt aus früheren Zeiten her. Um das J. 330 war der ſchon oben genannte Biſchof Euſtathius von Antiochia durch die antinicäniſche Parthei ſeines Amtes entſetzt worden; aber ein großer Theil der Gemeinde blieb ihm ſtets mit Verehrung und Liebe ergeben; ſie erkannten die ihnen aufgedrungenen Arianer nicht als Biſchöfe an und bildeten unter dem Namen der Euſtathianer eine abgeſonderte Kirchenparthei. Da im J. 360 der arianiſche Biſchof Eudoxius das antiocheniſche Bisthum niederlegte, um ſich zum Biſchof der Reſidenz des oſtrömiſchen Reichs zu machen, ſo wählte man nach langem Streite den Meletius, damals Biſchof von Sebaſtä in Armenien, zu ſeinem Nachfolger. Meletius war der nicäniſchen Lehre zugethan, oder neigte ſich wenigſtens zu derſelben hin; aber er gehörte nicht zu den Eiferern, welche das Weſen des Chriſtenthums in dieſe oder jene Glaubensformel ſetzten, und welche in ihren Predigten nur von den gangbaren dogmatiſchen Streitigkeiten handelten [1]). Er trug wahrſcheinlich in ſeinen

1) Wie ohne Zweifel oft ſolche Predigten, die des Erbaulichen ganz ermangelten, gehalten wurden. Ein Beiſpiel weit getriebener Abgeſchmacktheit dieſer Art geben die Worte aus der von einem Arianer zu Antiochia gehaltenen Predigt, Hilar. c. Constant. §. 13. Der Arianer predigte darüber, daß Gott im eigentlichen Sinne keinen Sohn haben könne, denn ſonſt müßte er auch eine Frau haben, mit der er ſich unterhalten, und mit der er in ehelichem Umgange ſtehen könnte, er müßte ein Zeugungsorgan haben, und wie er dies

nen Predigten, ohne ſich auf die dogmatiſchen Controverſen einzulaſſen, die evangeliſche Lehre auf die den Bedürfniſſen ſeiner Gemeinde angemeſſenſte Weiſe vor. Die Arianer, welche den Geiſt dieſes Mannes nicht zu verſtehen wußten, deuteten dieſe Mäßigung als Zeichen ſeiner, ihrer Lehre gegebenen Beiſtimmung, oder ſie glaubten wenigſtens darauf rechnen zu können, daß, wenn er bisher neutral zu ſeyn geſchienen, er nun, zum Danke für das anſehnliche Bisthum, in ſeinen Predigten offen den Arianismus verkündigen werde; aber ſie ſahen ſich getäuſcht.

Meletius hielt eine Antrittspredigt im J. 361 [1]), welche ſich durch einen von Menſchenfurcht freien Geiſt der chriſtlichen Mäßigung auszeichnete. Er ging davon aus, daß Gemeinſchaft mit Chriſtus [2]) der Grund des ganzen chriſtlichen Lebens ſey, daß nur wer den Sohn habe, auch den Vater haben könne. „Wir werden aber — ſagt er darauf — in der Gemeinſchaft mit dem Sohne und mit dem Vater bleiben, wenn wir vor Gott und den auserwählten Engeln, aber auch vor Königen bekennen und uns des Bekenntniſſes nicht ſchämen.“ Dies veranlaßte ihn nun ſein Glaubensbekenntniß vom Sohne Gottes in entſchiedenem Gegenſatze gegen den ſtrengen Arianismus abzulegen; aber doch in ſo gemäßigten Ausdrücken, daß auch Semiarianer damit hätten zufrieden ſeyn können, da er das ſtreitige Homouſion nicht berührte. Vielleicht gehörte Mele-

unverſtändiger Weiſe auf Koſten der Erbauung ſeiner Gemeinde weiter ausführte.

1) Aufbewahrt in Epiphan. haeres. 73. Galland. T. V.

2) Das χρεισον ἐχειν ἐν ἑαυτῳ.

tius zu denen, welche, wie manche Orientalen, von dem gemäßigten Semiarianismus, den wir bei einem Cyrill von Jerusalem finden, nach und nach zur nicänischen Lehre immer mehr übergegangen waren. Er wollte absichtlich der Dogmatisirsucht seiner Zuhörer nicht zu viel nachgeben, nicht zu viel bestimmen, und er sprach deshalb auch gegen den spekulativen Hochmuth, der zu viel von diesen unbegreiflichen Dingen wissen und bestimmen wolle. Er erinnerte an das Wort des Apostels, daß das menschliche Erkennen Stückwerk und das Vollkommne erst in dem ewigen Leben zu erwarten sey.

Da die Arianer sich in ihrer Erwartung mit dem Meletius getäuscht sahen, so entsetzten und exilirten sie ihn, nachdem er kaum einen Monat sein Amt verwaltet hatte. Obgleich nun, da Eustathius unterdessen gestorben war, auch die Eustathianer an den im Glauben mit ihnen übereinstimmenden Meletius sich hätten anschließen sollen, so waren sie doch einmal gegen ihn eingenommen und argwöhnisch, weil er von der arianischen Parthei als Bischof hier eingesetzt worden, und ihnen auch vielleicht, weil er nicht zu den blinden Eiferern gehörte, nicht entschieden genug erschien. Sie erkannten ihn daher nicht als Bischof an, und blieben eine abgesonderte Parthei unter dem Presbyter Paulinus, der schon seit längerer Zeit ihren Gottesdienst geleitet hatte. Das Schreiben des alexandrinischen Concils war nun besonders an die Gemeinde des Paulinus gerichtet; diese wurde zwar aufgefordert mit aller Liebe diejenigen von der andern Parthei, welche sich an sie anschließen wollten, aufzunehmen, Streitigkeiten über unwesentliche Dinge und Wortstreitigkeiten, welche die Ver-

einigung hinderten, fahren zu lassen; aber des Meletius war gar nicht erwähnt. Alles dies zeigte deutlich, daß man nur die Gemeinde des Paulinus als die rechtmäßige anerkannte und den Meletius anzuerkennen nicht geneigt war. Nun kam noch dazu, daß Lucifer von Cagliari hierhergesandt wurde, um die Streitigkeiten zu schlichten, welcher aber zu keiner Sache weniger als zu einer Friedensvermittelung taugte. Es paßte ganz zu seinem blinden Eifer, daß er den Meletius zum Arianer machte und der Gegenparthei ein Haupt gab, indem er den Presbyter Paulinus zum Bischofe ordinirte. So war der Grund zu einer Spaltung gelegt, die sich lange fortpflanzte, und durch die allgemeine Theilnahme bedeutende Folgen hatte; denn die abendländische und die alexandrinische Kirche erklärten sich für Paulinus, die orientalische Kirche größtentheils für Meletius.

Derselbe Lucifer, welcher der antiochenischen Spaltung eine Dauer gab, die sie ohne ihn vielleicht nicht erlangt haben würde, stiftete auch in eben diesem Geiste des blinden Eifers eine andre besondere Spaltung. Die Mäßigung, welche die Beschlüsse des alexandrinischen Concils beseelte, konnte einem solchen Manne natürlich nicht gefallen. Er wollte Keinen, der mit der arianischen Parthei in Verbindung gestanden, mit Beibehaltung seiner Aemter aufnehmen, und da er die katholische Kirche durch die Wiederaufnahme der unwürdigen Geistlichen verunreinigt glaubte, wurde er der Stifter einer abgesonderten Parthei, der Luciferitaner, welche sich als die allein reine Kirche betrachteten.

Unter der Regierung des Kaisers Jovianus dauerte dasselbe Verhältniß der Partheien zu einander im Ganzen

fort; denn obgleich dieſer Kaiſer der nicäniſchen Lehre ergeben war, ſo hatte er doch, ſ. oben, den Grundſatz, wie in Religionsangelegenheiten überhaupt, ſo auch in die inneren Angelegenheiten der Kirche ſich mit ſeiner politiſchen Macht nicht einzumiſchen. Demſelben Grundſatze folgte ſein Nachfolger, der Kaiſer Valentinianus; aber deſſen Bruder Valens, welchem er die Regierung des Orients übertrug, war, als Schüler des Biſchofs Eudoxius, von welchem er die Taufe empfangen, eifriger Arianer, und, ſeiner Gemüthsart nach zu despotiſchen, harten und grauſamen Maßregeln geneigt, ließ er ſich zum Werkzeuge des Fanatismus und der Herrſchſucht arianiſcher Geiſtlichen gebrauchen. Es erfolgte eine Zeit der traurigſten Zerrüttung in vielen orientaliſchen Gemeinden; würdige Biſchöfe wurden verfolgt und vertrieben, nichtswürdige Menſchen, welche unter den kaiſerlichen Eunuchen und Kammerherren ihre Gönner hatten, wurden den Gemeinden als Geiſtliche und Biſchöfe aufgedrungen. Doch dieſe Verfolgung zeigte ſich dem Intereſſe der nicäniſchen Parthei vielmehr förderlich als nachtheilig; denn die Semiarianer wurden durch die Verfolgungen, welche ſie von der herrſchenden arianiſchen Parthei zu erleiden hatten, immer mehr zu der Parthei der Homouſianer hingetrieben. Durch die Verbindung mit der letzten im Abendlande herrſchenden Parthei konnten ſie allein Hülfe in ihrer bedrängten Lage zu erlangen hoffen. Die Abneigung gegen die ſtreng arianiſche Parthei, der Wunſch ſich mit der Parthei, welche ihnen von manchen Seiten die Hand bot und die mächtigſte Hülfe leiſten konnte, zu verbinden, alles dies ließ Viele unter den Semiarianern die Differenz, welche ſie von dieſer Parthei trennte,

nach einem andern Maßstabe, als es bisher geschehen war, beurtheilen. Sie erklärten sich das Homousion Anfangs nach ihrem Sinne, ähnlich wie es schon auf dem nicänischen Concile Viele gethan hatten, nur mit dem Unterschiede, daß damals die Annäherung durch äußerliche Gewalt erzwungen war, und das Verlangen nach Auflösung der erzwungenen Einheit ihr zum Grunde lag, jetzt hingegen die Annäherung aus innerer Neigung hervorging. Dazu kam, daß immer mehr Alles, was von Seiten der Wissenschaft und des Geistes ausgezeichnet war, zu der Lehre vom Homousion sich hinneigte, und daß so diese Parthei, welche durch die Consequenz ihres Systems den Sieg erhalten mußte, auch durch die ihr dienenden größeren Charaktere und Talente immer mehr gehoben wurde.

Es waren insbesondre die drei großen Kirchenlehrer Cappadociens, Basilius von Cäsarea, dessen Bruder Gregor von Nyssa und dessen Freund Gregor von Nazianz, welche mit gleichem besonnenen, durch Geistesfreiheit und Mäßigung geleiteten Eifer zusammenwürkten, um der nicänischen Lehre auch in der orientalischen Kirche den Sieg zu verschaffen. Die Würksamkeit des Basilius fällt besonders in die Zeit der Regierung des Valens. Nicht allein leistete er durch seine Kraft und Festigkeit, sondern auch durch sein Ansehen bei dem Volke, der Tyrannei des Valens einen erfolgreichen Widerstand, und durch ihn wurde die ganze Provinz Cappadocien vor solchen Zerrüttungen, welche andre Provinzen des Orients durch den Einfluß der Willkühr trafen, bewahrt. Der Kaiser Valens wollte ihn, als er nach Cäsarea kam, zwingen, seine Arianer in die Kirchengemeinschaft aufzuneh-

men. Der Präfekt Modestus ließ ihn zu sich kommen und fragte ihn, nach den Grundsätzen der römischen Staatsreligion, ob er allein, da Alle doch dem Kaiser gehorchten, es wage, eine andre Religion als sein Kaiser haben zu wollen [1]). Basilius antwortete ihm, daß er nichts zu fürchten habe; Güter, die man ihm nehmen könne, habe er nicht, außer seinen wenigen Büchern und seinem Mantel; ein Exil gebe es nicht für ihn, da er wisse, daß die ganze Erde Gottes sey. Wenn er ihm Martern drohe, so werde sein schwacher Leib den ersten Schlägen unterliegen, und der Tod werde ihn seinem Gotte, nach dem er sich sehne, näher führen. Valens selbst wurde genöthigt dem Basilius seine Verehrung zu beweisen, mehremale war er im Begriff ihn zum Exile zu verurtheilen [2]); aber er wagte es nicht. Ueberhaupt war die große Liebe und das große Ansehen, worin manche Bischöfe bei dem Volke standen, eine Sicherheit für manche Kirchen. Die Sehnsucht des Volks zu Alexandria nach dem Athanasius, der sich aus weiser Absicht einige Monate entfernt hatte, bewog den Kaiser Valens, aus Furcht vor Aufruhr, ihn zurückzurufen, und Athanasius genoß in den letzten Jahren seines leiden- und kämpfereichen Lebens, bis z. J. 373., der bisher entbehrten Ruhe.

Durch die Geistesfreiheit und Mäßigung des Basilius wurde auch die Vereinigung der getrennten Kirchenpartheien, die Vereinigung der durch die Folgen der antiocheniſchen Spaltung in noch größere Spannung gegen einander gekommenen, occidentaliſchen und orientaliſchen Kirch-

1) ὅτι μὴ τὰ βασιλέως θρησκεύεις.

2) Gregor Naz. orat. 20.

befördert, und er würde noch mehr durchgeſetzt haben, wenn er den Hochmuth und Starrſinn römiſcher Biſchöfe hätte beſiegen können. Die Verbindung zwiſchen dem Orient und dem Occident hatte aber endlich doch die Folge, daß der Kaiſer Valentinian im Verein mit ſeinem Bruder im J. 375 ein Edikt nach dem Orient erließ, in welchem ſie ſich gegen diejenigen erklärten, durch die der Name und die Macht der Fürſten zu Verfolgungen, unter dem Vorwande der Religion, gemißbraucht werde.

Der durch die Entwickelung der Kirchenlehre von innen heraus vorbereitete Sieg der Parthei des nicäniſchen Concils wurde unter dem Kaiſer Theodoſius d. G. auch vollends äußerlich feſtgeſtellt. Schon durch ein Geſetz vom J. 380 verordnete er, daß nur diejenigen, welche mit dem Biſchofe Petrus von Alexandria oder Damaſus von Rom in der Glaubenslehre übereinſtimmten, d. h., welche der nicäniſchen Lehre von der Gleichweſenheit zugethan wären, im Beſitze der Kirchen bleiben ſollten, und dieſes Geſetz ſuchte der Kaiſer auch nach und nach in Vollziehung zu bringen. Als er in dem Monate November dieſes Jahres ſeinen ſiegreichen Einzug in Conſtantinopel hielt, war daſelbſt die antinicäniſche Parthei ſeit vierzig Jahren die herrſchende. Ein Mann war es, der hier ſeit zwei Jahren die verwaiſete, zerſtreute Gemeinde der ſich zur nicäniſchen Lehre Bekennenden mitten unter der herrſchenden arianiſchen Parthei geſammelt und immer weiter ausgebreitet hatte. Der ſchon vorhin genannte Gregor von Nazianz, deſſen ganzes Leben durch das Schwanken zwiſchen der bloßen contemplativen Richtung und der praktiſchen Amtsthätigkeit ein Gepräge von Unſtätigkeit erhielt. Wie

er schon oft von dem contemplativen Leben zur Kirchenthätigkeit und von dieser wieder, nicht auf die rechte Weise dem anvertrauten Berufe sich entziehend, zum contemplativen Leben übergegangen war, so hatte er sich zuletzt von dem Drange der Geschäfte, von der Verwaltung des durch den Tod seines Vaters erledigten Bisthums zu Nazianz, in die Einsamkeit nach Seleucia in Isaurien zurückgezogen. Da geschah es, daß er aus diesem ruhigen Leben zu einer unruhigen, kampfvollen, öffentlichen Thätigkeit hervorgerufen wurde. Er wurde zum Vorsteher jener damals kleinen verlassenen Gemeinde bedrückter Anhänger der nicänischen Lehre in Constantinopel berufen. Dem contemplativen Leben wieder entsagend, nahm er den Ruf an, theils weil er sich verpflichtet glaubte, die Gelegenheit, für den Sieg der reinen Lehre so viel zu würken, wie zu Constantinopel geschehen konnte, nicht unbenutzt vorübergehen zu lassen, theils auch wohl, weil die Aussicht auf einen so großen und glänzenden Würkungskreis, wie zu Constantinopel ihm werden konnte, für den Mann, der von Eitelkeit nicht frei war, mehr Anziehendes hatte, als der kleine Würkungskreis zu Nazianz. Da in den großen Städten damals glänzende Redekunst so viel galt, so konnte dadurch Gregor viel zur Ausbreitung der nicänischen Lehre zu Constantinopel würken. Berühmt sind die fünf Predigten, welche er dort zur Vertheidigung der nicänischen Dreieinigkeitslehre gegen die Einwendungen der Eunomianer hielt, welche ihm den Beinamen des Theologen erwarben [1]). Durch die Art, wie

1) ὁ θεολογος, weil θεολογια im engeren Sinn die Lehre von der Gottheit Christi im Gegensatze gegen οἰκονομια, die Lehre von seiner Menschwerdung genannt wurde.

er sich vor andern ungestümen, von leidenschaftlichem Eifer beseelten, gewaltthätigen Bischöfen auszeichnete, wie er Mäßigung mit dem Eifer für die reine Lehre verband, wie er seine leidenschaftlichen und fanatischen Feinde durch Sanftmuth und Geduld beschämte, mochte er wohl noch mehr würken als durch seine Redekunst. Auch das ist ein besonderes Verdienst Gregors, daß er nicht, wie andre zur dogmatischen Polemik berufene Kirchenlehrer dieser Zeit, in dem Eifer für die dogmatische Begriffsauffassung, welche er als die richtige erkannt hatte, vergaß, daß das Wesen des Christenthums nicht im Begriffe, sondern im Leben bestehe, daß er nicht durch den einseitigen Eifer für die Begriffsrechtgläubigkeit sich verleiten ließ, das praktische Christenthum zu vernachlässigen. Vielmehr ließ er selbst es sich sehr angelegen seyn, jene zum Nachtheile des lebendigen, thätigen Christenthums einseitig vorherrschende Begriffsrichtung in der Religion zu bekämpfen, welche Richtung den gewöhnlichen Weltleuten so sehr zusagte, weil sie es ihnen leicht machte, Eifer für Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit zur Schau zu tragen, das Urtheil Andrer und zum Theil auch ihr eigenes Gewissen zu täuschen, während sie den Kampf mit der Sünde in ihrem Innern und in der Außenwelt sich ersparten. Oft sprach er nachdrücklich gegen den Wahn, als ob mit dem Eifer für Rechtgläubigkeit alle Tandlust sich verbinden lasse, oft trug er seinen Zuhörern mit strafendem Ernste die Wahrheit vor, daß man ohne heiligen Sinn von göttlichen Dingen nichts verstehen könne, daß das Heilige auf heilige Weise behandelt werden müsse. Oft sprach er gegen die verkehrte Art derjenigen, welche das Disputiren über göttliche Dinge wie jede andre Art der Un-

terhaltung [1]) über alltägliche Dinge betrachteten, oft erklärte er ihnen, daß nicht vollkommene Erkenntniß der göttlichen Dinge das Ziel dieses irdischen Lebens sey, sondern dieses das Ziel, „durch Heiligung zu der vollkommenen Anschauung im ewigen Leben fähig zu werden.“ Gregor hatte zuerst in einem Saale eines Privathauses, das einem Verwandten gehörte, die Versammlungen seiner Gemeinde gehalten. Da von hier der Sieg der nicänischen Lehre zu Constantinopel ausging, so wurde aus diesem Privatversammlungsplatze nachher eine große Kirche, welche, zum Andenken der von dort hergekommenen Auferstehung der reinen Lehre, den Namen Anastasia erhielt.

So fand der Kaiser Theodosius bei seinem Einzuge in Constantinopel die Gemeinde, deren Glauben er als den seinen erkannte, mit ihrem Bischofe Gregor nicht einmal in dem Besitze einer Kirche, in einem Winkel der Stadt in einem Privathause versammelt, während daß der arianische Bischof Demophilus in dem Besitze aller Kirchen war. Der Kaiser ließ diesem die Wahl, entweder das nicänische Symbol zu unterzeichnen, oder aus den Kirchen zu weichen. Demophilus war Keiner von Denen, welchen Fürstengunst und irdisches Wohlergehen mehr galt als das Interesse der Religion und der Wahrheit. Er wählte das Letztere, und die Arianer mußten von nun an ihre Versammlungen zu Constantinopel außerhalb der Stadtmauern halten, welche sie noch bis in's sechste Jahrhundert hinein fortsetzten.

Gregor wurde darauf von dem Kaiser, umgeben von

1) ὥσπερ τὰ ἵππια καὶ τὰ διατρα, οὕτω καὶ τὰ θεῖα παίζειν.

den Großen und von der kaiſerlichen Leibwache, welche ihn gegen die Mißhandlungen der fanatiſchen, dem Arianismus noch ergebenen Menge ſchützen mußte, in die Hauptkirche eingeführt. Der Himmel war bewölkt und finſter, als dies geſchah, was von dem Aberglauben der Fanatiſcheifernden als ein Zeichen des göttlichen Zorns gedeutet wurde. Als aber die Wolken ſich zerſtreuten und die Sonnenſtrahlen durchſchienen, ward dieſer Wahn widerlegt, und es machte einen günſtigen Eindruck. Der Kaiſer beſchloß nun ein zweites allgemeines Concil in der Reſidenz des oſtrömiſchen Reiches ſelbſt zu verſammeln, welches die bisherigen Lehrſtreitigkeiten entſcheiden, den Sieg der nicäniſchen Lehre beſiegeln und welches zugleich den neuen Patriarchen zu Conſtantinopel, wozu man Anfangs den Gregor von Nazianz beſtimmt hatte, auf eine feierliche Weiſe einſetzen ſollte. Anfangs, als nur erſt meiſtens aſiatiſche Biſchöfe auf dem Concile anweſend waren, ſtand der durch ſein hohes Alter und ſeine Kämpfe gegen die arianiſche Lehre ehrwürdige Biſchof Meletius von Antiochia an der Spitze der Verſammelten und er weihte den Gregor von Nazianz zum Biſchofe von Conſtantinopel. Da Meletius bald darauf ſtarb, erhielt Gregor das größte Anſehen, welches ihm auch ſeine neue Stellung, als Patriarch der zweiten Welthauptſtadt, geben mußte.

Gregor hatte von ſeinem Freunde Baſilius den Lieblingsplan zum Vermächtniß erhalten, den Frieden zwiſchen den beiden großen Kirchentheilen, der insbeſondre durch die antiocheniſche Spaltung geſtört worden war, wieder herzuſtellen. Der Tod des Meletius während des Concils gab dazu eine günſtige Gelegenheit. Auch Pauli-

nus war schon sehr alt; wurde nun kein Nachfolger des Meletius gewählt, so konnte wahrscheinlich bald zu einer solchen neuen Wahl, bei der beide Partheien sich vereint hätten, geschritten werden, und die Spaltung hatte ein Ende. Gregor gebrauchte alle möglichen Vorstellungen, um die übrigen orientalischen Bischöfe zu überreden, obgleich er als Freund des Meletius mehr als andre von dieser Seite befangen seyn konnte. Aber seine Vorstellungen scheiterten an dem Ehrgeize und dem Starrsinne Vieler, die ihren Rechten nichts vergeben wollten, und zum Nachfolger des Meletius den Bischof Flavianus wählten. So war der Spaltung eine neue Stütze gegeben und sie pflanzte sich noch bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts fort, wenngleich das Gewicht der eustathianischen Parthei immer mehr sank. Die Art, wie diese Spaltung endlich ganz beigelegt wurde, bildete einen rechten Gegensatz gegen die Art, wie sie hervorgerufen und unterhalten wurde; ein Beweis, wie in solchen Dingen das Entgegenkommen der Liebe mehr würken muß, als alle Gewalt und alle Gründe der Ueberredung würken können. Der ehrwürdige Bischof Alexander von Antiochia führte an einem Festtage seine ganze Gemeinde, Geistliche und Laien, zu der Kirche, wo die Eustathianer ihre Versammlungen hatten. Alle stimmten zusammen in Gebet und Gesang, die ganze Menschenmasse, welche, weil sie die Kirche nicht fassen konnte, sich auf den Straßen ausbreitete. Andacht und Bruderliebe kamen zusammen, die Herzen waren Eins, ein Fest der Liebe wurde gefeiert und der Spaltung wurde nicht mehr gedacht [1]).

1) Theodoret. V, 35.

Um wieder zu dem Zeitpunkte zurückzukehren von dem wir ausgingen; so zog Gregor damals, hingenommen von dem Unwillen darüber, daß seine Collegen auf solche Weise ihren Privatleidenschaften das Beste der Kirche aufgeopfert hatten, sich ganz von den öffentlichen Verhandlungen, die durch so viele unreine Triebfedern getrübt waren, zurück. Als nachher die egyptischen und die abendländischen Bischöfe ankamen, welche zu der antimeletianischen Parthei gehörten, zeigten sich diese deshalb, weil Gregor Freund des Meletius war, dann, weil er von demselben ordinirt worden und aus manchen andern Gründen, mit der Ernennung des Gregor zum Patriarchen von Constantinopel unzufrieden. Sie konnten wenigstens einen scheinbaren Grund des Rechts gegen die Gültigkeit seiner Ernennung anführen, daß er nämlich auf alle Fälle als früher zum Bischof einer andern Gemeinde (sey es zu Nazianz oder zu Sasima) eingesetzt, angesehen werden und daher zufolge den Kirchengesetzen nicht nach einem andern Bisthume versetzt werden könne. Welches Kirchengesetz (s. B. I.) im Orient freilich ohne so triftige Gründe, wie hier angeführt werden konnten, oft genug verletzt wurde, und was sicher von Seiten der Orientalen, wenn man sich darauf berief, nur zum Vorwand für andre Interessen dienen mußte. Mehr konnte es der römischen Kirche, welche in der Beobachtung dieses Kirchengesetzes strenger war, mit der Berufung auf dasselbe Ernst seyn. Gregor von Nazianz hatte aber keine Lust sich in einen profanen Streit über ein glänzendes Kirchenamt einzulassen. Er bat den Kaiser und die Bischöfe um die Entlassung von diesem Amte, indem er sich gern, wie ein Jonas für das Schiff der Kirche aufopfern wolle, wenn gleich

vielleicht dieſe Bitte Anfangs ſo ernſtlich nicht gemeint war. Da ihm ſeine Bitte ſogleich allgemein bewilligt wurde, was er wohl nicht erwartet hatte und was ihn kränkte, hielt er vor dem verſammelten Concile der hundert und funfzig Biſchöfe eine Abſchiedsrede, in welcher er den weltlichgeſinnten Biſchöfen manche derbe Wahrheit ſagte. Der Biſchof Gregor von Nyſſa ſcheint nun durch die Ueberlegenheit ſeines wiſſenſchaftlichen Geiſtes beſondern Einfluß auf die dogmatiſchen Verhandlungen des Concils erlangt zu haben. Das Reſultat derſelben war, daß, wie es durch die bisherigen Kämpfe vorbereitet worden war, das der orientaliſchen Kirche früherhin aufgedrungene und daher von ihr zurückgewieſene nicäniſche Symbol, jetzt von einer großen Zahl derſelben freiwillig aufgenommen wurde und in derſelben einen allgemeineren Eingang fand. In den Provinzialſtädten, wo die Dogmatiſirſucht nicht ſo ſehr vorherrſchte, mochte der Uebergang von dem Arianismus zur nicäniſchen Lehre oft auf eine ſehr unmerkliche Weiſe erfolgen. Denn wenn das Volk Chriſtus von den Kanzeln „Gott und Sohn Gottes, den vor aller Zeit Gezeugten" nennen hörte, ſo legte es in dieſe Worte nach ſeinem chriſtlichen Gefühle mehr hinein, als von den arianiſchen Predigern, ihrem Ideenzuſammenhange gemäß, in den das Volk nicht einging, gemeint worden war, wie Hilarius davon ſagte: „die Ohren der Zuhörer ſind frömmer als die Herzen der Prediger;" wenn nun homouſianiſche Prediger an die Stelle der arianiſchen traten, bemerkte das Volk keine große Veränderung [1]).

1) Hilarius Pictav c. Auxentium liber §. 6. Hoc putant illi

Das nicäniſche Symbol entfernte ſich in der neuen Form, in welcher es hier bekannt gemacht wurde, nur wenig von dem urſprünglichen. Die wichtigſte Veränderung war ein Zuſatz in der Lehre vom heiligen Geiſte, welcher durch die weiter fortgeſchrittene Ausbildung der Kirchenlehre herbeigeführt worden war, was uns, auf die Geſchichte dieſer Lehre, deren Ausbildung mit zur vollkommenen feſten Geſtaltung der Dreieinigkeitslehre gehörte, jetzt zuerſt einen Blick zu werfen, veranlaßt.

Was die Lehre vom heiligen Geiſt betrifft, ſo dauerte es noch längere Zeit, bis der Begriff von der Weſenseinheit auch in der Anwendung auf dieſen Theil des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns conſequent durchgebildet wurde. Das Subordinationsſyſtem mußte ſich natürlich auch auf dieſe Lehre verhältnißmäßig verbreiten, wie dies bei den Kirchenlehrern der vorigen Periode ſich zeigte. Die Anſicht des Origenes war auch von dieſer Seite in der orientaliſchen Kirchenlehre die vorherrſchende, bis ſie durch die conſequente Entwickelung und den Sieg der Lehre vom Homouſion verdrängt wurde. Merkwürdig iſt es, daß auf dem nicäniſchen Concile die Lehre vom heiligen Geiſt nur in ſo allgemeinen Beſtimmungen ausgeſprochen wurde. Der Gegenſatz gegen die Lehre des Arius hätte doch eine genauere Beſtimmung hier veranlaſſen können, denn wie Arius den heiligen Geiſt als das erſte der durch den Sohn Gottes hervorgebrachten

---

fidei esse, quod vocis est. Audiunt Deum Christum, putant esse, quod dicitur. Audiunt filium Dei, putant in Dei nativitate inesse Dei veritatem. Audiunt ante tempora, putant id ipsum ante tempora esse, quod semper est. Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum.

Geschöpfe betrachtete, so setzte er zwischen dem Sohne und dem heiligem Geiste denselben Abstand, welcher zwischen dem Vater und dem Sohne statt finde [1]). Aber dieser Punkt hatte für die dogmatische Polemik noch kein so großes Interesse, und auch würden Viele, welche sich dazu verstanden, das Homousion in Beziehung auf den Sohn Gottes zu unterzeichnen, doch Bedenken getragen haben, diese Bestimmung auf den heiligen Geist auszudehnen. Die Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns war hier in der Begriffsauffassung noch so wenig durchgedrungen, daß Gregor von Nazianz noch im J. 380 sagen konnte: „Einige unserer Theologen halten den heiligen Geist für eine gewisse Würkungsweise Gottes (wie Lactantius in der vorigen Periode), Andre für ein Geschöpf Gottes, Andre für Gott selbst, Andre sagen, sie wüßten selbst nicht, welches von Beiden sie annehmen sollten, aus Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, die sich nicht deutlich darüber erkläre." Hilarius von Poitiers hielt es für das Beste, nur bei der einfachen Schriftlehre vom heiligen Geiste stehen zu bleiben, welche ihm zu genauen dialektischen Bestimmungen dieser Lehre keinen Stoff zu geben schien. Er glaubte in der heiligen Schrift keine so genaue Bestimmungen über das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater zu finden, wie er sie über das Verhältniß des Sohnes fand, den Namen Gott, meinte er, von dem heiligen Geist nirgends ausdrücklich gebraucht zu finden, und er wagte ihn daher nicht ausdrücklich so zu nennen; aber doch schien ihm dies schon viel zu sagen, wenn der heilige Geist der Geist Gottes genannt, von ihm

1) S. Athanas. orat. I. c. Arian. §. 6.

geſagt werde, daß er die Tiefen der Gottheit erforſche. I wurde er inne, wie er ſich auf die ihm eigenthüm- originelle Weiſe darüber ausſprach, daß dem Weſen s nicht fremd ſeyn könne, was in die Tiefen deſſelben inge [1]). Wenn Einer uns fragt — ſagt er — was der r Geiſt ſey, und wir wiſſen ihm weiter nichts zu ant- n, als daß er durch den und aus dem ſey, durch wel- und aus welchem Alles ſey, daß er der Geiſt Gottes deſſen Geſchenk an die Gläubigen aber, und dieſe Antwort llt ihm, ſo mögen ihm auch die Apoſtel und Propheten allen, die nur dies von ihm ausſagen, daß er ſey [2]). Das Syſtem des Eunomius giebt ſich auch in die- hinſicht als ein todtes, beſchränktes, aus der Tiefe des en chriſtlichen Lebens keineswegs hervorgegangenes Be- weſen zu erkennen. Der heilige Geiſt iſt nach dem nomius das erſte unter den, nach dem Gebote des Va- durch die Würkſamkeit des Sohnes hervorgebrachten öpfen, welcher Geiſt, als der erſte nach dem Sohne, die Kraft zu heiligen und zu lehren empfangen hat, göttlichen und der ſchöpferiſchen Kraft aber erman- Aber wie ließ ſich doch die Kraft zu heiligen, zu er- ten recht auffaſſen, wenn man ſie nicht auf die gött- Lebensgemeinſchaft, welche den Erlöſeten zu Theil wird, kführte, und wie ließ ſich dieſe feſthalten, wenn man kraft zu heiligen und zu lehren von dem Weſen Got- nd von der Kraft des Schaffens trennte? Man er-

---

De trinitate l. 12. c. 55. In einer Anrede an Gott: »nulla e, nisi res tua penetrat, nec profundum majestatis tuae pere- rinae atque alienae a te virtutis causa metitur.«

. II. de trinitate §. 29.

kennt hier ein willkührliches Spalten der Begriffe, welches mit der Einheit des christlichen Lebens im Widerspruche stand. Diese Einheit trat aber, im Gegensatze gegen den Arianismus, von Anfang an bei dem systematisch consequenten Athanasius hervor. Er wurde, diese Lehre besonders und ausführlich zu entwickeln, veranlaßt, da Manche der Semiarianer im Begriffe waren, das Homousion, nach ihrem Sinne es sich erklärend, anzunehmen, und sich nur nicht entschließen konnten, diese Bestimmung auf den heiligen Geist anzuwenden. Dieser erschien ihnen als ein durch den Sohn geschaffener, als Werkzeug zur Vollziehung der göttlichen Absichten, gleich wie die Engel, dienender Geist. Gegen Solche suchte Athanasius zu zeigen, daß man nur dann dem Arianismus consequenterweise entsage, wenn man in der Trias nichts dem Wesen Gottes Fremdartiges, wenn man nur Ein mit sich selbst übereinstimmendes, Ein sich selbst gleiches Wesen in derselben anerkenne. Er berief sich, um die Gottheit und Gleichwesenheit des heiligen Geistes zu beweisen, auf die Zeugnisse der heiligen Schrift und auf die Zeugnisse des allgemeinen christlichen Bewußtseyns, den Inhalt von beiden Zeugnissen entwickelnd. „Wie könnte das, was durch nichts Anders geheiligt wird, was selbst die Quelle aller Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit den Wesen gleichartig seyn, welche durch dasselbe geheiligt werden? In dem heiligen Geiste empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, die Theilnahme an einem göttlichen Leben; dies könnte aber nicht der Fall seyn, wenn der heilige Geist ein Geschöpf wäre. So gewiß wir durch ihn des göttlichen Wesens theilhaft werden, muß er selbst mit

dem göttlichen Wesen Eins seyn [1]). So wie wer den Sohn gesehen hat, den Vater sieht, so hat, wer den Sohn hat, auch den heiligen Geist, und wer den heiligen Geist hat, auch den Sohn und ist ein Tempel Gottes. So wie der Sohn, da er in dem Vater, und da der Vater in ihm ist, kein Geschöpf seyn kann, so kann auch der heilige Geist kein Geschöpf seyn, da er in dem Sohne und da der Sohn in ihm ist [2]). Seit dieser Zeit wurde die Gleichwesenheit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne von den bedeutendsten Kirchenlehrern des Orients, wie von einem Basilius von Cäsarea, einem Gregor von Nazianz, einem Amphilochius, Didymus vertheidigt, und endlich ging diese Lehre auch in Synodalbestimmungen über. Nachdem das schon erwähnte alexandrinische Concil und ein illyrisches vom J. 375 [3]) hier vorangegangen waren, wurde in die neue Form, welche das nicänische Symbol durch das zweite allgemeine Concil zu Constantinopel erhielt, auch die Ausdehnung des ὁμοούσιον auf die Lehre vom heiligen Geiste aufgenommen. Der heilige Geist wurde von diesem nicänisch-constantinopolitanischen Symbole in der biblischen Ausdrucksform bezeichnet als „der vom Vater ausgehende Geist, der regierende, lebendigma-

1) Ep. I. ad Serapion. §. 24. „εἰ δὲ διστάσει, οὐκ ἀμφιβολον, ὅτι ἡ τουτου φυσις θεου ἐστι.“

2) S. Athanas. ep. I. III. IV. an den Bischof Serapion von Thmuis.

3) Welches zuerst das ὁμοούσιον auch auf die Lehre vom heiligen Geiste ausdehnte.

chende, der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verehrt werde" [1]).

An jene zuerſt angeführte Formel ſchloß ſich ſpäterhin eine Differenz zwiſchen den beiden Hauptheilen der Kirche, der orientaliſchen und der occidentaliſchen, an, deren Keime wir ſchon in dieſer Periode entdecken.

In der orientaliſchen Kirche nämlich wurde es die herrſchende Anſchauungsweiſe, Gott den Vater zu betrachten als „die alleinige würkſame Urſache (die causa efficiens) von allem Seyn, den Logos als das offenbarende und vermittelnde Princip und den heiligen Geiſt als das vollendende göttliche Princip in der Schöpfung. Gott der Vater würkt Alles durch den Sohn im heiligen Geiſte" [2]). Damit

---

1) το κυριον, το ζωοποιον, το εκ του πατρος εκπορευον, συν τω πατρι και τω υιω συμπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον.

2) Athanas. c. Serapion. l. I. c. 24. Der Vater ſchafft und erneut Alles durch ſeinen Logos im heiligen Geiſte. Basil. Caesar. de Sp. S. c. 16. Durch den Willen des Vaters haben alle Geiſter das Daſeyn empfangen, durch die Würkſamkeit des Sohnes werden ſie zum Daſeyn gebracht, durch die Gegenwart des heiligen Geiſtes in ihrem Daſeyn vollendet, nicht τρεις αρχαι, ſondern μια αρχη, δημιουργουσα δι' υιου και τελειουσα εν πνευματι. Gregor von Nyſſa T. III. de baptismo Christi ſtellt den Vater dar als die αρχη, den Sohn als δημιουργος, das πνευμα als das τελειωτικον των παντων; Baſilius von Cäſarea ſucht im 38. Briefe zu zeigen, wie man von den Würkungen Gottes im Menſchen ſtufenweiſe zu der Idee der Trias aufſteigen müſſe. Alles Gute, was durch die Kraft Gottes in uns gewürkt wird, erkennen wir als die Würkungen des heiligen Geiſtes. Davon geht man über zu der Idee des Urhebers alles des Guten, was durch den heiligen Geiſt in uns gewürkt wird, was der Sohn Gottes iſt; aber er iſt nicht die

hing es nun auch zusammen, daß man in der orientalischen Kirche die Einheit des göttlichen Wesens darauf gründete, daß Gott der Vater anerkannt werde als „das alleinige würksame Princip (die μια ἀρχη), von dem alles Andre abgeleitet sey, von welchem der Sohn erzeugt worden, und von dem der heilige Geist ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geiste Alles würke." Diese so mit der Anschauungsweise der orientalischen Kirche verknüpfte Formel: „daß der heilige Geist vom Vater ausgehe," wurde besonders hervorgehoben und festgehalten im Gegensatze gegen die Lehre der Pneumatomachen, „daß der heilige Geist sich nicht, gleichwie der Sohn, zu dem Wesen Gottes verhalte, sondern ein Geschöpf des Sohnes sey." Die Antithese gegen diese Lehre wurde so ausgedrückt, „daß der heilige Geist nicht auf eine abhängige Weise sein Wesen vom Sohne ableite, sondern sich auf gleich unmittelbare Weise zu dem Vater, als der gemeinsamen Grundursache, verhalte, daß wie der Sohn vom Vater gezeugt sey, also der heilige Geist vom Vater ausgehe."

Was hingegen die Entwickelung dieser Lehre in der abendländischen Kirche betrifft, so glaubte man besonders seit der schärferen dialektischen Durchbildung des Begriffs von der Wesenseinheit in der Trias durch Augustinus, um denselben consequent festzuhalten, nothwendig die Folge daraus ziehen zu müssen, daß wie der Sohn Gottes in Allem gleichen Wesens mit dem Vater sey, und wie der Vater dem Sohne Alles mitgetheilt habe, also auch der heilige

---

höchste Grundursache (ἀρχη), sondern das ist der Vater, so steigen wir vom Sohne zum Vater auf.

Geiſt vom Sohne wie vom Vater ausgehe. Es iſt nicht ein verſchiedener Geiſt, der Eine des Vaters, der Andre des Sohnes, ſondern Ein Geiſt Beider, wie er in der heiligen Schrift bald der Geiſt des Vaters, bald der Geiſt des Sohnes genannt wird; wie könnte es alſo anders ſeyn, als daß er, der Geiſt Beider, von Beiden ausgeht? [1]). Wie man das Homouſion im Gegenſatze gegen den Arianismus hervorhob, ſo glaubte man auch in demſelben Gegenſatze dieſe Beſtimmung, daß der heilige Geiſt vom Sohne und vom Vater ausgehe, ausſprechen zu müſſen, und das Gegentheil erſchien als ein Ueberbleibſel des arianiſchen Subordinationismus [2]). Dazu kam Auguſtins ſpekulative Auffaſſung der Dreieinigkeitslehre, durch welche dieſe Beſtimmung begünſtigt wurde, wobei ihn freilich ſeine Vermiſchung des Metaphyſiſchen und des Religiöſen irre führte; er verpflanzte die Dreieinigkeitslehre, wenn gleich eine tiefe Erfahrung des Chriſtlichen immer bei ihm zum Grunde lag, doch zu ſehr von ihrem eigenthümlichen hiſto-

1) S. z. B. Augustin. Tract. 100. in evangel. Joh. §. a quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illa procedat Spiritus sanctus, ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet patre.

2) Alle Zeitvorſtellungen und alles dem Subordinationismus Anſtreifende fern haltend, wollte Auguſtin auch die Vorſtellung nicht gelten laſſen, daß der heilige Geiſt von dem Vater zum Sohne hin ausgehe, und erſt von dem Sohne ausgehe, um die Geſchöpfe zu heiligen. »Spiritus sanctus non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit, quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. l. c.

riſch-praktiſchen Boden auf einen ſpekulativen und es ſtrafte ſich bei ihm die Vermiſchung zweier fremdartiger Gebiete dadurch, daß er ein Analogieenſpiel für Demonſtration ausgab. Gott der Vater das göttliche Seyn, der Sohn das Erkennen als ein ſich ſelbſt Offenbaren des Seyns, daher der Sohn vom Vater erzeugt, das Wollen, die Liebe als worin ſich Seyn und Erkennen umfaſſen, die Gemeinſchaft von Beiden, die Darſtellung der göttlichen Einheit, daher der heilige Geiſt als die Gemeinſchaft, die Liebe, in der ſich Beide umfaſſen, von Beiden ausgehend. Und da der heilige Geiſt die Gemeinſchaft Beider bezeichnet, ſo iſt er auch das, wodurch wir der Gemeinſchaft mit dem Vater und Sohne theilhaft werden können. Auch in der ganzen Natur, als einer Offenbarung Gottes, glaubte Auguſtin ein Bild dieſer Dreieinigkeit wahrzunehmen, wie überall ein allgemeines Seyn, das eigenthümliche Seyn, die Einheit und Ordnung des Ganzen [1]).

Es kam auch ſchon zu einem öffentlich ausgeſprochenen Gegenſatze zwiſchen beiden Auffaſſungsweiſen, obgleich man von Seiten der abendländiſchen Kirche nicht die orientaliſche Kirchenlehre, ſondern den Arianismus, und obgleich man von Seiten der orientaliſchen Kirche nicht die occidentaliſche Kirchenlehre, ſondern die Lehre der Pneumatomachen zum Ziele des Gegenſatzes hatte. Doch war dadurch ein

1) Sermo 71. §. 18. In spiritu sancto insinuatur patria filiique communitas. Quod erga cummune est patri et filio per hoc nos habere communionem et inter nos et secum. Serm. 212. Spiritus sanctus, unitas amborum. De trinitat. l. 15. §. 27. Per spiritum sanctum insinuatur caritas, qua invicem se diligunt pater et filius. — Esse, species rei et ordo. Confessio l. 13. c. XI. de vera religione §. 13.

Kampf zwiſchen beiden Richtungen vorbereitet. So bekämpfte der große ſyriſche Kirchenlehrer Theodor von Mopſueſtia in ſeinem Glaubensbekenntniſſe die Vorſtellung, daß der heilige Geiſt nicht ſein Weſen unmittelbar von Gott dem Vater ableite, ſondern durch den Sohn ſein Daſeyn erhalten habe [1]). Da Cyrillus von Alexandria in dem neunten ſeiner Anathematismen das Verdammungsurtheil über diejenigen geſprochen hatte, welche läugneten, daß der heilige Geiſt Eigenthum Chriſti ſey [2]), ſagt Theodoret darauf in ſeiner Widerlegung dieſer Anathematismen: Wenn damit geſagt werden ſolle, daß der heilige Geiſt von gleichem Weſen mit dem Sohne Gottes ſey und von dem Vater ausgehe, ſey dies zuzugeben. Wenn aber damit geſagt werden ſolle, daß er aus dem Sohn oder durch den Sohn ſein Daſeyn habe, ſey es als gottlos zu verwerfen, und er berief ſich dabei auf Joh. 15, 26., 1 Corinth. 2, 12. Theodorus und Theodoret wollten Beide offenbar hier nur eine, die Vorſtellung der Pneumatomachen begünſtigende Lehre bekämpfen. Daſſelbe war von der andern Seite in der abendländiſchen Kirche der Fall. Als die weſtgothiſche ſpaniſche Kirche unter dem Könige Reccared von der arianiſchen Lehre zur nicäniſchen übertrat, wurde zuerſt jene abendländiſche Auffaſſungsweiſe als Zuſatz zu dem nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbole aufgenommen [3]). Auf der

1) διὰ υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν εἰληφος.

2) ἴδιον εἶναι τοῦ χριστοῦ. Dieſe Worte gehören ihrer eigentlichen Beziehung nach nicht hierher, ſondern nur wegen der Beziehung, welche Theodoret in dieſelben hineinlegte, um ſie anzuklagen.

3) Spiritus sanctus, qui procedit a patre filioque.

dritten Kirchenverſammlung zu Toledo v. J. 589 wurde das Symbol ſo vermehrt vorgetragen, und das Verdammungsurtheil geſprochen über diejenigen, welche nicht glaubten, daß der heilige Geiſt vom Vater und Sohne ausgehe, womit offenbar diejenigen gemeint waren, welche der bisher dort herrſchenden arianiſchen Lehre noch anhingen [1]).

Wie wir bemerkten, war die orientaliſche Kirche der eigentliche Schauplatz für die Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre, bei denen die abendländiſche Kirche ſich im Ganzen ruhiger verhielt. Die antinicäniſche Lehre hatte hier nur wenige Vertheidiger gefunden. Der angeſehenſte unter dieſen war Auxentius, Biſchof von Mailand, der ſich mehr zum Semiarianismus hinneigte und das zu Rimini entworfene Glaubensſymbol vertheidigte. Da der größte Theil ſeiner Gemeinde mit ihm zufrieden war, ſo ſchützte ihn der Kaiſer Valentinian ſeinen Toleranzgrundſätzen gemäß. Nach dem Tode des Auxentius im J. 374 entſtand eine heftige Spaltung bei der neuen Biſchofswahl. Ambroſius, der als Conſularis über die Provinzen Ligurien und Aemilien ſeinen Sitz zu Mailand hatte, hielt es für nöthig, ſelbſt in die Kirche zu gehen und von der Kanzel das Volk zur Ruhe zu ermahnen. Da rief ein Kind — vielleicht dazu angeleitet — den Namen des Am-

1) Eine Vermittelung zwiſchen beiden Auffaſſungsweiſen bot die Erklärung Auguſtins an, daß, wie der Sohn Alles vom Vater habe, aber Alles als ein Mitgetheiltes, in ſofern geſagt werden könne, spiritum sanctum principaliter procedere a patre. Augustin. de trinitate l. 15. c. 17. de civitate Dei l. XI. c. 24. und an dieſe Vermittelung konnte ſich auch die Auffaſſungsweiſe eines Athanaſius und eines Baſilius anſchließen, ſ. oben.

brosius aus; und dieses wurde als eine Stimme Gottes für den Ambrosius betrachtet, der sich schon in seinen bürgerlichen Aemtern allgemeine Achtung und Liebe erworben hatte. Man ließ sich durch das Bedenken, daß er erst Katechumen war, nicht zurückhalten. Er wurde zuerst getauft, und später zum Bischofe ordinirt. Die mailändische Kirche kam nachher in mißliche Lagen, in welchen sie durch die Thatkraft und Festigkeit, welche Ambrosius in andern Aemtern und in andern Verhältnissen sich erworben und bewährt hatte, geschützt wurde. Die Kaiserinn Justina, die Mutter des jungen Kaisers Valentinian II. benutzte dessen Unmündigkeit, um dem Arianismus, der unter den Anführern der gothischen Hülfstruppen eifrige Freunde hatte, Eingang zu verschaffen. Hätte Ambrosius nur in Einem Stücke nachgegeben, nur eine seiner Kirchen ihnen eingeräumt, so würden sie wahrscheinlich in ihren Forderungen immer weiter gegangen seyn. Man sagte, der Kaiser habe über Alles zu bestimmen, was in seinem Reiche sey, ihm gehörten die Kirchen. Dagegen behauptete Ambrosius, sie seyen ihm von Gott anvertraut. An seiner Kraft und Festigkeit und seinem überlegenen Ansehn scheiterten die Machinationen der Justina.

Der Semiarianismus und der Arianismus blieben eine Zeit lang herrschend unter den rohen Völkerschaften, besonders germanischer Abstammung, welche in dieser Periode zum Christenthume bekehrt wurden, da sie gleich Anfangs durch Lehrer, die jenen Grundsätzen zugethan waren, unterrichtet worden, die Form, in der sie einmal das Christenthum aufgefaßt hatten, festhielten, und grade diese Form mochte für diese rohe Völker einen bequemen Uebergangs-

punkt bilden. Dieſe Auffaſſungsweiſe der Trinitätslehre mochte ihnen mehr zuſagen, als die mehr ausgebildete nicäniſche. Es ſcheint in den ſemiarianiſchen Theologen, wodurch ſie auch vielleicht zu Lehrern der rohen Völker tüchtiger waren, etwas Ausgezeichnetes geweſen zu ſeyn, daß ſie weniger dialektiſch geübt, an der einfachen Bibellehre deſto treuer feſtzuhalten, nichts vortragen wollten, was ſie nicht mit wörtlichen Zeugniſſen aus der Bibel belegen konnten. Daher ſie den Vertheidigern des nicäniſchen Concils häufig den Vorwurf machten, daß ſie zur Dialektik, ſtatt zur Bibel, ſich wenden müßten, um das Homouſion zu beweiſen [1]).

Zu den rohen Völkern, unter welchen der Arianismus Eingang fand, gehörten die Vandalen. Als dieſe vom J. 430 an, das nördliche Afrika in Beſitz nahmen, entſtand unter ihren Königen Geiſerich und Hunnerich manche heftige Verfolgung gegen die Anhänger der nicäniſchen Lehre.

Die vandaliſchen Fürſten wollten theils für die Bedrückungen, welche ihre Glaubensgenoſſen im römiſchen Reiche erleiden mußten, Rache nehmen, theils waren ihnen diejenigen, welche mit den römiſchen Chriſten im Glauben übereinſtimmten, verdächtig, theils ließen ſie ſich durch rohe, fanatiſche, arianiſche Geiſtliche leiten. Der Biſchof Victor von Vita in Numidien hat am Ende des fünften Jahrhunderts eine Geſchichte dieſer Verfolgung geſchrieben.

Die neue nicäniſche Geſtaltung der Dreieinigkeitslehre, welche endlich über das ältere Subordinationsſyſtem den

1) Der Arianer Maximinus ſagt zu Auguſtin: „si affirmaveris de divinis Scripturis, si alicubi scriptam lectionem protuleris, — nos divinarum Scripturarum optamus inveniri discipuli.“ Augustin. c. Maxim. Arian. l. I. §. 26.

Sieg erhielt, hatte aber auch auf das Ganze der christlichen Gotteslehre einen wichtigen Einfluß. Die Emanationslehre in der Trias ließ überhaupt noch einen Anschließungspunkt für Emanationslehren übrig, und so konnten sich die Fragen über spekulative Kosmogonieen hier anschließen, wie bei dem Origenes. Indem nun aber durch das consequente athanasianische System der scharfe Gegensatz gemacht wurde zwischen dem, was in dem Wesen Gottes gegründet, aus demselben abgeleitet und mit demselben eins ist, wie der Sohn Gottes und der heilige Geist — und dem, was durch einen göttlichen Willensakt aus Nichts [1]) hervorgebracht worden, Allem, was unter dem Begriffe eines Geschöpfes zusammengefaßt werden muß, so wurde dadurch der christliche Schöpfungsbegriff gegen alle Vermischung mit der Emanationslehre verwahrt.

b. Die Lehre von der Person Christi.

Mit der Geschichte der Lehre von dem göttlichen Wesen Christi hängt die Geschichte der Lehre von seiner menschlichen Natur und dem Verhältnisse des Menschlichen zum Göttlichen in seiner Person genau zusammen; denn die entgegengesetzten Richtungen in der Auffassung jener Lehre mußten ihren Einfluß auch auf die verschiedenartige Auffassung dieser Lehre verbreiten. Diejenigen, welche den Begriff von der Gottheit Christi mit größerer Strenge auffaßten, mußten dadurch auch veranlaßt werden, den Begriff von seiner menschlichen Natur schärfer aufzufassen und die Prädikate der göttlichen und der menschlichen Natur schär-

1) Ueber den Sinn dieses Ausdrucks s. B. III.

ſer von einander zu ſondern, um ſich gegen die Uebertragung menſchlicher Beſchränktheit auf das göttliche Weſen Chriſti verwahren zu können. Hingegen diejenigen, welche den Logos zwar als das vollkommenſte unter allen geſchaffenen Weſen, aber doch nicht als Gott im eigentlichen Sinne ſich vorſtellten, hatten daher auch keine Veranlaſſung, die göttliche und die menſchliche Natur in Chriſto ſchärfer von einander zu unterſcheiden, da ihre Begriffe von der göttlichen Natur Chriſti die Annahme eines gewiſſen Beſchränktſeyns nicht ausſchloſſen, und die Nichtunterſcheidung konnte hier ihrem Syſteme ſogar förderlich ſeyn, ihrem Subordinationsſyſteme manche Beweiſe geben, welche ihnen durch die Unterſcheidung zweier vollſtändiger Naturen würde entzogen worden ſeyn. Würklich nahm Arius auch in dieſer Hinſicht die ältere, noch unbeſtimmte und unentwickelte Lehre in der Form, welche ſie vor der neuen Entwickelungsſtufe hatte, auf welche ſie durch Tertullian und beſonders durch Origenes erhoben wurde, in ſein Syſtem auf. Arius und Eunomius [1]) ſetzten die Menſchwerdung des Logos nur in deſſen Verbindung mit einem menſchlichen Körper. So konnten ſie nun alle diejenigen Stellen des neuen Teſtaments, in welchen ſie etwas, eine Beſchränktheit Anzeigendes, auf ein Subordinationsverhältniß Hinweiſendes von Chriſtus ausgeſagt fanden, als Beweis gegen die Lehre von der Weſenseinheit benutzen. Wenn aber bei ſolchen Stellen die Vertheidiger des Homouſion die Unterſcheidung der beiden Naturen, nach welcher dies zu erklären ſey, ihnen ent-

1) Aus Gregor. Nyss. orat. IV. f. 482. erhellt, daß es in dem Glaubensbekenntniß des Eunomius heißen muß: „οὐκ ἀναλαβοντα ἐκ ψυχης και σωματος ἀνθρωπον.“

gegenhielten, ſo beſchuldigten ſie dieſelben, die wahre perſönliche Einheit des Gottmenſchen zu läugnen, aus dem Einen Gottesſohne und dem Einen Chriſtus zwei Gottesſöhne und zwei Chriſtus zu machen [1]). Aehnliches, wie in der vorigen Periode dem Origenes, als dieſer zuerſt die Lehre von der vollſtändigen Menſchennatur Chriſti ſyſtematiſcher ausbildete, war zum Vorwurf gemacht worden.

Während daß durch den Arius und Eunomius die ältere Kirchenlehre von der Menſchheit Chriſti erneut wurde, wiederholte ſich der ältere Sabellianismus und der ältere Samoſatenianismus in den Lehren des Marcellus von Ancyra und des Photinus. Wie wir oben bemerkten, bezog Marcellus Alles, was eine Art von Abhängigkeit, Unterordnung oder Beſchränktheit anzuzeigen ſchien, nicht auf den Logos an und für ſich, ſondern auf die beſondere thätige Würkſamkeit deſſelben [2]), vermöge deren er auch die menſchliche Natur Chriſti in die Gemeinſchaft mit ſich aufgenommen. Auf dieſe beſondere Würkſamkeit, wodurch der göttliche Logos aus dem verborgenen Weſen Gottes gleichſam hervorgetreten, bezog er die ganze menſchliche Erſcheinung Chriſti, welche zum Zwecke hatte, Gott in der ſinnlichen Natur des Menſchen zu offenbaren, den Menſchen zu Gott und zur Theilnahme an einem göttlichen Leben zu erheben und ihm den Sieg über das Böſe zu verſchaffen. Bis zur Erreichung dieſes Zweckes dauert das von dieſer beſonderen Thätigkeit des Logos ausgehende, beſondere Reich Chriſti. So-

1) S. Eunomius gegen Baſilius. Gregor. Nyssen. c. Eunom. orat. IV. f. 578.

2) Die ἐνεργεια δεκτικη του λογου.

bald aber dieſer Zweck erreicht worden, ſollte Gott dieſe von ihm ausſtrahlende Würkſamkeit des Logos wieder an ſich ziehen, und jenes damit zuſammenhängende, beſondere Reich Chriſti ſollte ſich wieder auflöſen in das Eine allgemeine, ewige Reich Gottes des Vaters, was er aus 1 Cor. 15, 28. erweiſen zu können glaubte. Dieſe ἐνεργεια δραστικη des Logos ſetzte er aber in nichts anders, als in die Beſeelung des menſchlichen Körpers, welchen der Logos dadurch ſich angeeignet hatte. Es war ihm, wie dem Beryllus von Boſtra und dem Sabellius, das ganze perſönliche Seyn und Bewußtſeyn Chriſti ein Reſultat aus dieſer ἐνεργεια δραστικη. Hier mußte ihm nun aber nach ſeiner Theorie die Frage und die Schwierigkeit auffallen: „Was wird denn aus dem auf ſolche Weiſe beſeelten und zu einem unvergänglichen Daſeyn verklärten Leibe Chriſti, wenn Gott die von ihm ausgeſtrahlte Kraft des Logos, welche alles dies würkte, wieder in ſich zurückzieht?“ Marcellus, der kein dialektiſcher Syſtematiker war, der nur das Eine Intereſſe hatte, die Einheit des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns feſtzuhalten, welcher der ſpekulativen Willkühr und dem zu Vieles beſtimmen wollenden Dogmatismus ſich immer widerſetzte, ſich nur an das halten wollte, was er ausdrücklich in der Schrift beſtimmt zu finden glaubte, ließ die Schwierigkeit unaufgelöſet, indem er erklärte, es ſey nicht ſicher, hierüber etwas zu beſtimmen, weil die heilige Schrift darüber keinen beſtimmten Aufſchluß ertheile [1]). Aber der mehr dialektiſche Photinus, welchem die Lehre von dem Seyn Gottes in Chriſto nicht ſo wichtig war, konnte ſich

1) Euseb. c. Marcell. l. II. c. II. IV.

mit dieſer Anerkennung der Schwierigkeit, ohne ſie aufzulöſen, nicht zufrieden geben, und wie er die ſamoſateniſche Auffaſſungsweiſe, zu der ſich Marcellus unbewußt in ſeiner Lehre vom Logos hingeneigt, mit Bewußtſeyn ſchärfer ausſprach, ſo ſchloß er ſich auch an deſſen Vorſtellung von der menſchlichen Natur Chriſti an. Er ſetzte die ἐνεργεια δραστικη des Logos hier nicht in die dem Leibe Chriſti mitgetheilte Beſeelung, ſondern in den erleuchtenden Einfluß deſſelben auf den aus Seele und Körper beſtehenden Menſchen Jeſus, wodurch dieſer über alle andre Propheten und Gottesgeſandten hervorragte und zum Sohne Gottes wurde [1]).

Im

1) Dieſe Vorſtellung von der Lehre des Photinus ſcheint allerdings aus den meiſten Berichten der Alten hervorzugehen, und es war dieſe Irrlehre, welche man mit dem Namen des Photinianismus belegte, wie man ſeine Lehre auch mit der des Paulus von Samoſata zu vergleichen pflegte. Aber es fragt ſich doch, ob dieſe Nachrichten ganz richtig ſind. Das Concil zu Sirmium v. J. 351 ſtellt gegen Photinus auch dieſes Anathema auf: „εἴ τις τὸ ὁ λογος σαρξ ἐγενετο ἀκουων, τον λογον εἰς σαρκα μεταβεβλησθαι νομιζοι ἢ τροπην ὑπομεινηκοτα ἀνειληφεναι την σαρκα.“ Es läßt ſich nicht denken, wie dies im Gegenſatze gegen eine ſamoſateniſche Auffaſſung geſagt werden konnte; aber wohl paßt es, wenn Photinus, wie ſein Lehrer Marcellus und Sabellius das ganze menſchliche Seyn Chriſti aus einer gewiſſen Einſtrahlung des Logos in die σαρξ ableitete. Vielleicht aber unterſchied er ſich eben dadurch von Marcellus, daß er zwar die ſo gebildete Perſönlichkeit Chriſti für eine ewig fortdauernde, aber ſein Reich nur für ein bis zu einem beſtimmten Ziele fortdauerndes erklärte. Die Alten verglichen ja auch zuweilen Photin mit Sabellius; aber freilich, war ihnen der Unterſchied zwiſchen der Lehre des Paulus und des Sabellius nicht

Im Gegenſatze gegen dieſe beiden Richtungen in der Auffaſſung dieſer Lehre, die arianiſche und die photinianiſche, bildeten ſich nun die beiden Tendenzen in dem dogmatiſch-polemiſchen Intereſſe, die Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur Chriſti von der einen, und die wahre perſönliche Vereinigung beider Naturen von der andern Seite zu behaupten. Je nachdem die eine oder die andre Tendenz vorherrſchte, konnten nun auch Differenzen in der Auffaſſung der Lehre ſich bilden. Doch ſuchte man Anfangs die Annahme der perſönlichen Einheit bei der Vollſtändigkeit einer in die Verbindung mit dem Logos aufgenommenen Menſchennatur als das Weſentliche feſtzuhalten, wobei manche Differenzen eigenthümlicher Auffaſſung, unbeſchadet der Glaubenseintracht, beſtehen konnten [1]). Die angeſehenſten Kir-

---

klar, und eben dies konnte ſie auch zu einer falſchen Vorſtellung von der Lehre Photins veranlaſſen.

1) Wie z. B. Hilarius von Poitiers das Eigenthümliche ſeiner Lehre ſo ausdrückte: „Christum sibi animam assumsisse ex se et corpus per se," d. h. eine aus ſeinem göttlichen Weſen auf gewiſſe Weiſe abgeleitete, demſelben beſonders verwandte Seele, und einen durch göttliche Einwürkung auf wunderbare Weiſe ſo gebildeten Körper, daß er, wenn gleich der Geſtalt nach den übrigen menſchlichen Körpern gleich, doch von höherer Natur war, ſo daß er ſich allen ſinnlichen Affectionen, denen er nicht durch natürliche Nothwendigkeit unterworfen war, nur aus freiem Entſchluſſe nach beſonderer Abſicht zum Heile der Menſchen unterzog, κατ' οἰκονομίαν. S. Hilar. de trinitate l. IX et X. Eine der von Clemens Alexandrinus in der vorigen Periode aufgeſtellten ähnliche Lehre, nach der freilich insbeſondre in Beziehung auf das Letzte, das Ideal rein menſchlicher Tugend, welches Chriſtus darſtellen mußte, um Erlöſer der Menſchheit und Urheber einer neuen ſittlichen Schöpfung in derſelben zu

chenlehrer, ein Athanaſius, ein Baſilius von Cäſarea und ein Gregor von Nazianz bemühten ſich, die Glaubenseintracht von dieſer Seite zu erhalten und die aufkeimenden Spaltungen zu unterdrücken. Aber ſchon war der Keim ſolcher Gegenſätze vorhanden, die nicht mehr zurückgedrängt werden konnten, ſondern ſich unaufhaltſam weiter entwikkeln mußten.

Von beſonderer Bedeutung iſt der Einfluß der beiden großen Kirchenlehrer Cappadociens, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyſſa auf die Entwickelung dieſer Lehre. Wir finden bei ihnen die Fortbildung der durch Origenes gegebenen Richtung. Sie nehmen von dem Origenes die Lehre auf, daß ſich der Logos durch die Vermittelung einer vernünftigen menſchlichen Seele (einer ψυχη νοερα) mit der ſinnlichen Natur verbunden habe. Das Weſentliche dieſer Verbindung, die Merkmale der perſönlichen Einheit, ſetzten ſie darin, daß der göttliche Logos alle Theile der menſchlichen Natur in die Gemeinſchaft mit ſich aufgenommen und ſie durchdrungen habe. Sie behaupteten zwar, daß dieſe Durchdringung, der Potenz nach, gleich von dem erſten Augenblicke des menſchlichen Daſeyns vor ſich gegangen; aber mit dem Origenes lehrten ſie zugleich, daß die Folgen derſelben, in Rückſicht auf

---

ſeyn, nicht recht verſtanden werden konnte. Zu dem Zweiten ließ ſich Hilarius verführen durch die falſche aſcetiſche Anſicht, welche die Sünde aus der Sinnlichkeit beſonders ableitete; bei der erſtern Behauptung aber ſchwebte ihm das Richtige vor, daß die menſchliche Natur Chriſti nicht als eine aus dem natürlichen Entwickelungsgange der ſündhaften Menſchheit hervorgehende betrachtet werden könne.

alle Theile der menschlichen Natur, sich vollends erst nach Christi Auferstehung entwickelt hätten, daß mit seiner Verherrlichung auch sein Körper zu einem dem göttlichen Wesen analogen Zustand verklärt worden. S. B. I. Abth. 2. S. 1069.

Gegen die Beschuldigung des Eunomius, daß mit der Annahme einer vollständigen Menschennatur in Christo neben der göttlichen eine Zweiheit in ihm gesetzt werde, sagt Gregor von Nyssa: „Allerdings würde eine solche Zweiheit statt finden, wenn in Christo neben der göttlichen Natur eine fremdartige in ihren eigenthümlichen Merkmalen und Eigenschaften bestände. Da aber Alles nach der Analogie der göttlichen Natur umgebildet worden, in welche die menschliche, wie das Holz in das Feuer, aufgegangen, so finde keine solche Unterscheidung mehr statt [1]." Aus dieser Theorie wurde die Berechtigung zu einer Uebertragung der göttlichen Prädikate auf die menschliche Natur, und umgekehrt, zu einer gegenseitigen Verwechselung der Prädikate abgeleitet [2]. Wie bei dem Gregor von Nyssa die Grundsätze der origenistischen Glaubenslehre überall schärfer hervortreten, als bei dem Gregor von Nazianz, so behauptete er, daß der verherrlichte Körper Christi durch das Aufgehen (die ἀναχρασις) in das Wesen der göttlichen Natur, Schwere, Gestalt, Farbe, Beschränkung, alle Eigenschaften der sinnlichen Natur abgelegt habe; eine eigentlich menschliche Na-

1) Man sieht hier Manches, dem späteren Monophysitismus Analoge. S. Gregor Nyss. orat. IV. f. 589. T. III. 265. Dessen ep. ad Theophilum.

2) Die ἀντιμεθιστασις των ὀνοματων, welche nachher die Ursache so vieles Streites wurde.

tur sey ihm nur während seiner irdischen Erscheinung zuzuschreiben. Er lehrte daher auch eine Allgegenwart der verherrlichten Menschheit Christi: „Auf dieselbe Weise, wie Christus in den überirdischen Regionen ist, ist er auch mit uns in allen Theilen der Welt" [1]).

Im Gegensatze gegen diese aus der origenistischen Theologie abgeleitete Theorie bildete sich das auf den Entwickelungsgang dieser Lehre wiederum besonders einwürkende System des jüngeren Apollinaris, eines durch das Studium der alten griechischen Literatur wissenschaftlich ausgebildeten Mannes aus Laodicea in Syrien, zuletzt Bischof dieser Stadt. Es war das Streben dieses Mannes, die Lehre von einer vollständigen, in die unzertrennliche Einheit mit dem göttlichen Logos aufgenommenen Menschennatur, welche durch den Origenes zuerst systematische Ausbildung und Geltung erhalten hatte, wieder zu verdrängen, und statt dessen die ursprüngliche Lehre, von der Verbindung des Logos bloß mit einem menschlichen Körper, durch eine neue dialektische Begründung und Durchführung fest zu stellen. Es kam bei dem Apollinaris ein christliches Glaubensinteresse mit einem wissenschaftlichen Interesse zusammen. Es war ihm, wie den älteren Patripassianern besonders darum zu thun, dem Glauben dieses unverkümmert zu erhalten, daß ihm in der Erscheinung Christi Gott selbst

1) Milder drückt sich Gregor von Nazianz aus, daß man dem verherrlichten Körper Christi nicht eine eigentlich sinnliche Beschaffenheit, aber auch kein geistiges Wesen (φυσις ἀσωματος) zuschreiben, daß man von der Beschaffenheit seines verherrlichten Körpers (θεοειδους σωματος) nichts weiter bestimmen könne. Gregor. Naz. orat. 40. f. 671.

unmittelbar sich offenbare, daß nichts von der unmittelbaren Beziehung auf Gott ihn ausschließe. Dieses schien ihm aber bei jener origenistisch-kirchlichen Auffassung nicht der Fall zu seyn, denn hier schien ihm nicht die unmittelbare Gotteserscheinung in Christo anerkannt, sondern nur ein menschlicher Geist als Organ der göttlichen Offenbarung gesetzt zu werden. Sodann meinte er, daß es der wissenschaftlichen Entwickelung zukomme, das im Kirchenglauben Enthaltene zum klaren Bewußtseyn zu bringen und zu prüfen, ob es auch dem Wesen des reinen Christenthums entspreche, ob sich nicht unvermerkt Jüdisches oder Heidnisches mit dem Glauben der Christen vermischt habe, wie dies leicht geschehe, wenn der Glaube in bewußtloser Entwickelung fortgehe. Durch eine nicht prüfende Leichtgläubigkeit habe sich die Eva verführen lassen [1]). Es lag demnach dieser Erklärung des Apollinaris die Ansicht zum Grunde, es sey die Bestimmung einer wissenschaftlichen Prüfung der kirchlichen Glaubenslehre, das Reinchristliche in derselben von der Beimischung fremdartiger jüdischer und heidnischer Elemente frei zu erhalten, und, wo schon eine solche Vermi-

1) Worte des Apollinaris: „μονον την εὐσεβη πιστιν ἀγαθον ἡν νομιζεσθαι (gegen diejenigen, welche sich immer nur auf den Glauben beriefen und alle neuen dogmatischen Untersuchungen, als dem Glauben feindselig, zurückwiesen, gegen Solche will er sagen, daß nicht das Glauben an und für sich schon etwas Gutes sey, sondern es komme erst auf eine Prüfung an, ob auch dasjenige, was man glaube, würklich dem Wesen der christlichen Frömmigkeit entspreche) μηδε γαρ τῃ Ευᾳ συνενεγκειν την ἀνεξεταστον πιστιν, ὡστε προσηκειν και την των χριστιανων ἐξετασμενην εἰναι, μη που λαθῃ, ταις των Ἑλληνων ἡ των Ἰουδαιων συνεμπεσουσα δοξαις. Gregor. Nyss. Antirrhetic. adv. Apollinar. §. IV. p. 130.

Personen, zwei Gottessöhne, einen eigentlichen und einen uneigentlichen Gottessohn, machten [1]).

Die Lehre von Christus, als dem Gottmenschen, hielt Apollinaris für die eigentlich charakteristische Grundlehre des Christenthums: daß Christus ein mit Gott verbundener Mensch gewesen, in göttlicher Kraft Wunder verrichtet habe, das — meinte er — könnten auch Juden und Heiden zugeben, wie die Juden ja Solches von dem Elias sagten; aber der Glaube an den Gottmenschen sey das, was den Christen mache [2]).

Aber wie realisirte sich nun Apollinaris von seinem Standpunkte aus die Idee des Gottmenschen, die ihm so wichtig war? Zwei in ihrer Vollständigkeit verharrende Wesen — dachte er — können sich nie zu einem Ganzen verbinden, aus der Verbindung der vollständigen Menschennatur mit der Gottheit konnte nimmer Eine Person werden [3]), insbesondre konnte die vernünftige Seele des Menschen nicht in die Gemeinschaft des göttlichen Logos zur Bildung einer Person aufgenommen werden. Das war die negative Seite von der Lehre des Apollinaris; was aber die positive betrifft, so hängt diese mit der eigenthümlichen Anthropologie desselben genau zusammen. Er nahm mit vielen Andern seiner Zeit an, daß die menschliche Natur aus dreien Theilen bestehe, der vernünftigen Seele, welche das Wesen der menschlichen Natur aus-

1) Einen φυσει und einen bloß θεσει υἱος. S. l. c. S. 209. S. 185. 232.

2) l. c. p. 184.

3) Ein Hauptsatz des Apollinaris: „εἰ ἀνθρωπος τελειος συνηφθη θεος τελειος, δυο ἀν ἡσαν l. c. 223.

macht [1]), der thierischen Seele, dem animalischen Lebensprincip [2]), und dem Körper, zwischen welchem und dem Geiste jene Seele das Vermittelnde ist. Der Körper hat an und für sich keine Begehrkraft; aber diese mit ihm verbundene Seele ist die Quelle der vernunftwiderstrebenden Begierden. Auch bei dem Paulus glaubte Apollinaris diese Seele bezeichnet zu finden, da wo von einem Begehren des Fleisches wider den Geist die Rede ist [3]). Der menschliche wandelbare Geist war zu schwach, um diese widerstrebende Seele sich zu unterwerfen; daher die Herrschaft der sündhaften Begierden. Zur Erlösung der Menschheit von der Herrschaft der Sünde mußte daher ein unwandelbarer göttlicher Geist, der Logos selbst, mit diesen beiden Theilen der menschlichen Natur sich verbinden. Zu dem Wesen jener niederen Seele gehört es nicht, wie zum Wesen der höheren Seele, daß sie sich selbst bestimmt, sondern im Gegentheile, daß sie von einem höheren Princip bestimmt und regiert wird; nur war der menschliche Geist zu schwach dazu; die Bestimmung der menschlichen Natur wird daher realisirt, indem der Logos, als unwandelbarer göttlicher Geist, diese niedere Seele beherrscht, und so die Harmonie zwischen dem Niederen und dem Höheren in der menschlichen Natur herstellt [4]).

1) ψυχη λογικη, πνευμα, νους.

2) Der ψυχη ἀλογος.

3) l. c. p. 138.

4) Der νους seiner Natur nach, das αὐτοκινητον, die ψυχη ἀλογος, das ἑτεροκινητον. Οὐκ ἀρα ἀνζιται το ἀνθρωπινον γενος δι ἀναληψεως νου και ὁλου ἀνθρωπου, ἀλλα δια προσληψεως σαρκος, ἡ φυσικον μεν το ἡγεμονευεσθαι, ἰδιον δε ἀτρεπτου νου, μη ὑποπιπτοντος αὐτη δια ἐπισημοσυνης ἀσθενειαν, ἀλλα συναρμοζοντος αὐτην ἀβιαστως ἑαυτῳ.

nem mit dem Körper vereinigten göttlichen Wesen nach, mit den Gläubigen überall sey [1]).

Nach diesem Zusammenhange der Ideen des Apollinaris scheint es, daß er, gleichwie die älteren Patripassianer, das ganze Seyn Gottes, als das Beseelende des menschlichen Körpers, dem es einwohnte, sich dachten, also auch das ganze Seyn des göttlichen Logos, als das Beseelende in der menschlichen Natur Jesu, sich gedacht hätte. Dann läßt es sich aber schwer erklären, wie einem Manne von seinem Scharfsinne nicht die so großen Schwierigkeiten bei dieser Annahme auffallen mußten. Doch nach einer Aeußerung des Apollinaris könnte es scheinen, daß er, indem er diesen Schwierigkeiten ausweichen und die Sache sich anschaulich machen wollte, unwillkührlich an die Ideen des Beryllus von Bostra und des Sabellius anstreifte, und in die Anschauung von der Persönlichkeit Jesu, als einer nicht mit dem ganzen Seyn des Logos zusammenfallenden, sondern aus einer gewissen Einstrahlung des Logos in den menschlichen Körper gebildeten, hineingerieth [2]).

---

1) ὅτι καὶ ἐν σύρανῳ ὄντος τοῦ σώματος, μεθ' ἡμῶν ἐστι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. c. 59. S. 286.

2) Es ist die Aeußerung des Apollinaris, welche sich bei Gregor von Nyssa c. 29. findet, und welche auch diesem dunkel erschien. Zu den Worten Christi in dem johanneischen Evangelium: „Mein Vater würket bisher und ich würke auch" sagt er, daß Christus hier seine Würksamkeit mit der des Vaters, dem Geiste nach, gleich setze, dem Fleische nach aber, unterscheide (διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἑξισῶν δὲ κατὰ πνεῦμα). Sodann sagt er, dieser Ausdruck bezeichne von der einen Seite die Gleichheit, der

Apollinaris hatte nicht die Absicht, sich von der katholischen Kirche loszureißen und eine besondere von der alten Kirchenlehre verschiedene Theorie, eine besondere Sekte zu stiften; denn er war überzeugt, daß das Wesen der Kirchenlehre nur in seiner Theorie auf consequente Weise ausgesprochen sey, daß die Auffassungsweise, welche von der origenistischen Schule ausgegangen war, mit sich selbst im Streite sey. So konnte er durch seine Abgeordneten mit

---

Macht nach, von der andern Seite die Unterscheidung der Würkungsweise, dem Fleische nach, vermöge welcher er Joh. 5, 21. nicht Alle lebendig machte, sondern diejenigen, welche er wollte („ὅτις ἔχει τὴν ἐν δυναμει παλιν ἰσοτητα και τὴν κατα σαρκα τῆς ἐνεργειας διαιρεσιν, καθ' ἣν οὐ παντας ἐζωοποιησε, ἀλλα τινας, οὓς ἠθελησεν"). Hier setzt doch Apollinaris deutlich eine Unterscheidung zwischen der unbeschränkten, unendlichen Würksamkeit des Logos an und für sich, und der beschränkten, durch das Seyn im Fleische afficirten Würksamkeit desselben. In sofern Christus seines Einsseyns mit Gott sich bewußt ist, schreibt er sich die Macht zu, wie der Vater Allen Leben mitzutheilen, in sofern sein Seyn ein durch die σαρξ bedingtes ist, ist er sich bewußt, nur auf beschränkte Weise auferwecken zu können (was Apollinaris ohne Zweifel von der leiblichen Auferweckung verstand.) Also der Logos offenbart sich hier nicht, wie es an und für sich seinem göttlichen Wesen, sondern wie es seiner, durch die von ihm vernünftig beseelte σαρξ bedingten und bestimmten Offenbarungsform entspricht. Aber diesen Punkt in seinem Systeme machte er sich selbst wahrscheinlich nicht klarer. Hätte er sich das mit Bewußtseyn zur Klarheit entwickelt, was dieser seiner Anschauungsweise zum Grunde lag, so würde er genöthigt worden seyn, Manches aufzugeben, was ihm festzuhalten gerade besonders wichtig war. Es begegnen einander hier streitende Elemente in seinem Systeme.

Aufrichtigkeit die Bestimmungen unterzeichnen lassen, welche von der erwähnten, zu Alexandria im J. 362 gehaltenen Synode, im Gegensatze gegen die oben dargestellte arianische Lehre von der menschlichen Natur Christi, festgestellt wurden. Er ließ jene Bestimmungen unterzeichnen, nach welchen die Annahme eines Körpers ohne Seele und Geist (eines σωμα ἀψυχον και ἀνοητον) in Christo verdammt wurde, denn er nahm ja auch eine mit dem Körper zusammengehörende Seele, auch einen die Seele beherrschenden Geist in Christo an. Er meinte, daß Alles dies erst nach seiner Theorie auf eine haltbare, mit der Idee vom Gottmenschen übereinstimmende Weise festgestellt werde [1]). Da aber Apollinaris offener mit seiner Lehre hervortrat, und auf eine unwiderlegliche Weise bewiesen zu haben meinte, was zur Vollständigkeit des Begriffs vom Gottmenschen gehöre, so behauptete Athanasius gegen ihn, daß der wahre Christus sich nicht von menschlicher Vernunft construiren lasse [2]).

Die Polemik gegen die apollinaristische Lehre veranlaßte, daß man sich den nothwendigen Zusammenhang der Anerkennung einer vollständigen geistigsinnlichen Menschennatur mit der Lehre von dem, was der Erlöser und was Erlösung ist, noch bestimmter in systematischem Zusammenhange vorstellte.

---

1) S. die eigene Erklärung des Apollinaris in seinem Briefe an die Synode zu Diocaesarea. Leontius Byzantin. c. fraudes Apollinaristarum, in Canisii lectiones antiquae T. I. f. 608. ed. Basnage.

2) ὁ ἀληθινος χριστος οὐχ' ὑπο ἀνθρωπινου λογισμου διαγραφηται. adv. Apollinaristas l. I. §. 13.

Athanaſius z. B. ſetzte in ſeinem Werke gegen den pollinaris der Lehre deſſelben weſentlich Folgendes entgen: „Wie konnte Chriſtus das Vorbild des heiligen bens, dem wir nachſtreben ſollen, für uns darſtellen, wenn cht ſeine Natur der unſrigen ganz gleichartig war? Er unte die menſchliche Natur nicht in ihrer Vollſtändigkeit löſen, ohne daß er alle Theile, aus denen ſie beſteht, ſich geeignet hatte.“ Er berief ſich auf diejenigen Affectionen id Thätigkeiten Chriſti, welche nur als einer menſchlichen eele zugehörend gedacht werden könnten, wie die Empfinngen der Betrübniß und Todesangſt, das Beten, das erabſteigen in den Hades, zur Erlöſung der gefangenen eelen [1]). Wenn Apollinaris ſage, „daß Chriſtus die enſchliche Seele nicht frei von Sünde annehmen konnte, ne ſie einer ihre weſentliche Natur zerſtörenden Gewalt unterwerfen, ſo führe eine ſolche Theorie, wodurch die

---

1) Es iſt aber gewiß ungegründet die Meinung, daß der Gegenſatz gegen den Apollinarismus, die Aufnahme der Beſtimmung von dem descensus Christi ad inferos in das apoſtoliſche Glaubensſymbol veranlaßt habe, denn dies mußte vielmehr ſchon früher im Gegenſatze gegen die Gnoſtiker, welche den descensus Christi ad inferos ganz läugneten, hervorgehoben werden. Apollinaris läugnete daſſelbe nicht, wenn gleich ſeine Gegner ihm vorwarfen, daß dieſe, wie manche andre zum Weſen der Rechtgläubigkeit gehörende Lehren, ſich mit ſeiner Theorie nicht vereinigen ließen. Wir haben ſeine eigenen Worte, in welchen er dieſe Lehre vorträgt, wenn es derſelbe Apollinaris iſt, welcher in der Catena Nicephori, Lips. 1772. T. I. 1475 citirt wird. Er rechnete dieſen descensus zu der Schmach und dem Bittern des Todes Chriſti.

Sünde als nothwendig in der menschlichen Natur gesetzt werde, zum Manicheismus. Es würde demnach Sünde die Natur des Menschen seyn, Sündenfreiheit mit derselben in Widerspruch stehen. Es sey aber grade das Gegentheil der Fall. Sündenlosigkeit war die ursprüngliche Natur des Menschen, erst vermöge der Verderbniß jener ursprünglichen Natur hat das Böse solche Macht über dieselbe erhalten. Christus hat dieselbe wieder zu ihrer ursprünglichen Freiheit erhoben." Es lag hier dem Streite zwischen beiden Auffassungen ein verschiedener Begriff von der Freiheit zum Grunde, welcher später unter den pelagianischen Streitigkeiten noch mehr zur Sprache kam. Apollinaris faßte den Begriff von der Freiheit als einer Wahlfreiheit auf, Athanasius als den Begriff der Freiheit im Guten, der durch nichts Fremdartiges gestörten sittlichen Entwickelung. Gregor von Nazianz [1]) sagt gegen den Apollinaris: „Christus mußte als Erlöser in der menschlichen Natur erscheinen, nicht etwa bloß deshalb, weil er sich der menschlichen Natur als einer sinnlichen Hülle bediente, und in der sinnlichen Hülle das Göttliche den Menschen nahe bringen mußte, denn so hätte ja jede andre sinnliche Hülle als Organ zur Offenbarung von ihm gewählt werden können; sondern er mußte die menschliche Natur annehmen, um den Menschen zu heiligen; folglich mußte er den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen annehmen."

Auch durch öffentliche Synodalbestimmungen wurde der Gegensatz gegen die Lehre des Apollinaris ausgespro-

1) Ep. ad Cledon. und orat. 51.

ſprochen, durch abendländiſche Concilien ſeit dem Jahre 376 und durch das zweite allgemeine Concilium zu Conſtantinopel. Doch wurden noch keine neue Beſtimmungen der Lehre von der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto in dieſem Gegenſatze öffentlich feſtgeſtellt.

Anmerkung. Die Fortſetzuug der Entwickelungsgeſchichte dieſer Lehre folgt in der nächſten Abtheilung.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Anzeige.

Der Lauf der Zeit.

edicht in zehn Geſängen von Robert Pollok A. M. überſetzt von Wilhelm Hey.

rch dieſe Uebertragung iſt unſerer Sprache eine Dichtung an- worden, welche, wie von den Freunden der erhabenſten Poeſie ipt, ſo insbeſondre von religiöſen Gemüthern gewiß bald als r ausgezeichnetſten Erſcheinungen unſerer Zeit anerkannt und mit n Theilnahme aufgenommen werden wird, die ihr im Vater- Großbritannien, zu Theil geworden iſt.

ie beſchäftigt ſich mit den höchſten heiligſten Gegenſtänden. enſchheit Fall, das auf's Neue dargebotene Heil, der fortwäh- ampf der Sünde gegen Gott, dann Weltgericht, Weltende, Ver- machen den Inhalt derſelben aus. Weniger in wunderbaren ungen der Phantaſie, wie ſeine berühmteſten Vorgänger auf dem er religiös-epiſchen Poeſie, ſuchte der Dichter ſeine Größe zu

Die überirdiſche Welt, in die er uns führt, iſt faſt ausſchließ- das Evangelium gegründet, darnach geſchildert, aber mit deſto anſprechenderer Wahrheit. Seine Begeiſterung iſt ſein Glaube; cht ſich überall in höchſter ungehemmter Stärke aus. Und je er ſie hervorzuheben ſuchte, deſto herrlicher zeigt ſich doch auch anze dichteriſche Kraft in den Darſtellungen des geiſtigen wie ieren Lebens. Da iſt kein innerer Zuſtand, keine Tugend, kein die er nicht im vollſten Lichte, wie ſchrecklich dieſes, ſo hinrei- ne, vor die Augen des Leſers ſtelle. Da iſt kaum irgend ein niß der Menſchen auf der Erde, daß er nicht in ſeiner Bedeu- inem Mißbrauch, ſeinen Folgen, an uns vorüber gehen ließe. ch iſt der Ton des Ganzen mehr Trauer, ſtrafender Ernſt, an n Stellen jener ſcharfe Spott, welcher den bitterſten Kummer len, von der Verdorbenheit der Zeit tiefverletzten, Gemüths be-

Aber daneben fehlt es auch nicht an freundlichen wohlthuen- ilderungen aus der Natur, aus dem äußeren Leben der Men- us dem Gemüthe; und wie zum Erſatz für jene Gegenſtände uens, bei denen er uns ſonſt feſthalten muß, ſind dieſe mit den n, anmuthigſten Farben dargeſtellt; ihre Beſchreibung tönt wie in unſer Ohr.

Wie in solchen Stellen der Charakter der Sprache Milde und Weichheit ist, so in andern, den meisten, die höchste gedrängteste Kraft, jeden bloßen Putz der Worte verschmähend. Darum sind Bilder nicht sehr häufig, aber dann auch immer wahrhaft angemessen, hier die einfachsten, dort die kühnsten, in wenig Worten, aber nie des vollen Nachdrucks entbehrend. Doch die höchste Kraft, die eigentliche Bedeutung des ganzen Gedichts liegt, wie wir schon sagten, in dem echt evangelischen Glauben, der sich ungesucht auf jeder Seite ausspricht, und der gewiß im Herzen eines jeden Lesers, wenn er überhaupt für das Höhere empfänglich ist, freudigen Einklang finden wird.

Daß der Werth dieser Dichtung in ihrem Vaterlande anerkannt sey, beweist, außer der schnellen Verbreitung, — die Uebersetzung ist nach der fünften Auflage gemacht, welche vier Monate nach der ersten erschien, — auch eine dieser Auflage vorgedruckte Beurtheilung in den Eclectic Review, welche den Course of Time mit Milton's und Dante's unsterblichen Werken vergleicht, und ohne denselben an dichterischer Kraft ihnen nachzusetzen, um seiner innern religiösen Wahrheit willen ihn beiden vorzieht.

Und daß dieses wenigstens nicht bloß ein Vorurtheil des Landsmannes, vielleicht eines Freundes ist, zeigt eine andere Beurtheilung im Stuttgarter Literaturblatt, Mai d. J., welche nach ausführlicher Prüfung des Ganzen, mit ausgewählten Proben, unsern Dichter als den Dante des Protestantismus anerkennt.

Der Uebersetzer hat sich die höchste Treue zur Pflicht gemacht, namentlich auch, um die nachdrucksvolle Gedrängtheit der Sprache nicht zu verwässern, Zeile um Zeile wiederzugeben gesucht.

Nur Eine Abweichung meinte er, sich erlauben zu müssen. Die Urschrift, wie gewöhnlich engliche Gedichte dieser Art und Ausdehnung, ist in reimlosen Jamben verfaßt. Das deutsche Ohr wird durch solche in langer Reihe, ohne Ruhepunkt fortlaufende Verse ermüdet. Es ist außerdem mehr als das brittische an den Reim gewöhnt. Darum ist in der Uebersetzung das Gedicht, je wie es der Inhalt gestattete, in freie Strophen getheilt, und deren Schluß durch den Reim bezeichnet worden.

Dieß Gedicht ist unter der Presse und erscheint gegen Michaelis in Friedr. Perthes Verlage.

Allgemeine Geschichte

der

christlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Zweiter Band,
welcher die Kirchengeschichte von Constantin d. G. bis auf Gregor d. G. enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1831.

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

K i r ch e.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:

Das Reich Gottes iſt einem Sauerteig gleich.

Das Wort des Apoſtels Paulus:

Unſer Wiſſen iſt Stückwerk, aber die Liebe iſt das größeſte.

Zweiten Bandes dritte Abtheilung,
welche die Geſchichte der Kirchenlehre vollendet.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1831.

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Abt Dr. G. J. Planck,

am Tage

der funfzigjährigen Feier

seines Lehramtes

gewidmet.

Theuerſter und innigſtverehrter Lehrer!

Nehmen Sie an dem Tage, an dem gewiß ſo viele ſich vereinigen ihre Liebe, Verehrung und Dankbarkeit vor Ihnen auszuſprechen, auch dieſen Ausdruck der unverlöſchlichen herzlichen Dankbarkeit eines alten Schülers, der Ihnen ſo gering auch das iſt, was er Ihnen darbringt, doch das Beſte darbringt, was von ſeinem Standpunkte aus er darzubringen vermag, mit Ihrer gewohnten nachſichtigen Liebe auf. Wenn Sie auch mit vielem in dieſem Werke nicht zufrieden ſind; ſo werden Sie doch in dem Streben nach wohlwollender Gerechtigkeit den Schüler nicht verkennen, der von dem großen Meiſter ſelbſt, dem er ſo vieles verdankt, zuerſt gelernt hat dem **suum cuique** in der Auffaſſung der Geſchichte nachzuſtreben. Und Sie werden am beſten mit

Ihrer, von dem Geiſt der Liebe verklärten, nun durch ein halbes Jahrhundert erprobten Gerechtigkeit auch jeden Ihrer Schüler, der in ernſter Geſinnung arbeitet, auf ſeinem Standpunkte anzuerkennen wiſſen. Daher rechne ich getroſt mit einer von dankbarer Liebe und Verehrung dargereichten Gabe auf Ihre Nachſicht.

Geprieſen ſei Gott, daß er Sie uns zum Lehrer gegeben und Sie uns ſo lange erhalten hat. Er wolle noch lange Sie, verehrter Lehrer, durch Lehre und Beiſpiel uns vorleuchten laſſen.

Das iſt an dieſem Tage der heißeſte Wunſch Ihres Sie innig liebenden und dankbar verehrenden Schülers.

A. Neander.

Vorrede.

So übergebe ich hier der öffentlichen Mittheilung die Vollendung des ersten großen Haupttheils dieses Werks, Gott dankend, daß Er mir die Kraft verliehen, es für's Erste so weit zu führen.

Ich habe das bisherige Ganze fortgeführt von dem Gesichtspunkte aus, welchen ich in der Vorrede zum ersten Bande ausgesprochen, und von demselben Gesichtspunkte aus, der das Ergebniß meines Lebens und meiner Studien mir geworden, werde ich auch das Werk vollenden, so weit Gott es mich führen lassen wird. Dieser Gesichtspunkt steht mir fest, was auch diejenigen dagegen sagen mögen, welchen die ganze Geschichte als ein Spiel menschlicher Willkür erscheint, und welche das Größte aus dem Kleinsten zu erklären gewohnt sind, oder welche die Entwickelung des göttlichen Lebens in der Mensch-

heit, die Tiefen des menſchlichen Geiſtes und Gemüths nach einigen armſeligen Begriffsformeln, in die alles hineinpaſſen muß, ermeſſen zu können meinen. Einen Gegenſatz zwiſchen erbauender und belehrender Kirchengeſchichte werde ich nie anerkennen. Die Erbauung ſoll von der an's Licht geförderten Wahrheit ausgehn. Was vor wiſſenſchaftlicher Prüfung als Täuſchung ſich ergiebt, hört dann auch auf noch ferner erbauen zu können. Es wäre eine ſchlimme Sache mit der Erbauung, welche mit dem freien Blick des Geiſtes nicht beſtehen könnte. Die Wahrheit, welche von dem Walten des Göttlichen zeugt, kann auch, wenn ſie nur rein aufgefaßt wird, nicht anders als erbauend ſein, und je ungetrübter ſie aufgefaßt wird, deſto mehr wird ſie es. Das Schlechte braucht darum nicht verſchwiegen oder verdeckt zu werden; ohne auch dieſes wie es iſt zu erkennen, kann das Gericht Gottes in der Weltgeſchichte und der im Kampf fortſchreitende Sieg des Reiches Gottes nicht verſtanden werden. Der Entwickelungsgang des Chriſtenthums kann nicht erkannt werden, ohne das, was aus fremdartigen Einflüſſen hervorgegangen iſt, davon zu ſondern. Mit einem Worte, es kann keine ächte Geſchichte des Reiches Gottes werden, der nicht die Geſchichte des Reiches des Bö-

sen zur Seite geht. Aber freilich soll die von sich selbst zeugende Wahrheit allein hier wie belehren so erbauen, und das wird desto reiner und würksamer erfolgen, je mehr die Subjektivität des Geschichtschreibers den sich offenbarenden Geist des Christenthums treu in sich aufnehmend ihr nur zum Organ dient. Das ist die Objektivität, nach der ich strebe, und wo sich hier meine Subjektivität trübend eingemischt hat, wie ohne Zweifel oft geschehn, werde ich es immer anzuerkennen und zu verbessern suchen. Dies in Beziehung auf die κυριαϛ δοξαϛ verschiedener Richtungen des Zeitgeistes, und so werde ich nach dem Maaß der Erkenntniß, das mir Gott verliehen hat und verleihen will, meinen Weg ruhig fortgehen, unbekümmert um das Gerede jenseits oder diesseits.

Die Geschichte der vornehmsten Kirchenlehrer habe ich in diesem Bande in die Geschichte der Lehrstreitigkeiten zu verflechten, der Anschaulichkeit und Lebendigkeit wegen und zur Ersparung des Umfanges, für das Beste gehalten, daher kein besondrer Abschnitt von den Kirchenlehrern.

In dem Abschnitt, welcher besonders von dem Chrysostomus handelt, bin ich desto kürzer gewesen, da eine neue verbesserte und vermehrte Auflage

des ersten Bandes meines Chrysostomus in Kurzem erscheinen wird.

Sehr gern würde ich bei der Entwickelung der Lehre des Theodorus von Mopsuestia, was ein so sehr interessanter Gegenstand ist, dessen Commentar über die kleinen Propheten, der, so wichtig für die Geschichte der eigenthümlichen Richtungen des theologischen Geistes, schon längst hätte herausgegeben sein sollen, bei der Ausarbeitung benutzt haben. Möge mein Freund von Wegnern in Königsberg, nicht zögernd wie Majus, uns bald durch die Herausgabe dieses wichtigen Werks erfreun!

Die Inhaltsverzeichnisse, das Register und die Tabelle zu diesem Bande sind von einem meinem Herzen besonders theuren jungen Theologen, Herrn Stud. Theol. Piper aus Stralsund, verfaßt, welchem ich auch für die Genauigkeit der Correktur herzlich zu danken habe.

Berlin, den 4ten Juni 1831.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Zweite Periode der christlichen Kirchengeschichte.

Von dem Ende der diokletianischen Verfolgung bis zu dem römischen Bischof Gregor dem Großen, oder vom Jahre 312 bis zum Jahre 590.

Dritte Abtheilung.

Fortsetzung des vierten Abschnitts. S. 927 — 1493.

Fortsetzung der Geschichte der Lehre von der Person Christi. S. 927 — 1170.

Antithetische Richtung gegen Apollinarismus und Photinianismus, vorherrschende Verstandesrichtung in der antiochenischen und vorherrschende Gefühlsrichtung in der alexandrinischen Kirche. S. 927 — 950.

Seite

a. Antiochenische Schule. . . . . 929 — 946

Diodorus von Tarsus. 929

Lehre des Theodorus von Mopsuestia. . . . 929 — 946

Anthropologie. — In Christo freier Wille. — Entwickelung durch Kämpfe zur Unwandelbarkeit.

Seite

— Wie Christus als Gottmensch zu denken. — Agnoëtismus. — Christus konnte erst nach seiner Verherrlichung den h. Geist mittheilen. — Gegen Apollinaris behauptet er eine menschliche Seele in Christo, über Einwohnen Gottes in ihm (über Taufe Christi), Vereinigung zweier Naturen und Hypostasen in Christo, gegen Verwechselung der Prädikate.

β. Alexandrinische Schule (Cyrillus v. Alexandria)
macht das ὑπὲρ λόγον geltend. — Uebertragung der Prädikate. . . . . 946 — 9

γ. Vergleichung beider Richtungen. — Zum Grunde liegende Differenz. . . . . 948 — 9

Kampf beider Lehrtypen. S. 951 — 1170.

A. Nestorianische Streitigkeiten und deren nächste Folgen. . . . . 951 — 11

Veranlassung zum Ausbruch des Streits. . . 951 — 9
Nestorius, Patriarch von Constantinopel, sein Charakter, verfolgt die Häretiker. — Ein Schüler der antiochen. Dogmatik ist er gegen den Namen Θεοτόκος. — Sein Presbyter Anastasius greift das Wort selbst an. — Ferner auch ein Bischof von Marcianopolis.

Streitigkeiten
über Θεοτόκος. — Nestorius Predigt über den Streit. — Große Theilnahme daran auch unter Laien. — Proklus predigt gegen Nestorius. — Dessen gemäßigte Antwort und fernere Predigten. — Eine Parthei sagt sich von der Kirchengemeinschaft mit ihm los. — Nestorius entsetzt Geistliche als manichäisch gesinnt. — In welchem Sinne er das Wort Θεοτόκος annehmen will. . . . . 957 — 9

Cyrills Theilnahme am Streit. . . . . 966 — 10

Cyrills Charakter, erste Streitschrift über Θεοτόκος: libellus paschalis u. Br. an die ägypt. Mönche. — Selbstrechtfertigung gegen Beschuldigung der Streitsucht. — Nestorius durch den Brief gereizt. — Cyrills Brief an Ne-

Seite

storius. — Antwort des Nestorius. — Erwiederung des Cyrill. . . . . 966 — 974

Vermittelungsversuch durch Lampon und Anastasius. — Br. des Nestorius an Cyrill. 975

Cyrills Verbindungen mit der Gegenparthei des Nestorius zu Constantinopel. — Cyrill bei Nestorius angeklagt. . . . . 976 — 979

Cyrill sucht durch zwei Schriften am Hofe gegen Nestorius zu würken. . . . . 979 — 980

Cyrills Brief an den R. B. Cölestinus und Johannes von Antiochia. — Nestorius Br. an Cölestin, wegen 4 pelagian. Bischöfe und dieses Streits. — Cölestins Urtheilsspruch gegen Nestorius. . . . . 981 — 985

Syrische Bischöfe, an ihrer Spitze Johannes, suchen den Nestorius zum Nachgeben zu bewegen. — Dessen entsprechende Antwort. . . 985 — 987

Cyrills Brief an Nestorius und Anathematismen. — Die syrische Kirche dagegen. — Theodorets Widerlegungsschrift. — Cyrills Rechtfertigung. — Benehmen des Nestorius. — Die Regierung gegen Cyrill. . . . . 988 — 993

Erstes Concil zu Ephesus . . . . . 994 — 1025

einberufen von Theodosius II., dessen Brief an Cyrill, Vorbereitungen. . . . . 994 — 996

Cyrill mit Memnon. — Nestorius verlangt eine Wache. — Verzögerte Ankunft der röm. Legaten und des P. Johannes. — Cyrill eröffnet willkürlich die Synode. — Nestorius verwirft ihre Vorladung. — Die Synode (Euoptios von Ptolemais, Rhegios von Constantia) verdammt ihn. — Bekanntmachung des Urtheils. — Brief an den Kaiser. . . 996 — 1006

Nestorius an den Kaiser. — Candidians Verhalten. — Ankunft des P. Johannes. — Concil unter ihm entsetzt den Cyrill und Memnon. . . . . 1006 — 1009

Die röm. Legaten stimmen dem cyrill. Concil bei. — Streit beider Partheien. — Brief des

Seite

Kaisers an die Synode. — Antwort der cyrill. Synode. . . . . 1009 — 1012

Dalmatius. — Mit ihm verbindet sich Cyrill. — Dalmatius vor dem Kaiser. . . 1012 — 1015

Cyrills Abgeordnete nach Constantinopel. — Des Nestorius Rechtfertigung an den Scholastikus. — Irenäus mit Briefen der asiat. Bischöfe zu Constantinopel. — Ihm entgegen wirkt Johannes, Cyrills Synkell. . . . 1015 — 1017

Comes Johannes sucht vergebens zu Ephesus den Frieden herzustellen. — Bekenntniß d. orientalischen Parthei. — Johannes fordert den Kaiser auf persönlich zu untersuchen. . . . 1017 — 1021

Nestorius ins Kloster. . . . . 1021 — 1022

Abgeordnete beider Partheien zu Chalcedon, — vor dem Kaiser. — Pulcheria. — Brief der orientalisch. Synode an den Kaiser. — Dessen endliche Entscheidung. — Das Concil entlassen. . . . . 1022 — 1025

Unterhandlungen durch Aristolaos. — Cyrills Ränke. — Johannes. — Vergleich durch Paulus von Emesa: Cyrill unterzeichnet das Symbol des Johannes, — Johannes stimmt ein, daß Nestorius verdammt, Maximianus Patriarch von Constantinopel. . . . . 1025 — 1029

Folgen des Vergleichs: — Neue Spaltungen. . . . . 1029 — 1047

Cyrill von den Eiferern seiner Parthei angeschuldigt, vertheidigt sich. — Antiochen. Eiferer gegen den Vergleich: Alexander von Hierapolis. — Gemäßigte Gegner: Andreas von Samosata, Theodoret (sein Brief an Nestorius). . . . . 1029 — 1036

Die antiochen. Eiferer (Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopsuestia) veranlassen eine Kirchenspaltung im Orient (Synode von Cilicia secunda). — Willkür des Johannes. — Parthei des Nestorius zu Constantinopel. — Proklus, Patriarch von Constan-

tinopel.

Seite

tinopel. — Des Johannes Ränke und Härte gegen die schismat. syr. Bischöfe: Theodoret nachgiebig, sucht auch Andre dazu zu stimmen; — Meletius von Mopsuestia, Alexander von Hieropolis, Helladius von Tarsus entsetzt . . . . . 1036 — 1047

Letzte Schicksale des Nestorius: seine Freunde und Feinde. — Nestorius im Kloster des Eupreprius, verschiedene Verbannungen, letzte Briefe (Evagrius), Darstellung seiner Tragödie (und die des Irenäus), Tod. 1047 — 1053

Härtere Maßregeln gegen Nestorianer = Simonianer. — Aristolaos. — Theodoret standhaft. . . . . 1053 — 1054

Cyrills Pläne zur Verdammung des Diodorus und Theodorus. . . . . 1054 — 1063

Versuch des Rabulas und Maximus, heftiger Widerstand in der syrischen Kirche. — Besonnenheit des Proklus. — Dessen tomus ad Armenos. — Seine Abgeordneten überschreiten ihre Vollmacht. — Synode zu Antiochia für Theodor. — Sacra des Kaisers an sie. — Cyrill giebt nach. — Sein Werk gegen die Lehren Theodors. — Dagegen Theodoret. — Cyrills neue Machinationen und Tod.

Dioskur, Patriarch von Alexandria. . . 1064 — 1073

Charakter, — Plan den Lehrbegriff der Anathematism. geltend zu machen; — feindet die syrischen Kirchenlehrer (Theodoret) an, — verbindet sich mit den Mönchen in Syrien (Barsumas) und Constantinopel (Eutyches). . 1064 — 1068

Theodoret gegen die constantinopolit. Eiferer, — sein Eranistes; — angeklagt von Dioskur beim Patriarch Domnus. — Theodorets Br. und Friedensgesandtschaft an Dioskur. — Dioskur klagt d. ganze ostasiat. K. beim Kaiser des Nestorianismus an. — Rechtfertigung des Domnus und Theodoret. — Ungerechtes Verfahren des Kaisers gegen den letztern. 1068 — 1072

Eutyches. — Flavians Synode. . . . . 1073 — 1082

Seite

Synode unter Flavian: — Eusebius von Doryl. klagt den Eutyches an. — Flavians Vermittelungsversuch umsonst. — Sacra des Kaisers an das Concil (sein Commissär Florentius). — Verhör des Eutyches. — Eutyches verdammt. . . . . 1073 — 1079

Flavians Gefahr bei diesem Verfahren. — Eutyches Haupt einer Mönchspartei, verbunden mit Chrysaphius, Nomus, Dioskur. — Chrysaphius mit der Kaiserin Eudokia gegen Pulcheria. — Eutyches verlangt neue Untersuchung vom Kaiser: dadurch das frühere Urtheil bestätigt. — Eutyches appellirt an ein allgemeines Concil. . . . . 1079 — 1082

Zweites allgemeines Concil zu Ephesus. 1082 — 1097

Erste Veranstaltungen dazu. — Flavian sucht es zu hintertreiben. — Partheiische Anordnungen des Kaisers: Dioskur Präsident, nebst Juvenalis von Jerusalem und Thalassius von Cäsarea; — (Flavian); Theodoret ausgeschlossen; — Barsumas aufgenommen. — Kaiserl. Bevollmächtigte. . . . . 1082 — 1087

Verlauf dieser Räubersynode: — Dioskur herrscht, — setzt die alleinige Geltung des nicenisch-ephesinischen Symbols durch; — dessen Gegner entsetzt: Flavianus und Eusebius, Domnus, Theodoret. . . . . 1087 — 1092

Theodoret verbannt, — ins Kloster, — seine Standhaftigkeit. — Orientalische Kirche unterdrückt; — wendet sich nach Rom. . . . . 1092 — 1095

Leo der Große, röm. Bischof. . . . . 1095 — 1103

Stimmt ein in Verdammung des Eutyches. — Sein Brief an Flavian. — Seine Abgeordneten beim ephesin. Concil; — protestiren mit Flavian gegen das gefällte Urtheil. — Flavian und Theodoret appelliren an ein ital. Concil. . . . . 1095 — 1097

Triebfedern Leo's bei seinem Verfahren, — seine vergebliche Verwendung (Theodosius Brief an Valentinian). — Unterhandlungen

Seite

(Abundius von Como) wegen Anerkennung des Patriarchen Anatolius. . . . . 1097 — 1099

Veränderungen zu Constantinopel: Chrysaphius verbannt, — Eudokia entfernt, — Pulcheria einflußreich. — Theodosius Tod. — Pulcheria u. Marcian: — Folgen der veränderten Hofdogmatik. . . . . 1099 — 1100

Anatolius mit Leo einstimmig in Beilegung der Spaltung. — Verschiedenes Interesse Leo's und Marcians. — Marcian beruft ein Concil nach Nicea. — Leo sendet Abgeordnete. 1100 — 1103

Concil von Nicea nach Chalcedon verlegt. . . 1103 — 1104

Concil zu Chalcedon. . . . . 1104 — 1115

Anatolius, Präsid. — Behandlung des Theodoret. — Einfluß der Stimmung des Hofes. 1104 — 1106

Verhandlungen über ein gemeinsames Symbol. — Abneigung dagegen. — Entwurf eines solchen. — Die Orientalen und röm. Abgeordneten damit unzufrieden. — Antrag auf Veränderung des Glaubenssymbols mißfällig aufgenommen. — Abschluß des neuen Symbols. 1106 — 1111

Dioskur entsetzt. 1111

Verhandlungen mit Theodoret. — Er verdammt den Nestorius und unterschreibt den Br. Leo's. — Dadurch gerechtfertigt. — Zehn ägyptische Bischöfe weigern sich dem Ausspruch des Concils sich zu unterwerfen. . . . . 1112 — 1115

Der Zweck des Concils verfehlt. 1115

Monophysitische Streitigkeiten. 1116—1170.

Keim derselben. — Streit in Palästina: Juvenalis vertrieben, — Theodosius Patriarch von Jerusalem. . . . . 1116 — 1117

Spaltungen in Egypten . . . . . 1117 — 1128

zwischen dem Proterius und der monophysitischen Parthei. — Diese setzt den Timotheus Ailuros zum Patriarchen ein. — Proterius ermordet. — Kaiser Leo sucht Vergleich: — Leo, R. B., zum Nachgeben nicht geneigt, — Gutachten der Bischöfe Pamphiliens; — Ti-

	Seite
motheus Ailuros verbannt, — Timoth. Salophakiolos Patr. v. Alexandria. . .	1117 — 1119
Basiliskus, Kaiser, ... begünstigt Monophysitismus (ἐγκύκλιον). — Zu Alexandria Timotheus Ailuros wieder Patriarch. — Timoth. Salophakiolus ins Kloster. — Acacius dem Kaiser entgegen: — Dessen ἀντεγκύκλιον.	1119 — 1121
Zeno, Kaiser, ... begünstigt die Parthei des chalced. Concils. — Zu Alexandria, nach dem Tode des Timoth. Ailuros, Petrus Mongus zum monophysit. Patr. gewählt, muß fliehen. — Timoth. Salophakiolus wieder Patriarch. — Nach dessen Tod Petrus Mongus und Johannes Talaja zu Patriarchen gewählt.	1121 — 1127 1121 — 1123
Talaja mit Gennadius zu Constantinopel, — verbindet sich mit Illus, — verfehlter Plan Patr. zu werden.	1123 — 1125
Petrus Mongus u. Acacius: — Vorschlag zum Vergleich. — Zeno's Henotikon (a. 482). — Daraus neue Spaltungen (Akephaloi), — vier Partheien.	1125 — 1127
Spaltung zwischen der oriental. u. der occidental. Kirche.	1127 — 1134
Anastasius, Kaiser, ... aus Politik gemäßigt. — Unruhen unter ihm. — Scheint Monophysitismus zu begünstigen. — Die Patriarchen von Constantinopel seine Gegner: Euphemius, Macedonius. — An der Spitze der Monophysiten: Xenajas (Philoxenus) Bischof von Hierapolis durch den Patr. Petrus d. Gärber, in Streit mit Flavian, — und Severus. — Dieser macht des Petrus Zusatz zum Trisagion geltend. — Daher Aufruhr in Constantinopel. — Macedonius entfernt, — Timotheus Patr. — Vergleich des Kaisers mit dem Vitalian; — nicht erfüllt.	1127 — 1132
Justinus, Kaiser.	1132 — 1134

Seite

Enthusiasmus für das chalcedon. Conc. — Vitalianus, Justinianus. — Unterhandlungen mit dem R. B. Hormisdas. — Sieg des chalcedon. Concils. — Acacius preis gegeben, — Severus rettet sich nach Alexandria.

Justinianus, Kaiser. . . . . 1134 — 1170

Despot in der Kirche, — dadurch ein Werkzeug Anderer. — Theodora Anhängerin des Monophysitismus, — ränkesüchtig. — Ihr Werkzeug Anthimus, Patr. von Constantinopel. — Agapetus, R. B., gegen Anthimus, — excommunicirt ihn. — Anthimus entsetzt, — Mennas Patriarch. . . . . 1134 — 1137

Σύνοδος ἐνδημοῦσα unter Mennas (a. 536) verdammt vollends den Monophysitismus. — Justinians Zusatz. . . . . 1137 — 1138

Vigilius, durch die Ränke der Theodora u. Antonina R. B. (Silverius verbannt), — dient insgeheim der monophysit. Parthei, der andren öffentlich. . . . . 1138 — 1140

Neue Machinationen der Theodora. . . . 1140

Origenistische Hofparthei. — Origenisten in Palästina. — Domitian und Theodorus Askidas am Hofe viel geltend. — Patr. Petrus von Jerusalem nachgebend gegen sie. . 1141 — 1142

Origenistische Lehren verdammt. . . . . 1142 — 1144

Petrus Patriarch von Jerusalem, Pelagius, Mennas dringen auf Verdammung der origenist. Ketzerei. — Edikt Justinians. — Σύνοδος ἐνδημοῦσα (a. 541) unter Mennas verdammt den Origenes und seine Lehren.

Theodorus und Askidas unterzeichnen das Urtheil, — behalten ihr Ansehn. 1144

Origenist. Hofparthei, verbunden mit der monophysitischen, faßt den Plan zur Verdammung des Theodor, Ibas und Theodoret, ... 1145 — 1147

führt den Plan durch. . . . . 1148 — 1167

Justinian gewonnen durch vorgespiegelte Ausgleichung der Monophysiten und der Parthei

Seite

des chalcedon. Concils. — sein Edikt über die drei Capitel. . . . . 1148 — 1149

Dreikapitelstreitigkeiten. . . . . 1150 — 1167

Die Bisch. des Orients (Mennas) unterzeichnen das Edikt. — Widerstand in Nordafrika (Pontianus), in Illyrien und Dalmatien. 1150 — 1152

Vigilius läßt den Fulgentius Ferrandus zu einem Gutachten auffordern. — Dessen Gründe gegen das Edikt. — Vigilius folgt anfangs den Grundsätzen, — excommunicirt den Mennas. . . . . 1153 — 1155

Vigilius verpflichtet sich zur Verdammung der drei Capitel, — richtet auf der Synode zu Constantinopel nichts aus. — Sein judicatum. — Rusticus u. Sebastianus sagen ihm Kirchengemeinschaft auf. — entsetzt. — Die nordafrikanischen Bischöfe excommuniciren ihn: — Facundus v. Hermiane pro defensione trium capitulorum. — Vigilius dringt auf allgem. Conc., — erhält das judicatum zurück, — sein Unterwürfigkeitseid. . . . . 1156 — 1161

Conc. zu Constantinopel (a. 551). — Die illyr. Bisch. erscheinen nicht, — die nordafrikan. widersetzen sich zum Theil. — Verfolgung gegen sie (Reparatus verbannt, Primasius Bischof von Carthago). . . . . 1161 — 1162

Justinians neues Edikt. — Vigilius widersetzt sich dem, — vom Kaiser verfolgt. — Unterhandlungen mit ihm. . . . . 1163 — 1164

Concil zu Constantinopel (a. 553) unter Eutychius. — Des Vigilius constitutum ad imperatorem. — Vigilius vom Kaiser excommunic. — Entscheidung d. Concils: Theodorus und einzelne Schriften des Theodoret und Ibas verdammt; die Gegner dieses Urtheils entsetzt. — Vigilius bestätigt die Beschlüsse. — Tod. . . . . 1165 — 1167

Folge der Dreikapitelstreitigkeiten: — keine Vereinigung der Monophysiten mit der herrschen-

Seite

den Kirche, — Spaltung im Abendland durch die Kirchen von Istria und Aquileja. . . . 1167 — 1168

Justinian Partheileidenschaften dienend. — Aphthartodoketismus (früher von Clemens und Hilarius) von Monophysiten (Anhängern des Xenajas und Julian) und von Dyophysiten behauptet. — Justinians Edikt dafür. — Patr. Eutychius verbannt. — Justinians Tod. . . . . 1168 — 1170

Anhang.

Die aus diesen Streitigkeiten hervorgehende Bildung der abgesonderten Kirchenpartheien außerhalb des römischen Reichs. S. 1171 — 1185.

Nestorianer. . . . . 1171 — 1175

Zu Edessa Pflanzschule für pers. Kirchenlehrer. — Rabulas, Bisch. der Stadt, eifert gegen Nestorianismus. — Ibas von ihm vertrieben, nach Persien. — Ibas Brief an Maris. — Ibas Bisch. von Edessa. . . . . 1171 — 1173

Barsumas, Bisch. v. Nisibis, befestigt die nestorian. Kirche in Persien (pers. König Pherozes). — Deren Organisation vollendet eine Synode unter Babäus. — Zeno zerstört die Schule von Edessa. — Diese nach Nisibis verpflanzt. . . . . 1173 — 1175

Monophysiten . . . . . 1175 — 1185

in Aegypten und Aethiopien. 1175

in Armenien (erobert v. Chosroes). — Syn. zu Thiven unter Nierses verdammt das chalcedonische Concil. . . . . 1175 — 1176

in Syrien; — Jakob, Metropol.: Jakobiten. 1176

Monophysitische Partheien. . . . . 1176 — 1185

Quelle der Spaltungen. — Parthei des Severus. — Stephanos Niobes: Niobiten. — Severus für Phthartodoketismus. — Themistius für Agnoëtismus. . . . . 1176 — 1178

Seite

Dialectische Richtung. . . . . 1178 — 1181
Studium des Aristoteles. — Johannes Philoponus, — sein Tritheismus. — (Gilbert von Poitiers). — Stephanus Gobaros, — seine Geistesfreiheit.

Mystische Richtung. . . . . 1181 — 1185
Hierotheos, Dionys. Areopagita. — Bar Sudaili behauptet die Gleichwesenheit aller Geschöpfe mit Gott, — allgemeine Wiederbringung; — Chiliast, — mystische Bibelerklärung.

c. Die Anthropologie. Seite 1185 — 1376.

Entgegengesetzte Richtungen in der Auffassungsweise der hierher gehörenden Lehren in der occidentalischen und in der orientalischen Kirche. . 1185 — 1187

A. Auffassungsweise derselben in d. abendländischen Kirche. 1187 — 1359.

aa. Vor dem Ausbruch der Streitigkeiten, Beispiele:

Lehrbegriff des Hilarius von Poitiers. . . 1188 — 1190
Lehrbegriff des Ambrosius von Mailand. . 1190 — 1194

bb. Gegensätze in der Behandlungsweise dieser Lehren. . . . . 1194 — 1359

Pelagius: . . . . . 1194 — 1202
seine innere Lebensentwickelung. — Einfluß des Mönchsthums auf ihn. — Brief an die Demetrias: über Scheindemuth. — Befangen in Theorie der consilia evangelica. — Stellt einer todten Glaubenslehre eine todte Sittenlehre entgegen.

Augustinus: . . . . . 1202 — 1215
seine innere Lebensentwickelung (verglichen mit der des Pelagius). . . . . 1202 — 1205
Erste Periode seiner dogmat. Entwickelung (Festhaltung des freien Willens im Gegensatz der Naturnothwendigkeit). . . . . 1205 — 1210
Ursachen der Veränderung seines Systems. . 1210 — 1211
Letzte consequente Ausbildung seiner dogmatisch. Principien (Prädestinationslehre). . . . . 1211 — 1215

Seite

Pelagius durch Gegensatz gegen Augustin angeregt. 1215

Cölestius. . . . . 1216 — 1217

c. Pelagianische Streitigkeiten. . . . . 1217 — 1304

A. Aeußere Geschichte derselben. . . . 1217 — 1255

Pelagius u. Cölestius in Carthago. — Cölestius vor einer dortigen Synode (a. 412) von Paulinus angeklagt und verurtheilt. . . . 1218 — 1219

Pelagius in Palästina (a. 415). — Hieronymus (und Paulus Orosius) gegen ihn. — Freunde des Pelagius in der orientalischen Kirche. — Pelagius vor der Synode zu Jerusalem unter d. Bisch. Johannes (Bericht an R. B. Innocenz) und zu Diospolis unter Bisch. Eulogius gerechtfertigt. . . . 1220 — 1227

In Folge dessen Gewaltthaten in den Klöstern zu Bethlehem (Hieronymus). — Hieronymus und Augustinus über die Synode zu Diospolis. . . . . 1228 — 1229

Drei Briefe der nordafrikan. Kirche an Innocentius, R. B.; — Brief und Glaubensbekenntniß des Pelagius an ihn. — Innocenz stimmt in die Verdammung der pelagian. Lehren ein. . . . . 1229 — 1233

Zosimus, R. B. — Freunde d. pelagian. Lehre zu Rom. — Cölestius Glaubensbekenntn. an Zosimus. — Dessen zwei Briefe an die nordafrik. Bisch., — er rechtfertigt den Pelagius und Cölestius. . . . . 1233 — 1237

Die nordafrik. Bisch. (Conc. zu Carthago) protestiren gegen die Entscheidung. — Zosimus Brief an sie. — Zu Carthago (a. 418) neun Canones gegen die Lehre des Pelag. entworfen. — Kaiser Honorius (durch Valerius von Augustin) gewonnen. — Dessen Gesetze gegen die Pelagianer. . . . . 1237 — 1241

Zosimus giebt den Antipelagianern (Constantius) nach, — verdammt den Cölestius und Pelagius in einer tractoria. — Deren Unter-

Seite

zeichnung erzwungen. — Die sich weigernden Bischöfe entsetzt. . . . . 1241 — 1244

Julianus von Eklanum: seine Freimüthigkeit u. Standhaftigkeit. — Anklage gegen die Kirche. — Augustins Vertheidigung. . . . . 1245 — 1248

Leporius in Gallien wegen Pelagianism. verurtheilt, — sein Widerruf zu Carthago. — Seine Christologie. — Ob Pelagianer. . . . . 1248 — 1251

Annianus, Diakonus, Pelagian., übersetzt Homilien des Chrysostomus. . . . . 1251 — 1253

Leo d. G. gegen Pelagianer. 1253

Seneca, Bisch., streift an Pelagianismus, Gelasius, R. B., gegen ihn. . . . . 1253 — 1254

Ergebniß der pelagianisch. Streitigkeiten: — wie Pelagianismus besiegt. . . . . 1254 — 1255

D. Inneres Verhältniß u. innere Geschichte der streitenden Denkweisen. . . . . 1255 — 1304

Wichtigkeit der Streitpunkte: — Von Pelagius und Cölestius herabgesetzt, — von Julian und Augustin behauptet. . . . 1255 — 1257

Grunddifferenz: — Auffassung des gegenwärtigen Zustandes der menschlichen Natur. . 1257 — 1259

Freiheitslehre des Pelagius u. Augustinus's. 1259 — 1261

Lehre d. Aug. u. Pel. vom Ursprung d. Bösen. 1261 — 1262

Ihre Vorstellung v. dem Verhältnisse d. Menschen zu Gott im gegenwärtigen und ursprünglichen Zustande. . . . . 1262 — 1265

Höchstes Grundprincip: — Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses des Geschöpfs zum Schöpfer. . . . . 1266 — 1267

Pelag., Cölestius u. Julian dessen sich nicht klar bewußt. . . . . 1267 — 1268

Augustinus u. die Pelagian. (Julian) über den Zustand des ersten Menschen, — über die Beschaffenheit u. Folgen der ersten Sünde (concupiscentia). — Augustin lehrt Fortpflanzung der Sündhaftigkeit, Schuld und Strafe von Adam auf die ganze Menschheit; — die Pela-

Seite

gianer leugnen jene physischen u. moralischen Folgen der ersten Sünde, nur durch sein Beispiel habe Adam geschadet. . . . . 1268 — 1276

Augustin. (Tertullianus, Cölestius, Hieronymus) über den Ursprung und die Fortpflanzung der Seelen. . . . . 1276 — 1277

Die Pelagianer nehmen stufenweise Verschlimmerung d. Menschen an, doch einzelne vollkommen heilige Menschen. . . . . 1278 — 1279

Ihre Lehre von der Gnade und von den drei Stufen der Gerechtigkeit. . . . . 1280 — 1281

Julian (u. Augustin) über Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft. . . . . 1282 — 1283

Lehre des Pelag. u. Augustin. v. der Gnade. 1283 — 1286

Ihre Lehre von Christus als dem Erlöser und von der Erlösung. . . . . 1286 — 1293

Streit zwischen Augustinus u. Julian über die Tugenden der Heiden. . . . . 1294 — 1298

Augustins Bestimmungen über Gnade (praeveniens, operans, cooperans); — warum die Gnade keinen zur vollkommnen Sündenlosigkeit führe, — donum perseverantiae. . . . . 1298 — 1301

Augustins absolute Prädestinationslehre, — Scheinfreiheit, — nur bei Adam wirkliche Freiheit. . . . . 1301 — 1304

Praktisch nachtheilige Folgerungen des augustinischen Systems bei den Mönchen in Adrumetum (Abt Valentinus). — Augustins zwei Bücher an sie zur Verwahrung gegen Mißdeutung seines Systems. . . . . 1305 — 1307

β. Semipelagianische Streitigkeiten. . . 1308 — 1359

Johannes Cassianus vorherrschend prakt. Richtung. — Idee von der Liebe Gottes. — Lehre von der Gnade u. vom freien Willen. — Anfang des guten Willens nicht immer vom Menschen (Beisp. des Matthäus, Paulus), auch nicht immer durch die göttl. Gnade (Beisp. des Zachäus, d. Räubers am Kreuz). — Gottes Fügungen unerforschlich. 1308 — 1315

Semipelagianer in Gallien. . . . . 1315 — 1316

Seite

Anhänger des Augustinus in Gallien: Prosper, Hilarius. . . . . 1316 — 1317

Augustinus (de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae) gegen Semipelagianismus. . . . . 1317 — 1320

Prosper gegen Semipelagianer, — carmen de ingratis. . . . . 1320 — 1322

Augustins letzte Schicksale und Tod. . . . 1322 — 1324

Prosper und Hilarius wenden sich an den R. B. Cölestinus um Entscheidung gegen Semipelagianism. — Dessen Decretale an die gallischen Bischöfe, unbestimmt; — von den Pelagian. zu ihren Gunsten gedeutet. . . . . 1324 — 1326

Vincentius Commonitorium. . . . . 1326 — 1327

Besonnene Vertheidiger des augustinischen Lehrbegriffs. . . . . 1329 — 1339

Prosperś Schriften gegen die Semipelagianer (er wendet sich vergebens an Sixtus); — seine gemäßigte Prädestinationslehre. — Gottes Gerichte unerforschlich. — Keim der Unterscheidung zwischen geoffenbarten und verborgenen Willen Gottes. . . . . 1329 — 1333

Verf. u. Zweck des Buchs de vocatione gentium. — Unterscheidet drei Standpunkte des Menschen: voluntas sensualis, animalis, spiritalis u. zwiefache Art der gratia: generalis, specialis. — Warum die Gnade den Einen ertheilt, Andren nicht: — die Schwierigkeit unauflöslich. . . . . 1333 — 1339

Prädestinatianer eine besondre Sekte. . . 1339 — 1341

Prädestinatus: — schroffe Prädestinationslehre des II. Buchs (Beisp. Judas, Saulus). . 1341 — 1343

Semipelagianer. . . . . 1344 — 1352

Verf. des Buchs ein Semipelag., — seine Lehre von der durch freien Willen bedingten Gnade (Beisp. Paulus). — Die Schrift dem Augustin nicht untergeschoben. . . . . 1344 — 1346

Arnobius. 1346

Faustus, Bisch. v. Rhegium (Streit üb. Körperlichkeit der Seele mit Claudianus Mamertus), — Streit mit Prädestinatian. Lucidus,

Seite

Conc. zu Arles im J. 475. — Sein Buch über d. Gnade: — unterscheidet gratia generalis, specialis (s. Beisp. Cassians). — Von der Gottesverehrung der Heiden, — er erkennt Verbindung der Anthropologie mit Christologie. . . 1347 — 1352

Gennadius, Presbyter zu Massilia. . . . 1352

Endliche Entscheidung des Streits. . . 1353 — 1359

Cäsarius von Arles. . . . . 1353 — 1354

Nordafrik. Geistliche von den Vandalen vertrieben: — Fulgentius von Ruspe. 1354

Anregung des Streits: — Scythische Mönche geg. Faustus, — veranlassen d. Possessor an den R. B. Hormisdas sich zu wenden. — Dessen Erklärung über Faustus und Augustinus. — Die Mönche damit unzufrieden. . 1354 — 1356

Fulgentius gegen Semipelagianismus. . . 1357

Lehrbegriff des Cäsarius v. Arles gegen Pelagianismus u. Semipelag., bestätigt vom Conc. zu Orange im J. 529, u. zu Valence u. vom R. B. Bonifacius II. . . . . 1357 — 1358

Ueber absol. Prädestinationslehre nichts festgesetzt. 1358 — 1359

Auffassungsweise der Anthropologie in der morgenländ. Kirche. 1359 — 1376.

Theodorus von Mopsuestia: . . . . . 1359 — 1368

sein Verhältniß zum Julianus. — Werk gegen Hieronymus. . . . . 1359 — 1362

seine Anthropologie: — Der Mensch Bild Gottes. — Zwei Entwickelungsabschnitte: die Wandelbarkeit (Zustand des ersten Menschen) und die Unwandelbarkeit der geistigen Schöpfung. 1362 — 1366

Seine Berührungspunkte mit den Pelagianern: — Unterschied in seiner Auffassung des Erlösungswerks. . . . . 1366 — 1367

Seine Lehre v. der Freiheit u. Wiederbringung 1367 — 1368

Chrysostomus: . . . . . 1368 — 1372

sein Lebens- und Bildungsgang, — seine Geistesrichtung. . . . . 1368 — 1370

Anthropologie: — Zustand des ersten Menschen. — Folgen des Sündenfalls. — Rechtfertigung durch den Glauben allein. — Die Gnade durch freien Willen bedingt. . . . . 1370 — 1372

Seite

Neſtorius Anthropologie. — Nimmt ſich der Pelagian. (Julianus, Cöleſtius) an. — Br. an R. B. Cöleſtinus. — Marius Mercator. — Neſtorius Br. an Cöleſtius. — Die Pelagianer mit Neſtorius vom epheſin. Concil verdammt. . . . . 1373 — 1375

Iſidorus von Peluſium: — Folgen des Sündenfalls. — Die Gnade zu Allem erforderlich, Allen nahe, nicht zwingend. 1376

d. Die Lehre von den Sakramenten. Seite 1377 — 1403.

Sakramente: — ihr Begriff unbeſtimmt, — durch Auguſtin entwickelt (res sacramenti u. sacramentum unterſchieden), — ihre objective Bedeutung. — Zahl derſelben: in den pſeudodionyſiſchen Schriften 6, bei Auguſtinus 4. 1377 — 1383

Lehre von der Taufe: — Differenz zwiſchen der oriental. u. occidental. Kirche. — Gregor v. Nazianz. — Cyrill v. Jeruſ. — Chryſoſtomus (ausgelegt durch Auguſtinus u. Julianus). — Iſidorus v. Peluſ. — Theodorus v. Mopſueſtia. — Cöleſtius, Julianus. — Mittelzuſtand der Ungetauften, gelehrt von Cöleſtius, Greg. Naz., Auguſtin (früher), Ambroſius, Pelagius; — dagegen Auguſtinus, — Conc. zu Carthago i. J. 418. — Auguſtinus über Kindertaufe. . . . . 1383 — 1394

Lehre vom h. Abendmahl: — Cyrill von Jeruſ. — Chryſoſtomus. — Hilarius: — Verwandlungslehre. — Theodoret. Gelaſius. — Gregor Nyſſ. — Athanaſius. — Auguſtinus. — Gregor Naz. — Euſebius von Cäſarea. . . . . 1394 — 1403

e. Die Lehre von den letzten Dingen. Seite 1404 — 1410.

Lehre von läuternden Strafen (ignis purgatorius): — dagegen Pelagius. — Auffaſſung Auguſtins. . . . . 1404 — 1405

Lehre von ewigen Strafen: — bezweifelt von frivoler Denkart, — gegen dieſe Chryſoſtomus. . . . . 1405 — 1407

Seite

Lehre von allgemeiner Wiederbringung. Origenist. Schule: Didymus, Gregor Naz. — Antiochen. Schule: Gregor Nyss., Theodor v. Mopsuestia (Diodorus v. Tarsus). 1407 — 1410

3. Gegensätze theologischer Geistesrichtung, welche aus der Nachwürkung der origenist. Streitigkeiten hervorgingen. S. 1410—1463.

Gegner des Origenes: Marcellus von Ancyra. . . . . 1411 — 1412

Anhänger desselben: — Die Arianer führen ihn für sich an, (dagegen Athanasius). — Didymus. — Basilius u. Gregor Naz. — Gregor Nyss. . . . . 1413 — 1414

Entgegengesetzte Partheien unter den Mönch. in Aegypten. — Pachomius. 1414

Epiphanius, Bisch. von Salamis. . . . 1414 — 1415

Hieronymus. . . . . 1415 — 1425

Charakter. — Frühere Lebensentwickelung (Schüler des Donatus und Apollinaris), — studirt die heidnische Literatur (verkehrte Urtheile über dieselbe, — Augustinus). — sein Traumgesicht (Rufinus), — erlernt das Ebräische. 1415 — 1420

Presbyter zu Antiochia, — nach Constantinopel zum Gregor Naz. — in Rom unter Damasus, würkt für ascetisches Leben, — in Bethlehem: seine Berichtigung der lat. Bibelübersetzung, neue Uebersetzung des A. T. . . . 1420 — 1424

Rufinus und Johannes v. Jerus. verbunden mit Hieronymus; — dessen Verhältniß zum Origenes. . . . . 1424 — 1425

Streit über den Origenes. . . . . 1425 — 1433

Aterbius und Vigilantius eifern gegen den Origenes. — Bisch. Johannes und Rufinus nicht so nachgebend als Hieronymus. 1425 — 1426

Epiphanius nach Jerus. (394); — ordinirt den Paullinianus zum Presbyter. — Streit mit Johannes. — Gegen diesen auch Hieronymus. — Hieronymus u. Rufinus versöhnen sich. . . . . 1426 — 1429

Seite

Rufins Ueberſetz. des Origenes περὶ ἀρχῶν (Makarius). — Pammachius und Oceanus. — Hieronym. feindſelig gegen Rufin. — Rufin gerechtfertigt durch Siricius. — Anaſtaſius (Marcella) gegen Origenes und Rufinus. . . . . 1429 — 1433

b. Kampf des Theophilus gegen die origeniſtiſchen Mönche. . . . . 1433 — 1446

Des Theophilus libellus paschalis gegen Anthropomorphiten (Serapion). — Gährungen unter dieſen. — Sie zwingen den Theophilus zur Verdammung des Origenes. . 1433 — 1436

Origeniſten vom Berge Nitria, an ihrer Spitze die 4 langen Brüder. — Durch ſie Theophilus gereizt. — Zu ihnen flüchtet Iſidorus, verfolgt von Theophilus. . . . . 1436 — 1438

Theophil. verbunden mit Anthropomorphiten, mit Hieronymus u. Epiphanius. — Verdammung des Origenes auf Synoden zu Alexandria, ſeit 399. — Theophilus verfolgt die origeniſtiſch. Mönche. — Dieſe wenden ſich nach Conſtantinopel. . . . . 1438 — 1440

Johannes Chryſoſtomus: ſein Entwickelungsgang u. Bildung. — Zwölf Jahre Presbyter zu Antiochia (Biſch. Flavianus). — Biſch. v. Conſtantinop. (durch Eutropius), — ſeine Feinde (ſein Archidiakon. Serapion): Eutropius, an ihrer Spitze die Kaiſerin Eudoxia. . . . . 1440 — 1443

Chryſoſtomus ſucht die origen. Mönche mit dem Theophilus zu verſöhnen. — Theoph. gereizt, — an Chryſoſtom. — Die Mönche wenden ſich an die Eudoxia. — Theophil. wird nach Conſtant. vor eine Syn. berufen. 1443 — 1446

c. Kampf gegen den Chryſoſtomus. . . . 1446 — 1456

Ränke des Theophil. gegen Chryſoſtom. — Conc. unter Epiphanius (401) verdammt d. Origenes. — Epiphanius nach Conſtantinopel (402). . . . . 1446 — 1448

Theophilus nach Conſtantinop. (403): — unter ihm Synode bei der Eiche, — entſetzt den Chryſoſtomus. . . . . 1448 — 1451

Seite

Chryſoſtomus ins Exil, — nach drei Tagen zurückgerufen. . . . . 1451 — 1452

Neuer Streit. — Chryſoſtom. von der Syn. entſetzt, — nach Cyzicus exilirt. — ſeine Glaubenskraft u. Wirkſamkeit im Exil (Biſch. Maruthas), — nach Pityus verbannt, — ſtirbt zu Comanum (407). . . . . 1452 — 1456

Spaltung d. Johanniten, — beigelegt durch Attikus und Proklus. . . . . 1456 — 1457

Origenismus. . . . . 1457 — 1463

Syneſius, — vom Theophilus zum Biſch. von Ptolemais ordinirt. . . . . 1458 — 1459

Fortgepflanzter Origenismus. . . . . 1459 — 1460

Origeniſt. Streitigkeiten in Paläſtina. — Juſtinians Edikt. — Verdamm. des Origenes durch Concil unter Mennas (541). — Die Verdammung des Origenes, Didymus u. Evagrius durch das V. allgem. Concil nicht wahrſcheinlich. . . . . 1460 — 1463

Anhang zu dieſem Abſchnitt.

Sektengeſchichte. Seite 1464 — 1493.

Urſachen der Sekten. . . . . 1464 — 1465

Audianer. . . . . 1465 — 1467

Audius. — anthropomorphiſtiſche Auffaſſung; — alter Gebrauch der Zeitbeſtimm. der Oſterfeier. — Audius nach Scythien verbannt.

Einſeitig ethiſche Richtung im Gegenſatz gegen einſeitigen Dogmatismus: — Rhetorius, — Rhetorianer (Gnoſimachoi). . . 1467 — 1470

Euphemiten. — Hypſiſtarier. — Theoſebeis. — Eöllicolä. 1470

Manichäer. . . . . 1470 — 1476

Verfolgungen gegen ſie: — Durch Diokletians Geſetz. — Conſtantin (Strategius) anfangs ihnen günſtig, nachher umgekehrt. — Libanius verwendet ſich für ſie. — Neue ſchärfere Geſetze ſeit 372. — Leo, R. B., gegen ſie. — Geſetz Valentinians III., — Juſtinians. — Verfolgung Hunerichs. . . . . 1471 — 1474

***

	Seite
Ausbreitung im Verborgenen: — Agapius (gegen Eunomius). — Faustus.	1474 — 1476
Aristokritus.	1476
Priscillianisten.	1477 — 1493
Aeußere Geschichte.	1477 — 1486
Marcus, Elpidius, Agape. — Priscillianus. — seine Anhänger: Instantius und Salvianus. — Gegner: Hyginus, Idacius, Ithacius. — Conc. zu Saragossa (380) verdammt sie.	1477 — 1478
Ithacius klagt sie beim K. Maximus an: — Conc. zu Bordeaux (384) entsetzt den Instantius. — Priscillian appellirt an den Kaiser. — Martinus von Tours gegen das Verfahren. — Magnus, Rufus dafür: — Euodius. — Priscillian verurtheilt (Maximus Br. an Siricius), — hingerichtet.	1479 — 1482
Theognist, Martinus dagegen; — Martinus rettet viele. — Gegen das Verfahren auch Ambrosius, Siricius: — Ithacius entsetzt. — Verbreitung d. Priscillianisten. .	1482 — 1486
Lehren Priscillians.	1486 — 1492
Kosmologie und Anthropologie (Dualismus u. Emanationslehre).	1486 — 1489
Christologie (Conc. zu Toledo 400). — Lehre v. der Wiedergeburt.	1489 — 1491
Lehre vom Canon.	1491
Moral, — fraus pia (Dictinnius: libra; Augustinus de mendacio ad Consentium). .	1491 — 1492
Fortpflanzung der Priscillianisten. — Conc. zu Braga (563) gegen sie.	1492 — 1493
Nachwirkungen dieser Sekten.	1493
* * *	
Stellen der Alten, die in diesem Bande behandelt sind.	1494
Nominal- und Real-Index über die drei Abtheilungen des zweiten Bandes.	1497 — 1574
Citate aus der heil. Schrift.	1575 — 1578

Fortsetzung des vierten Abschnittes, der Geschichte der Lehre von der Person Christi.

Seit den apollinaristischen Streitigkeiten entwickelten sich die verschiedenen Richtungen, welche wir schon früher in der Auffassung dieser Lehre von der Person Christi bemerkten, zu noch schrofferem Gegensatze, je nachdem man dieselbe besonders in der Polemik gegen den Apollinarismus oder in der Polemik gegen den Photinianismus darzustellen veranlaßt wurde. Diese Verschiedenheit der dogmatischen Richtungen war aber nicht bloß in der Verschiedenheit der äußerlichen Berührungen begründet; sondern sie hatte einen tieferen Grund in der wesentlichen Verschiedenheit des ganzen dogmatischen Geistes. Diejenigen, bei welchen Gefühl und religiöse Betrachtung vorherrschten, ließen es sich besonders angelegen sein, im Gegensatz gegen die photinianische Auffassungsweise, welche nur einen graduellen Unterschied zwischen dem Sohn Gottes und andren erleuchteten und heiligen Menschen anerkannte, das Specivischverschiedene zwischen einer Menschwerdung Gottes und einer bloßen Einwürkung Gottes auf einen Menschen recht hervorzuheben und das Unbegreifliche und Unerklärliche des Wunders anschaulich zu bezeichnen. Diejenigen hingegen, bei welchen die Richtung

des beſtimmenden und ſondernden Verſtandes vorherrſchte, machten ſich das vornehmlich zum Augenmerk, die in dem Gefühl und der bloß von dieſem ausgehenden Betrachtung, in dem liturgiſchen Ausdruck des Gefühls, ſich leicht mit einander vermiſchenden Elemente durch den Begriff aus einander zu halten und zu ſondern, und ſo wurden ſie dadurch veranlaßt, im Gegenſatz gegen gnoſtiſche und apollinariſtiſche Auffaſſungen die Unvermiſchtheit der in ihrer Eigenthümlichkeit verharrenden göttlichen und menſchlichen Natur beſonders hervorzuheben. Die eine dieſer Richtungen finden wir in der alexandriniſchen, die andre in der antiocheniſchen Kirche und Schule vorzugsweiſe dargeſtellt. Dieſe Verſchiedenheit iſt zum Theil aus demjenigen abzuleiten, was wir über den allgemeinen Charakter dieſer Schulen in der Einleitung zu dieſem Abſchnitt bemerkt haben.

Die antiocheniſche Schule mußte ſchon durch ihre hiſtoriſch-grammatiſche Richtung dazu veranlaßt werden, die menſchliche Seite in dem Leben Chriſti mehr als von Andren zu geſchehen pflegte, zu berückſichtigen. Wo eine allegoriſirende oder ſonſt künſtlich deutelnde Auslegung leicht Mittel fand, das ſich anſchaulich zu erkennen gebende Menſchliche in dem Leben Chriſti zu verdunkeln, mußten die Grundſätze der Auslegung bei jener Schule die entgegengeſetzte Würkung hervorbringen. Während die andre Schule nach einem ſchon feſtſtehenden dogmatiſchen Begriff von Chriſtus alle in der evangeliſchen Geſchichte vorkommenden Erſcheinungen ſich zurecht legte und deutete, bildete dieſe Schule ſich ihren Begriff von Chriſtus vielmehr nach der Geſchichte. Ueber ſolche Stellen, wo Chriſtus ſelbſt ein in gewiſſer Hinſicht beſchränktes Wiſſen von ſich ausſagt, konnte ſie nicht

so leicht hinwegkommen mit solchen gezwungenen Deuteleien, mit denen Andre sich halfen. Die einfache Betrachtung und Auslegung der Geschichte führte einen Diodorus von Tarsus und einen Theodorus von Mopsuestia zu einer solchen Vorstellungsweise von Christus, welche eine dem Entwickelungsgang der menschlichen Natur entsprechende, auf gewisse Weise demselben gemäß fortschreitende und durch Kämpfe hindurchgehende Entwickelung nicht von ihm ausschloß. Diese Vorstellungsweise war oder blieb aber bei dem Theodorus nicht bloß eine von außen her aufgenommene und vereinzelte; sondern sie bildete ein nothwendiges organisches Glied in dem Ganzen seines consequent ausgebildeten dogmatischen Systems, dessen Mittelpunkt die Lehre von Christus war. Um dies recht zu erkennen, müssen wir hier etwas vorausnehmen, was zu seiner Anthropologie gehört, und was erst durch die Darstellung der letztern seinen rechten Platz erhalten kann.

Theodorus setzt nämlich zwei Abschnitte in der ganzen Schöpfungsgeschichte: die sich selbst überlassene, wandelbare, den Versuchungen unterworfene vernünftige Natur auf allen Stufen des Daseins, — und von der andern Seite die durch die Mittheilung eines sie durchdringenden, verklärenden göttlichen Lebens über die Schranken der Endlichkeit erhobene, von allen Versuchungen und Kämpfen befreite, zur sittlichen Unwandelbarkeit hinaufgebildete, vernünftige Natur. Der eine Abschnitt bis zu der allgemeinen Auferstehung, der andre nach derselben [1]). Von dem Menschen aus, welcher das Bild

1) Excerpta Marii Mercatoris ed. Garnier. p. 100. placuit Deo in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens

Gottes für die ganze Schöpfung darſtellt, ſoll der Uebergang von dem erſten Standpunkt zu dem zweiten vermittelt werden. Dies konnte nur dadurch geſchehen, daß die menſchliche Natur ſelbſt zur Gemeinſchaft mit Gott und vermöge derſelben zu einem göttlichen über Wandel und Verſuchung erhabenen Leben emporgehoben wurde. Dies war der Zweck der Erſcheinung Chriſti, durch welchen erſt das Bild Gottes in der menſchlichen Natur wahrhaft realiſirt, der Menſch erſt zu der Herrſchaft über die ganze Natur, zu welcher er bei der Schöpfung beſtimmt worden, erhoben, zum Gegenſtand der Verehrung und Anbetung für alle geſchaffene Weſen gemacht wurde [1]). Um nun dies zu würken, mußte Gott die menſchliche Natur in dem Zuſtande ihrer eigen-

---

est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

1) S. das Bruchſtück des Theodorus, in dem beſonders zur Widerlegung deſſelben geſchriebenen Buche des Johannes Philoponus, deſſen Commentar zur Schöpfungsgeſchichte der Geneſis l. VI. c. 10. ὁ θεος τα της εικονος ἡμιν διασωσαι βουλομενος, ἀνθρωπον ἐξ ἡμων ἱνα λαβων, ἀθανατον τε και ἀτρεπτον ποιησας, εἰς οὐρανον ἀνηγαγεν ἑαυτῳ συναψας, ἱνα μη μονον εἰς ὑψος τυχχανων, παρα πασης προσκυνηται της κτισεως, ἀλλα γαρ και κατα παντα φοβερος τε και ἀνεπιβουλευτος ᾖ τοις ἐναντιοις, ἀτε μηδεμιαν παρατροπην ἢ ἀλλοιωσιν ὑπομενειν οἱος τε ὡν. Nach dieſer Theorie konnte er den achten Pſalm zwar zunächſt von der menſchlichen Natur überhaupt erklären; aber doch behaupten, daß ſich derſelbe ſeiner höchſten Bedeutung nach und nach dem ganzen Umfang des darin Enthaltenen auf Chriſtus beziehe, als durch welchen erſt alles, was in dieſem Pſalm von der menſchlichen Natur geſagt ſei, vollſtändig realiſirt worden. S. das Bruchſtück ſeines Commentars über den achten Pſalm in Corderii Catena in Psalmos. f. 166. vergl. Concil. oecum. V. Collat. IV. c. 19.

thümlichen Wandelbarkeit sich aneignen und sie vermittelst der Kämpfe und Versuchungen, welche diesem Standpunkte entsprechen, zu dem höheren Zustand, dem Ziel aller Entwickelung fortbilden. Die menschliche Natur mußte also auch in Christo zuerst als eine den Versuchungen und Kämpfen unterworfene erscheinen, und dies setzt voraus einen freien Willen, in welchem, wenn auch ohne alle vorhandene Sündhaftigkeit und ohne alle würkliche Sünde, doch die Möglichkeit zu sündigen vorhanden ist [1]). Ohne einen solchen sich frei aus sich selbst bestimmenden Willen kann überhaupt keine wahre menschliche Natur bestehen. Der Kampf durch den freien Willen erschien auch dem Theodorus als die nothwendige Bedingung alles Fortschreitens in der Entwickelung vernünftiger Geschöpfe. Ohne denselben hätte die Mittheilung jenes höheren Zustandes der Unwandelbarkeit, zu welchem Christus durch die Auferstehung gelangen und zu welchem durch ihn die ganze Menschheit und die ganze Geisterwelt gelangen sollte, als Handlung göttlicher Willkür, nicht als die, wie es in der heiligen Schrift dargestellt wird, verdiente Belohnung des siegreichen Kampfes erscheinen müssen [2]). Darnach hätte nun Theodorus zu der Lehre

1) Daher setzte Theodor bei der Versuchungsgeschichte, die er als Thatsache des inneren Sinnes vermittelst einer visionären Erscheinung und Mittheilung des bösen Geistes betrachtete, eine innere Möglichkeit versucht zu werden in Christo, so daß er durch seine Willenskraft siegreich die Versuchung bestand. S. das von Münter Fragmenta patrum Graecorum fascic. I. herausgegebene Bruchstück aus Theodors Werk gegen den Kaiser Julianus „der Zweck der Versuchung, *ἵνα καθαρὸς ἀναμάρτητος ὀφθῇ, οὐ τῷ μὴ πειρασθῆναι, ἀλλὰ τῷ φυλαξασθαι πειρασθεὶς — ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς πειραζόμενος.*“

2) L. c. Concil. V. Collat. IV. Ita et animam Christi utpote hu-

von einer Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christo ähnlich der späteren socinianischen Auffassungsweise hingeführt werden können, mithin ein wahres Sein Gottes in Christo ausschließend. Aber davon war er fern, nach dem wenigstens, was er mit Bewußtsein aussprach. Er nahm die Kirchenlehre von der Menschwerdung Gottes aufrichtig an, keineswegs bequemte er sich bloß dem herrschenden Ansehn nachgebend zu den Ausdrücken derselben, um einen fremden Sinn hineinzulegen. Aber er wollte sich aus der Analogie der menschlichen Natur und aus der Anschauung des Lebens Christi einen bestimmten Begriff von demjenigen bilden, was man sich unter Christus als Gottmenschen in seiner irdischen Erscheinung zu denken habe. Die stufenweise Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christo bis zu seiner Verherrlichung betrachtete er als eine Folge und Würkung der ursprünglichen und verborgenen Verbindung, zu welcher Gott die menschliche Natur von ihrer Geburt an sich angeeignet hatte. Diese ursprünglich vorhandene, durch das ganze Leben Christi vermöge seines stets siegreichen Kampfes vorausgesetzte Verbindung offenbarte sich aber stufenweise fortschreitend in ihren Würkungen, wie der gesetz-

---

manam et sensus participem (menschlicher Empfindung theilhaft) prius accipiens et per resurrectionem in immutabilitatem constituens, sic et nobis eorumdem istorum per resurrectionem praebuit communionem. Post resurrectionem e mortuis et in coelos ascensum impassibilis factus et immutabilis. Vor der Auferstehung war Christus mutabilis in cogitationibus suis, erst nach derselben wird er immutabilis. Darauf bezog er die Stelle 1 Timoth.: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, es beziehend auf die erst nach der Auferstehung durch den göttlichen Geist im eigentlichen Sinne ihm mitgetheilte ἀναμαρτησια.

mäßige Entwickelungsgang der menschlichen Natur es verlangte [1]). Vermöge jener Verbindung entwickelte er sich in seinen menschlichen Gemüths- und Geisteskräften weit schneller als andre Menschen, er war daher in den Versuchungen nicht sich selbst überlassen; sondern siegreich eben durch diese Verbindung, obgleich nicht ohne Mitwürkung seines freien Willens. Nach Maaßgabe seiner eigenen im Kampfe hervortretenden Willensrichtung offenbarte sich durch ihn die göttliche Macht des stets mit ihm verbundenen Logos, so von Stufe zu Stufe ihn erhebend zu immer höherer Verherrlichung bis zur höchsten und vollendeten nach seiner Auferstehung. So konnte Theodorus nun auch in Hinsicht auf die Menschheit Christi den ihm besonders wichtigen Grundsatz durchführen, daß es keine unbedingte Prädestination gebe, daß diese überall bedingt sei durch das Vorherwissen von der Selbstbestimmung der menschlichen Willensrichtungen [2]).

1) Der Grundsatz des Theodorus. Concil. V. Collat. IV. c. 49. Gratia data naturam non immutat.

2) Die Alten bemerkten schon mit Recht den inneren Zusammenhang zwischen der Christologie und der Anthropologie der antiocheniſchen Schule und die darin begründete Verwandtschaft zwiſchen dem Pelagianismus und dem Nestorianismus. S. Phot. cod. 54. Auszug aus einer alten Schrift gegen den Pelagianismus und Nestorianismus aus den ersten Zeiten des sechsten Jahrhunderts, worin gesagt wird: οἱ μεν (die Pelagianer) περι των μελων του χριστου ἀποθραυνονται (sie schreiben dem Menschlichen, dem freien Willen in den Gläubigen zu viel zu) οἱ δε περι αὐτης της του σωματος κεφαλης, του χριστου, την αὐτην διανοιαν και τολμαν ἐχουσι. Von der andern Seite stand auch bei dem Augustinus seine entgegengesetzte Auffassung der Anthropologie mit seiner entgegengesetzten christologischen Auffassung in Verbindung. Wie er die Art der Vereinigung zwischen der Gottheit und Menschheit in Christo als Be-

Gott bestimmte den Menschen Jesus zu jener höchsten Würde, welche er zum Theil von seiner Geburt an und im ganzen Umfang nach der Auferstehung erhalten sollte, weil er seinen unter allen Versuchungen treu verharrenden Willen vorher erkannte.

Wir wollen dies durch einige der eigenen Erklärungen des Theodorus anschaulich machen. „So sehen wir ihn — sagt er — vor dem Kreuz hungern und dursten, sich fürchten und Manches nicht wissen, denn [1]) den Vorsatz zur Tugend brachte er aus sich selbst mit. Davon zeugt Jesaias, wenn er sagt: ehe der Knabe Gutes und Böses erkennt, widerstrebt er dem Bösen, um das Gute zu erwählen. Jes. 7, 16. [2]) Das heißt bevor er zu dem Alter gekommen, in welchem die übrigen Menschen was zu thun ist unterscheiden zu können pflegen, wußte er Gutes und Böses zu unterscheiden, da er etwas Vorzüglicheres vor den übrigen Menschen voraus hat, denn wenn sogar bei uns oft solche gefunden werden, welche Kinder dem Alter nach doch viele Einsicht zeigen, so daß sie bei denjenigen, welche sie sehen, Bewunderung erregen; so mußte um desto mehr jener

---

leg für die Behauptung anführte, daß die Würkungen der göttlichen Gnade nicht durch das Verdienst des menschlichen Willens bedingt seyn könnten neque enim et ipse ita verbo Dei conjunctus, ut ipsa conjunctione unus filius Dei et idem ipse unus filius hominis fieret, praecedentibus suae voluntatis meritis fecit. Augustin. de peccatorum meritis et remissione l. II. §. 27.

1) Deshalb mußte er jene Kämpfe durchgehen, will er sagen.

2) Nämlich nach der alexandrinischen Version. — Theodorus trug also kein Bedenken, diese Stelle als eine messianische anzuerkennen.

Menſch alle Menſchen auf derſelben Altersſtufe übertref-
en“ [1]). Er ſchrieb daher dem Erlöſer auf allen Alters-
tufen ſeines irdiſchen Lebens ein über die Schranken des
ewöhnlichen menſchlichen Wiſſens hinausgehendes Wiſſen
u, überhaupt auch ein die Gränzen der menſchlichen Na-
ur weit überſchreitendes Wiſſen, aber keine Theilnahme an
er göttlichen Allwiſſenheit. Seine Theorie geſtattete es ihm,
olche Stellen, wo Chriſtus ein Nichtwiſſen von der Zeit
es letzten Gerichts von ſich ausſagt, in ihrer eigentlichen
atürlichen Bedeutung aufzufaſſen, welche Auffaſſungsweiſe
achher unter dem Namen des Agnoëtismus verkätzert
urde [2]). Die Worte des Lukas, daß Jeſus zugenommen
n Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und bei den Men-
chen, erklärte er ſo, daß er mit dem Fortſchreiten der Zeit

1) Aus dem ſiebenten Buche des Theodorus von der Menſch-
werdung bei Leontius von Byzanz contra Nestorium et Euty-
chem l. III, f. 701. T. IX. bibl. patr. Lugd.

2) Ante crucem (ehe er durch ſeine Verherrlichung zur Theilnahme
an der göttlichen Allwiſſenheit erhoben worden) eum ignorare
reperimus. Bibl. patr. Lugd. T. 9. f. 701. Freilich kann es
dabei auffallend ſein, daß er in einem Bruchſtück ſeines Com-
mentars über das johanniſche Evangelium auf Veranlaſſung der
Frage Chriſti nach dem Grabe des Lazarus, ſagt: Chriſtus habe
nicht aus Unwiſſenheit darnach gefragt, denn wie ſollte dies ſo
ſein können, da er von fern her ſagte, Lazarus ſei geſtorben.
S. Cordeni Catena in Joannem f. 288. Entweder rührt dies
Bruchſtück nicht würklich von dem Theodorus her, wie er in
den Catenen zuweilen mit Andern verwechſelt worden, oder man
muß ſich dies ſo erklären, daß er nur in dieſem beſondern
Falle keinen hinlänglichen Grund zu haben glaubte, das Nicht-
wiſſen gelten zu laſſen, da ſich dieſe Frage, wie er meinte, recht
gut nur aus der Abſicht, einen Anſchließungspunkt für die wei-
tere Entwickelung der Sache zu geben, erklären laſſe.

an Einsicht und einer derselben entsprechenden Tugend zugenommen habe, dann aber durch die Gnade, welche er bei Gott hatte, Beides vermehrt worden sei. „In allen diesem nahm er zu bei Gott und bei den Menschen, die Menschen zwar sahen die Fortschritte; Gott aber sah sie nicht nur, sondern bewährte sie auch durch sein Zeugniß und würkte mit bei seinen Handlungen. Es ist auch offenbar, daß er desto vollkommner und mit desto größerer Leichtigkeit als die übrigen Menschen die Tugend vollzog, da Gott in dem Anfang seiner Erzeugung selbst ihn mit sich verbunden hatte, eine größere Mitwürkung ihm schenkte zur Vollendung dessen, was zum Heil Aller erfordert wurde, indem er alle seine Handlungen leitete, ihn zum Vollkommneren antrieb und ihm seine Arbeiten, mogten sie den Leib oder die Seele angehen, großentheils erleichterte“ [1]).

Wie er die Erhebung Christi als Menschen zur göttlichen Unwandelbarkeit durch die Auferstehung und Verherrlichung als Belohnung seines in allen Kämpfen bewährten heiligen Lebens betrachtete; so leitete er als eine Folge dieser mit ihm vorgegangenen Veränderung daraus ab, daß er erst nach derselben den heiligen Geist mittheilen konnte. Daher erklärte er die symbolische Handlung des Erlösers und seine damit verbundenen Worte an die Jünger nach seiner Auferstehung Joh. 20, 22. nur als prophetische Hinweisung auf die künftig zu vollziehende Mittheilung des heiligen Geistes [2]). So meinte er auch, daß wie die göttliche Herrlichkeit Christi sich erst nach seiner Erhebung in den Himmel in seiner ver-

1) l. c. 701.

2) Concil. V. Collat. IV. c. 14.

klärten Menschennatur vollkommen offenbarte, jene auch erst nach der Ausgießung des heiligen Geistes unter den Menschen erkannt wurde. Auch in dieser Hinsicht ließ er sich durch die gewöhnliche dogmatische und exegetische Ueberlieferung nicht beschränken.

„Ein Nathanaël, ein Petrus und die Martha hätten durch ihre Bekenntnisse von Christus, indem sie ihn den Sohn des lebendigen Gottes nannten, keineswegs zu erkennen gegeben, daß sie an seine Gottheit glaubten, wie dies überhaupt von der gewöhnlichen messianischen Vorstellung der Juden, von der sie ausgingen, fern gewesen sei [1]). Es war ihnen für's Erste genug, in seiner Erscheinung etwas Höheres als in der Erscheinung andrer Menschen anzuerkennen. Aber nach seiner Auferstehung seien sie durch die Erleuchtung des heiligen Geistes zur vollkommnen Erkenntniß geführt worden, so daß sie erkannten das was er vor den übrigen Menschen voraus hatte, was ihm nicht wie Andern durch eine von außen her auf ihn übertragene Würde zu Theil geworden; sondern was ihm eigenthümlich war vermöge seiner Vereinigung mit dem göttlichen Logos, durch welche er nach seiner Erhebung zum Himmel aller gleichen Ehre mit diesem theilhaft worden" [2]). So erklärte er den Ausruf des Thomas, mein Herr und mein Gott, als Ausruf des Erstaunens, denn die Auferstehung Christi habe ja keinen Beweis seiner Gottheit abgeben können [3]).

1) Wichtig ist hier auch das Zeugniß des Theodorus als eines in jenen Gegenden selbst einheimischen Mannes: „Judaei et Samaritae talia sperantes plurimum, quantum Dei verbi a scientia longe erant."

2) l. c. 25.

3) c. 15. und die von seiner exegetischen Unbefangenheit zeugende

Die Polemik gegen die Apollinariſten, mit welchen dieſe Schule in Syrien viel zu kämpfen hatte, veranlaßte ihn dieſen Theil ſeiner Theorie noch mehr zu entwickeln. Von der Vorausſetzung ausgehend, daß man Chriſtus als den von Anfang an vollkommnen Heiligen betrachten müſſe, daß man keine durch Kampf und Uebung fortſchreitende Entwickelung in ihm ſetzen dürfe, ſchloß Apollinaris ja eben aus dieſer Vorausſetzung, man ſei alſo ſtatt des wandelbaren menſchlichen Geiſtes nur einen unwandelbaren göttlichen Geiſt in ihm anzunehmen genöthigt. Dagegen machte nun Theodorus grade den Vorderſatz, von welchem der Schluß des Apollinaris ausging, ſtreitig. Er erklärte, daß wenn man eine durch Uebung und Kampf fortſchreitende Entwickelung bei Chriſtus nicht anerkenne, man die evangeliſche Geſchichte Lügen ſtrafen müſſe, und daß auch zur Vollziehung des Erlöſungswerks alles dieſes nothwendig erfordert werde. Dies ſchien ihm aber ohne eine menſchliche Seele in Chriſto durchaus nicht gedacht werden zu können. „Wie konnte Chriſtus — ſagt er — bei den Leiden Furcht empfinden, wenn die Gottheit die Stelle der empfindenden menſchlichen Seele bei ihm vertrat? Was bedurfte er in der Nähe der Noth inbrünſtigeren Gebetes, welches er mit lauter Stimme und vielen Thränen zu Gott emporſandte? Wie wurde er von ſo großer Furcht ergriffen, daß ganze Ströme des

Erklärung der Stelle Matth. 8. von der Heilung des Centurio, wo er von demſelben ſagt: „neque enim tanquam Dei filium et ante omnem creaturam subsistentem et omnium, quae sunt, opificem, adierat centurio. Haec enim neque discipulorum erat tunc scire ante crucem, sed tanquam hominem per virtutem adeptum majorem quam est hominis potestatem.“ S. Facund. Hermian. l. III c. IV.

Schweißes von ihm ausfloſſen.“ Er berief ſich auf die Erſcheinung des Engels, deren Chriſtus zu ſeiner Stärkung und Aufmunterung bedurft habe. Dieſer habe ihn ermahnt, ſtandhaft zu dulden, die Schwäche der menſchlichen Natur zu beſiegen, er habe ihn hingewieſen auf den Vortheil, den er aus ſeinen Leiden ziehen werde, die bevorſtehende Verherrlichung [1]). Er behauptete gegen Apollinaris, daß Chriſtus frei von ſinnlichen Begierden mehr mit den in der Seele aufſteigenden Empfindungen als mit den Begierden und Schmerzen des Körpers zu kämpfen gehabt habe [2]). Was nach Theodors Anſicht keineswegs eine Sündhaftigkeit in Chriſto anzunehmen nöthigt, ſondern nur die von dem Weſen der menſchlichen Seele in ihrem gegenwärtigen Zuſtande unzertrennliche Wandelbarkeit und Verſuchbarkeit. — Die Seele war es ja auch beſonders, welche der Heilung bedurfte. Dadurch, daß Chriſtus über Geldgier und Ehrgeiz ſiegreich blieb, gewann der Körper als ſolcher (deſſen Begierden nach Apollinaris durch die Macht des göttlichen Geiſtes beſiegt werden ſollten) durchaus nichts, denn von ſolchen Begierden kann ohnehin der Körper nicht beſiegt werden. Wäre es aber nicht die Seele, ſondern nur die Gottheit geweſen, welche dieſen Sieg erkämpfte, ſo würde uns von allem dieſen kein Gewinn zu Theil werden und die Kämpfe des Herrn wären nur etwas Epideiktiſches Scheinbares geweſen [3]). Die Worte Chriſti an Petrus, Matth. 16, 23.,

1) Die Auszüge aus ſeinem Werke gegen die Apollinariſten Concil. V. Collat. IV. c. IV.

2) Plus inquietabatur dominus et certamen habebat ad animae passiones, quam corporis. l. c. 27.

3) l. c. 27. et videntur domini certamina ostentationis cujusdam gratia fuisse.

schienen ihm nothwendig dies als möglich vorauszusetzen, daß jene Worte des Petrus eine Würkung auf sein Gemüth hätten hervorbringen können. Es sei als wenn Christus zu Petrus gesagt hätte: ich will mit besserem Muth den Tod erdulden, um der vielen Güter willen, zu welchen ich und durch mich Alle gelangen werden. Verletze und beunruhige mein Gemüth nicht, indem du mich ermahnst, den Tod als etwas Schmachvolles zu fliehen [1]). „Was bedurfte die Gottheit des eingebornen Sohnes — sagt er — der Salbung durch den heiligen Geist, der Kraft des Geistes zu den Wundern, was bedurfte sie desselben, um zu lernen, um unbefleckt zu erscheinen [2]). Wenn gesagt wird, daß er von dem Geist in die Wüste geführt wurde; so setzt dies doch überhaupt voraus, daß er von dem Geiste geleitet, regiert, belehrt, in seinen Gedanken gestärkt wurde. War aber statt der Seele nur die Gottheit in ihm; so war ihre Kraft genug zu allem, und überflüssig wäre der Beistand des heiligen Geistes gewesen" [3]).

Apollinaris ging ferner von dem Grundsatz aus, daß man das wesentliche Einwohnen Gottes in Christo durchaus nicht vergleichen könne mit der Art wie sich Gott sonst zu erleuchteten und heiligen Menschen verhalten, er nannte jene besondre Art der Einwohnung Gottes in Christo ein substantielles, wesentliches (κατ' οὐσιαν, οὐσιωδες). Theodorus hingegen suchte die eigenthümliche Art, wie

1) l. c. V.

2) Anspielung auf Hebr. 9, 14. Wie er auch 1 Timoth. 3, 16. davon erklärte.

3) Collat. IV. c. VI. VII. XIII.

Christus mit Gott verbunden sei, anschaulich zu machen durch die Vergleichung mit der Art, wie überhaupt Gott gewissen vernünftigen Wesen näher sei als andren Geschöpfen, und er nahm hier die Grundzüge einer schon durch den Diodorus von Tarsus entwickelten Theorie auf [1]). Er untersuchte in seinem, wie es scheint, besonders gegen die apollinaristische Lehre gerichteten Werke von der Menschwerdung Gottes, welche Formel die geeignetste sei, um das Gleichartige in diesem Verhältnisse Gottes zu gewissen vernünftigen Wesen zu bezeichnen und falsche anthropopathische Vorstellungen am sichersten dabei auszuschließen. „Soll man von einer Einwohnung Gottes nach seinem Wesen reden? Aber seinem Wesen nach kann Gott nirgends eingeschlossen oder ausgeschlossen sein, als der allgegenwärtige verhält er sich auf gleiche Weise zu Allem. Oder sollte man eine Einwohnung Gottes nicht seinem Wesen; sondern seiner Würksamkeit nach (nicht κατ' οὐσιαν; sondern κατ' ἐνεργειαν) annehmen? Aber wenn man behauptete, daß Gott gewissen Wesen insbesondre seiner Würksamkeit nach einwohne; so könnte man nicht zugleich behaupten, daß seine Vorsehung und Regierung, erhaltende und leitende Würksamkeit sich auf Alles verbreite, was man doch nothwendig behaupten muß, so gewiß man Gott als den allgemeinen Erhalter und Regierer anerkennt. Es muß demnach eine solche Formel gefunden werden, welche überhaupt geeignet ist, das eigenthümliche Verhältniß der sittlichen Gemeinschaft zu bezeichnen, in der Gott mit denjenigen vernünftigen Wesen

1) S. die Bruchstücke des Diodorus bei Leontius von Byzanz l. c. f. 700.

ſteht, welche durch ihre Geſinnung dafür empfänglich ſind, im Gegenſatz gegen Andre, welche durch die Sünde ſich ſelbſt von einer ſolchen Gemeinſchaft ausſchließen. Und das iſt dieſe Formel: Gott iſt Solchen beſonders nahe vermöge ſeines Wohlgefallens an ihnen, vermöge ſeiner Geſinnung gegen ſie, vermöge ſeiner Willensrichtung, durch ſeine Gnade, inſofern er ſie zu ſeinen Kindern angenommen" [1]). Theodorus verglich auch die Taufe Chriſti mit der Taufe der Gläubigen, als welche durch ihn vorgebildet worden, daß von dieſem Moment an zuerſt die Würkungen jener beſondern Verbindung mit Gott ſich an ihm offenbarten, nur mit dem Unterſchiede, daß ihm die ganze Fülle des göttlichen Geiſtes mitgetheilt wurde, dahingegen die Gläubigen durch ihn nur partielle Würkungen dieſes Geiſtes empfangen [2]). Hier ſcheint Theodorus wie an manchen andren Stellen zu ſagen, daß dem Erlöſer etwas Neues, was nicht in ihm war, von außen her, mitgetheilt wurde, welche Anſicht aber doch mit der ſonſt bei ihm ſich findenden Annahme von einer uranfänglichen Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menſchen Jeſus in Streit iſt, wenn er nicht ſagen wollte, daß dieſe ſcheinbar von außen her ihm zukommende Mittheilung der göttlichen Geiſtesfülle nur eine Würkung ſei-

1) κατ' εὐδοκιαν, anſpielend auf die göttliche Stimme bei der Taufe Chriſti, Luk. 3, 22., κατα διαθεσιν, κατα θελησιν, κατα χαριν, καθ' υἱοθεσιαν. l. c. f. 700. Was im Lateiniſchen adoptio überſetzt wird, daher ſpäterhin der Streit über den Adoptianismus. Er verglich auch die Art, wie ſonſt der Name Gott und Sohn Gottes im metonymiſchen Sinne gebraucht werde. Adoptio in baptismo secundum comparationem judaicae adoptionis, wobei er verglich Jesa. I, 2. ψ. 82, 6.

2) S. l. c. fol. 701. col. 1.

seiner verborgenen Vereinigung mit dem göttlichen Logos gewesen sei.

Obgleich Theodorus auf diese Weise das Sein Gottes in Christo mit dem Sein Gottes in geheiligten und erleuchteten Menschen verglich; so war es doch seine Absicht keineswegs, hier etwas ganz Gleichartiges zu setzen; sondern nur das Gleichartige in einer gewissen Beziehung hervorzuheben, insofern das Verhältniß Gottes zu den in einer geistigen Gemeinschaft mit ihm stehenden vernünftigen Wesen von dem Verhältnisse Gottes zu der übrigen Schöpfung unterschieden werden sollte. Er behauptete dabei, daß neben diesem Gleichartigen doch noch in demselben nach dieser einen Beziehung gleichen Verhältnisse eine große Verschiedenheit statt finde. Es sei hier zu berücksichtigen die verschiedene Art, wie sich Gott verhalte zu den Gerechten überhaupt, zu Propheten, zu Aposteln und endlich zu dem Sohne [1]). Diese hinzukommenden Bestimmungen sollten die verschiedene Art des Einwohnens Gottes bei dem Gleichartigen bezeichnen. „Nie — sagt Theodorus — werden wir zu dem Wahnsinn kommen, daß wir sagen sollten, Gottes Einwohnen in Christo sei kein andres als sein Einwohnen in Propheten oder Aposteln.“ Bei dieser Unterscheidung bezeichnete der Ausdruck Sohn Gottes im Sinne Theodors, „eine solche nicht bloß partielle; sondern vollständige Verbindung zwischen demjenigen, welcher seiner Na-

1) Wo nämlich dieser Ausdruck Sohn Gottes im strengsten Sinne genommen wurde, denn Theodor ließ ja auch in dieser Hinsicht eine verschiedene Anwendung gelten, insofern nur im Allgemeinen die Verbindung mit Gott dadurch bezeichnet werden sollte; s. die obige Anmerkung.

tur und ſeinem Weſen nach Sohn Gottes iſt, dem Logos, und einem Menſchen, vermöge welcher er dieſen an der ganzen ihm ſelbſt eigenen Ehre, Herrlichkeit, Herrſchaft Theil nehmen laſſen wollte" [1]).

Wenn Apollinaris ferner behauptete, daß zwei in ihrer vollſtändigen eigenthümlichen Natur verharrende Weſen ſich nimmermehr zu Einem Ganzen, zu Einer Perſon, vereinigen könnten; ſo war es dagegen dem Theodorus beſonders darum zu thun, zu zeigen, wie man es ſich zu denken habe, daß Gottheit und Menſchheit in ihrem eigenthümlichen Weſen verharrend in Chriſto einem gewiſſen Verhältniſſe nach zu Einer perſönlichen Gemeinſchaft und Einheit verbunden worden ſeien. Jeſus als das Organ, deſſen ſich die Gottheit bediente, um von ihm aus auf alle dafür empfängliche Menſchen einzuwürken, der Tempel, in welchem Gott wohnte, inſofern Eine göttlich-menſchliche Perſon. Sehen wir auf die Unterſcheidung der Gottheit und Menſchheit — ſagte er — ſo müſſen wir zwei in ihrer Ungetrübtheit und Vollſtändigkeit verharrende Naturen und darnach, weil beides genau zuſammenhängt, zwei Perſonen (ὑποστασεις, προσωπα) von einander unterſcheiden. Sehen wir aber auf ihre Vereinigung in der bemerkten Beziehung, ſo müſſen wir von Chriſtus als einer Perſon reden, in welcher Einen die menſchliche Natur in die Gemeinſchaft mit der göttlichen aufgenommen worden [2]). Er be-

1) l. c. 700. col. 2.

2) L. c. Concil. V. Collat. IV. 29. Quando naturas discernimus, perfectam naturam Dei verbi dicimus et perfectam personam nec enim sine persona est subsistentiam dicere perfectam, perfectam autem et hominis naturam et personam similiter.

diente sich dabei der Vergleichung, wie Mann und Frau in gewisser Beziehung Ein Leib genannt würden, Ephes. 5. So widersprach Theodorus demjenigen, was nicht bloß in der alexandrinischen Kirche, sondern auch in andren Kirchen herrschende Lehre war [1]). Man kann zwar sagen, daß der kirchliche Sprachgebrauch hinsichtlich des Unterschiedes zwischen den Worten ὑποστασις, προσωπον und φυσις noch nicht gehörig bestimmt war; aber der Grund davon, daß Theodor in gewisser Hinsicht auch zwei Hypostasen, welche in Christo vereinigt seien, glaubte annehmen zu müssen, lag doch tiefer als in dieser Beschaffenheit des kirchlichen Sprachgebrauchs, — in dem Ganzen seiner Auffassungsweise.

Wie wir bei der Darstellung der Lehre des Apollinaris bemerkten, gebrauchte dieser die Verwechselung der Prädikate beider Naturen (die ἀντιμεθιστασις των ὀνοματων) als Merkmal der Einheit des Gottmenschen. Theodorus aber bekämpfte grade diese unbedingte Uebertragung als eine gänzliche Verwirrung und Verwechselung der Begriffe mit sich führend [2]). Zwar wollte er wohl auch eine gewisse Uebertragung der Prädikate als Bezeichnung der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo gelten lassen; aber doch nur mit ausdrücklicher Bestimmung der verschiedenen Beziehung derselben Prädikate, je nachdem sie von demjenigen, welcher seinem Wesen nach Sohn Gottes sei; oder von demjenigen, wel-

1) Wie sie auch die kappadocischen Kirchenlehrer unter den apollinaristischen Streitigkeiten erklärt hatten, daß man in Beziehung auf die Verschiedenheit der Gottheit und Menschheit in Christo zwar sagen könne; ἀλλο και ἀλλο; aber nicht: ἀλλος και ἀλλος.

2) Concil. V. l. c. 8.

cher durch die göttliche Gnade, durch die Aufnahme in die Verbindung mit dem wesentlichen Gottessohn zum Sohn Gottes erhoben worden, gebraucht würden. So sagte er möge man in verschiedener Beziehung die Maria θεοτοκος und ἀνθρωποτοκος nennen, das Letzte der Natur der Sache gemäß, das Erste, nach einer gewissen Beziehung, nach einem gewissen Verhältnisse, insofern Gott auf die bezeichnete Weise in dem von ihr gebornen Menschen wohnte [1]).

Die entgegengesetzte Richtung in der Auffassung und Entwickelung dieser Lehre finden wir in der alexandrinischen Kirche. Vermöge der mystisch-contemplativen Richtung, welche in derselben vorherrschte, suchte man besonders das Wunder, das Unbegreifliche, das Ueberschwengliche und Unerklärliche in der Vereinigung der Gottheit und Menschheit durch die Formel, welche man zum Ausdruck dieser Lehre wählte, recht anschaulich zu machen und jedem Erklärungsversuche sich entgegenzustellen. Die ἑνωσις των φυσεων ἀφραστος, ἀπερινοητος, ἀῤῥητος und ὑπερ λογον, war die Loosung der alexandrinischen Kirchenlehre. Wie die Kirchenlehrer dieser Richtung, als deren Repräsentanten wir den Bischof Cyrillus von Alexandria betrachten können, das Wunder der Erscheinung und des Daseins Eines Christus in der vereinigten Gottheit und Menschheit durch ihre dogmatischen Formeln besonders hervorzuheben suchten, so übertrugen sie daher gern die menschlichen Prädikate auf das göttliche Wesen und umgekehrt. Sie liebten solche paradox klingende Formeln, wie: Gott hat für uns gelitten, Maria ist die Mutter Gottes (ἡ θεοτοκος), Maria hat

1) Leontius l. c. 703. col. I.

den Fleisch gewordenen Logos auf leibliche Weise geboren. Wegen solcher Ausdrücke darf man sie aber keineswegs der Vorstellung von einer Vermischung und Verwandlung des Göttlichen und des Menschlichen beschuldigen. Sie verwahrten sich ausdrücklich gegen einen solchen Mißverstand, indem sie die göttlichen und die menschlichen Prädikate (τα ἀνθρωπινα und τα θεοπρεπη) immer aus einander hielten, auch bei der Vereinigung die Ungetrübtheit beider anerkannten, und indem sie erklärten, daß beiderlei Prädikate dem Einen menschgewordenen Logos beizulegen seien; aber in verschiedener Beziehung, die einen nach seiner Gottheit, die andren nach der von ihm angenommenen Menschheit. Nur sollte man in der Würklichkeit nicht mehr zwischen zweien Naturen, denen diese verschiedene Eigenschaften zukämen, unterscheiden; sondern beiderlei Eigenschaften auf gleiche Weise, wenn gleich nicht in derselben Beziehung, von demselben Einen menschgewordenen Logos prädiciren. Derselbe Eine Sohn Gottes, der auf wunderbare Weise aus zweien auf geheimnißvolle Art verbundenen Naturen besteht [1]). Da auch die egyptischen Dogmatiker, von allem absichtlichen Doketismus fern, die Erscheinungen, welche sie in der evangelischen Geschichte vorfanden, in ihren Begriff von Christus mit aufnahmen, da sie demnach die Aeußerungen des Schmerzes bei der Todesnähe, sogar auch die Aussagen des Nichtwissens von manchen Dingen auf ihn übertrugen und zwar als Bezeichnungen der Menschheit, so konnten sie von dieser Seite in den einzelnen Ergebnissen

1) εἰς και ὁ αὐτος υἱος ἐκ δυοιν πραγματων εἰς ἐν τὸ ἐξ ἀμφοιν ἀποῤῥητως ἑνωθεις.

mit der andren Parthei übereinkommen; aber der Unterschied beider dogmatischen Richtungen zeigt sich in der Art, wie sie dies begründeten.

Die egyptische Dogmatik setzte darin das unbegreifliche Wunder, daß göttliche Allwissenheit und menschliches Nichtwissen, menschliches Leiden, menschliches Empfinden und göttliche Leidenslosigkeit, überhaupt göttliche und menschliche Eigenschaften in dem Einen Christus neben einander bestanden; das Uebervernünftige, das Uebernatürliche *υπερ λογον*, *υπερ φυσιν* wollten sie grade recht geltend machen. Die antiochenische Dogmatik hingegen maßte sich zwar auch auf keine Weise an, das Dasein und die Erscheinung Christi aus dem Entwickelungsgang der menschlichen Natur abzuleiten und zu erklären. Sie erkannte mit der alexandrinischen Dogmatik hier eine solche Mittheilung Gottes an, welche nur Gegenstand des Glaubens seyn könne; aber doch blieb sie nicht in den Schranken der begrifflichen Auffassung, welche die erstere sich setzte. Das Leben Christi, wie es sich in der Erscheinung zeigt, mit dem Entwickelungsgang der menschlichen Natur überhaupt und mit dem Zweck der Erscheinung Christi auf Erden vergleichend, suchte sie in der Offenbarung des Uebernatürlichen das Naturgemäße nachzuweisen, neben dem *υπερ λογον* auch das *κατα λογον*. Mit dieser Differenz hing es auch zusammen, daß von der einen Seite die antiochenischen Dogmatiker etwas der Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christo Analoges in dem Verhältnisse Gottes zu vernünftigen Wesen überhaupt, einen Vergleichungspunkt zwischen dem Sein Gottes in Christo und dem Sein Gottes in den Gläubigen aufsuchten, von der andren Seite hingegen die alexandrinischen

Dogmatiker nur das durchaus Verſchiedene zwiſchen der Vereinigung Gottes und der Menſchheit in Chriſto und allen andren Arten der Verbindung, in welche Gott mit Menſchen eintrete, hervor hoben und in allen jenen Vergleichungen und Analogieen eine Verläugnung der göttlichen Würde des Erlöſers, eine Verdunkelung oder eine gänzliche Umſtoßung der Lehre von dem Gottmenſchen ſahen. Wer behauptete, daß Gott ſich des Menſchen Jeſu wie eines Organs bedient, in demſelben wie in einem Tempel gewohnt habe, der ſchien ihnen kein anderes Sein Gottes in Chriſto als in erleuchteten und geheiligten Menſchen, einem Moſes und den Propheten anzuerkennen, und ſo auch wer von einer συναφεια κατα χαριν, κατ' εὐδοκιαν u. ſ. w. redete. Sie bedachten nicht, daß alle dieſe Ausdrücke in einem ſehr verſchiedenen Sinne gebraucht werden könnten und von den Dogmatikern der andren Parthei würklich gebraucht würden. Freilich hatten ſie, was die letztere Formel betrifft, die herrſchende dogmatiſche Terminologie mehr für ſich. Der eigenthümliche dogmatiſche Sprachgebrauch der antiocheniſchen Schule hing jedoch hier mit dem Ganzen ihres Syſtems, insbeſondre mit ihrer eigenthümlichen Anthropologie genau zuſammen; aber eben deshalb konnten ſie auch mit Gerechtigkeit und Billigkeit nur aus ihrem eigenen Ideenzuſammenhang heraus und von dem Verhältniſſe ihrer dogmatiſchen Sprache zu ihren dogmatiſchen Begriffen aus beurtheilt werden. Jener Theorie von einer συναφεια κατα χαριν oder κατ' εὐδοκιαν, κατ' αὐθεντιαν, κατ' ἀξιαν — welche Ausdrücke alle nach ihrer Meinung nichts Andres bezeichnen konnten als eine gewiſſe geiſtige, ſittliche Gemeinſchaft, höchſtens eine Vergöttlichung der menſchlichen

Natur, ſetzten die Alexandriner nur entgegen die Behauptung einer ἑνωσις φυσικη, κατ' οὐσιαν, οὐσιωδης, wie ſie in dem erſchienenen Chriſtus nur die Eine Natur des menſchgewordenen Logos oder die Eine menſchgewordene Natur des Logos (μια φυσις του λογου σεσαρκωμενου oder μια φυσις — σεσαρκωμενη) anerkennen wollten. Die Antiochener aber, welche auch nur von ihrem Ideenzuſammenhang und ihrem dogmatiſchen Sprachgebrauch ausgingen, konnten ſich unter ſolchen Beſtimmungen nichts andres denken als eine Vermiſchung und Verwandlung beider Naturen, wodurch eine dritte entſtanden wäre.

Es erhellt alſo aus dem Geſagten, wie leicht beide Standpunkte in ſchroffem Gegenſatz gegen einander auftreten konnten, wie leicht man von dem einen aus, in den Behauptungen, welche von dem andren herrührten, gefährliche Kätzereien ſehen konnte. Hätte man die bei dem Verhältniſſe beider dogmatiſchen Richtungen zu einander zum Grunde liegende Differenz bis auf ihren tiefſten Grund zurückgeführt; ſo würde man zu dem Bewußtſein gekommen ſein, daß eine Grundverſchiedenheit in der Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Natürlichen und dem Göttlichen, der Vernunft und der Offenbarung, wie es ſich ja in dem Verhältniſſe des ὑπερ λογον zu dem κατα λογον zeigt, hier vorhanden ſei. Aber zu ſolcher Klarheit entwickelte ſich das Bewußtſein der dogmatiſchen Gegenſätze in dieſer Zeit nicht leicht, man blieb vielmehr ſtehen bei der grade zufällig in der Erſcheinung hervortretenden Aeußerung der Gegenſätze, wo ſie grade das kirchliche Intereſſe am meiſten in Anſpruch nahmen, ohne mit klarem Bewußtſein die Wurzel des Gegenſatzes aufzuſuchen. Hier ging noch dazu der

Kampf der beiden entgegengeſetzten Lehrtypen von dem Gebrauche eines einzelnen Wortes aus, welches grade für das kirchliche Intereſſe wichtig war, und durch die Art, wie der Streit entſtand, geſchah es, daß die dogmatiſche Entwickelung von Anfang an durch profane perſönliche Leidenſchaften, die ſich einmiſchten, getrübt und die Entwickelung der allgemeinen dem Streit über das Einzelne zu Grunde liegenden Gegenſätze durch die Vermiſchung deſſen, was dem chriſtlichen Leben und deſſen, was der dogmatiſchen Begriffsentwickelung angehört, wie durch die Einmiſchung fremdartiger Macht von außen her gehemmt wurde.

Die Veranlaſſungen zum Ausbruch des Streits waren dieſe: Neſtorius, ein durch den Ruf von ſeinem ſtrengen Leben und von ſeinen eindringlichen Predigten bekannter Presbyter der antiocheniſchen Kirche, war im J. 428 Patriarch zu Conſtantinopel geworden. Er hatte ſeine Bildung im Mönchsthum erhalten und er brachte die Tugenden und die Fehler, welche im Mönchsthum gewöhnlich waren, mit. Einem redlichen frommen Eifer gingen Beſonnenheit und Mäßigung bei ihm nicht zur Seite, ſein Eifer vermiſchte ſich leicht mit Leidenſchaft, er ſah leicht, wo ſich etwas von ſeiner gewohnten dogmatiſchen Ausdrucksweiſe entfernte, gefährliche Ketzereien und wußte den Geiſt der ſchonenden Liebe mit dem Eifer für die erkannte Wahrheit nicht immer zu verbinden. Wie es oft denjenigen ging, welche aus dem kloſterlichen Bildungsgang heraus in einen großen öffentlichen Würkungskreis gelangten, daß ſie durch ihre Beſchränktheit und Unbeholfenheit in demſelben manchen Anſtoß gaben, ſo geſchah es auch dem Neſtorius, der plötzlich aus einem ſtillen Würkungskreiſe in die verwickel-

tetſten Verhältniſſe verſetzt wurde, in die Nähe eines verderbten Hofes, an welchem alle Arten von Ränken und Leidenſchaften ihr Spiel trieben, in die Mitte einer zum Theil mehr von weltlichen als geiſtlichen Triebfedern beſeelten Geiſtlichkeit. Hier war er ein Ziel der Eiferſucht ſowohl mancher in der Nähe des Hofes ſich aufhaltenden fremden Geiſtlichen, welche nach der Patriarchenwürde getrachtet hatten, als auch des Patriarchen von Alexandria, welcher gern der Erſte der orientaliſchen Kirche ſein wollte. Unter ſolchen Verhältniſſen bedurfte Neſtorius, um ſich zu behaupten und heilſam einzuwürken, neben der Feſtigkeit des Charakters chriſtlicher Beſonnenheit, Mäßigung und Klugheit; aber grade an dieſen Tugenden fehlte es ihm zum Theil.

Seine Patriarchenmacht wollte er zuerſt zur Unterdrückung der mancherlei Arten von Häretikern anwenden, welche in der Hauptſtadt des Orients und in den ihr untergeordneten Kirchenſprengeln ohngeachtet aller Geſetze gegen dieſelben ſich immer fortgepflanzt hatten [1]). Geiſtlicher Hochmuth wie blinder verfolgungsſüchtiger Eifer ſprachen ſich aus in den an den Kaiſer gerichteten Worten ſeiner Antrittspredigt: „Gebt mir ein von den Häretikern gereinig-

1) Der Kirchengeſchichtſchreiber Sokrates, den wir bei der Charakteriſtik des Neſtorius am meiſten benutzen müſſen, der unbefangenſte unter den Berichterſtattern über denſelben, könnte zwar auch durch ſeine Vorliebe für die Novatianer, welche Neſtorius verfolgte, in ſeiner Beurtheilung deſſelben etwas irre geleitet worden ſein; aber von der andern Seite zeigt er ſich doch in ſeinen Urtheilen frei von dem Fanatismus ſeiner Zeit und ſelbſt in demjenigen, was er dem Neſtorius zum Vorwurf macht, läßt ſich dies erkennen.

tes Land und ich will euch den Himmel dafür geben. Helft mir die Häretiker beſiegen, und ich will euch die Perſer beſiegen helfen.“ Es fehlte zwar nicht an Solchen, welche ſich des Eifers für die Rechtgläubigkeit an ihrem neuen Patriarchen erfreuten; aber auch nicht an Beſonneneren, welchen ein Anfang dieſer Art kein gutes Vorzeichen war. Dieſem Anfang entſprach die Richtung, welche die Thätigkeit des neuen Patriarchen zuerſt nahm, da er ohne Unterſcheidung des Weſentlichen oder Unweſentlichen in den Lehrſtreitigkeiten mit gleichem Eifer Arianer, Novatianer, Quartodecimaner verfolgte. Manche heftige Bewegungen der Gemüther, welche blutige Folgen hatten, wurden dadurch von ihm veranlaßt. Aber bald ſetzte er ſich ſelbſt durch ſeinen polemiſchen Eifer der Verkätzerung aus.

Neſtorius war, wenn nicht ſelbſt Schüler des Theodorus von Mopſueſtia, doch, wie ſeine Lehrweiſe von der Perſon Chriſti beweiſet, ein Schüler der antiocheniſchen Dogmatik, und dieſer ergeben, konnte er mit der ihm überall anklebenden Beſchränktheit des Mönchsgeiſtes leicht in allem, was ſeinen herrſchenden dogmatiſchen Vorſtellungen entgegen war, bedeutende Kätzereien erblicken. Von dieſer Seite mußte er in ſeinen neuen Umgebungen manchen Anſtoß nehmen, denn hier fand er manche Ausdrücke in der Kirchenſprache herrſchend, welche dem antiocheniſchen Lehrbegriffe durchaus zuwider waren. Dazu gehörte beſonders der Name θεοτοκος zur Bezeichnung der Maria, welchem Namen die herrſchende Verehrung der Maria eine beſondre Wichtigkeit gab, und eben die übertriebene Verehrung der Maria, welcher dieſer Name zur Stütze diente, konnte auch mit dazu beitragen, daß der Gebrauch deſſelben

dem Nestorius, welcher in der antiocheniſchen Schule eine reinere Richtung des chriſtlichen Geiſtes erhalten hatte, gefährlich erſchien [1]).

Da man damals was der Schuldogmatik und was der Predigt angehörte, nicht von einander zu unterſcheiden wußte; ſo war es natürlich, daß Nestorius, deſſen nach dem antiocheniſchen Geſchmack gebildete rhetoriſche Weiſe vielen Conſtantinopolitanern beſonders gefiel, deſſen Predigten mit lautem Beifallrufen und Beifallklatſchen aufgenommen wurden [2]), ſich bald gedrungen fühlte, das ihm ſo wichtige dogmatiſche Thema in denſelben zu entwickeln. Es

1) Sokrates iſt von der einen Seite gegen den Nestorius gerechter als der große Haufe ſeiner Zeitgenoſſen und die herrſchende Parthei in der Kirche während vieler nachfolgenden Jahrhunderte, indem er ihn gegen die Beſchuldigung des Photinianismus und des Samoſatenianismus vertheidigt; aber von der andren Seite thut er ihm Unrecht nach einem falſchen Geſichtspunkte von dieſen Streitigkeiten, welcher ſpäterhin auf die einſeitige Verkätzerung des Nestorius folgte, indem er ihm zum Vorwurf macht, daß er aus Mangel an gelehrter Kenntniß der alten kirchlichen Literatur, aus Eigenſinn und Eitelkeit den Streit über ein bloßes Wort unterhalten habe. Er habe das Wort θεοτοκος wie ein Geſpenſt (ὡς τα μορμολυκια) gefürchtet. Aus dem, was wir über den allgemeinen dogmatiſchen Gegenſatz, aus welchem dieſer Streit hervorging, bemerkt haben, erhellt, daß wenn gleich hier über ein Wort geſtritten wurde, doch es keineswegs eine Wortſtreitigkeit war; ſondern ein tiefer liegender und allgemeinerer Gegenſatz die Urſache des Streits. Wenn aber nicht grade jenes Wort gleich in den Streit mit hineingezogen worden wäre, würde wohl die Hitze des Streits nicht gleich ſo heftig geworden ſein.

2) Wie aus mehreren Anſpielungen in ſeinen Predigten erhellt. S. z. B. Sermo II. in den Werken des Marius Mercator T. II. im Anfang.

iſt vielleicht doch ſeiner Beſonnenheit zuzuſchreiben, daß er nicht zuerſt gegen das in ſo hohem Anſehn ſtehende Wort polemiſch auftrat; ſondern ſich im Allgemeinen begnügte, die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto nach dem Syſtem des Theodorus von Mopſueſtia vorzutragen [1]). Dadurch, daß Neſtorius den antiocheniſchen Lehrbegriff in ſeinen Predigten entwickelte, mogten Männer von unbeſonnenerem Eifer in ſeiner Umgebung ſich aufgefordert fühlen, nun auch den zur Bezeichnung der Maria gebräuchlichen Namen Θεοτοκος unmittelbar anzugreifen. Sein Presbyter Anaſtaſius, welcher mit dem Neſtorius von Antiochia hergekommen war, und der ſeines beſonderen Vertrauens genoß, fühlte ſich einſt gedrungen [2]) in einer Predigt auszurufen: „Keiner nenne die Maria Mutter Gottes, denn ſie war ein Menſch, Gott kann aber von keinem Menſchen geboren werden“ [3]). Wenn auch dieſe Po-

1) Daß dies dem öffentlichen Ausbruch des Streits voranging, ſieht man aus dem, was Neſtorius ſelbſt in einer nach dem Ausbruch des Streits gehaltenen Predigt ſagt: μεμνησθε δε που παντως και τα πολλακις μοι προς ὑμας ειρημενα, τας διπλας προς τον δεσποτην Χριστον διαιρουντι φυσεις. l. c. p. 9. init. Die Quartodecimaner in Kleinaſien, welche durch ſeinen Einfluß bewogen wurden, der katholiſchen Kirche ſich anzuſchließen, ließ er auch das Symbol unterzeichnen, welches er aus der antiocheniſchen Kirche mitgebracht hatte, welches Theodorus von Mopſueſtia für Katechumenen und übertretende Häretiker entworfen hatte, und in welchem deſſen eigenthümlicher Lehrbegriff deutlich enthalten war. S. Concil. Ephes. act. VI. f. 1515. T. I. Harduin.

2) Socrat. 7, 32.

3) Es kann nicht auffallend ſein, daß das, was den erſten Anfang der Streitigkeiten veranlaßte, verſchieden berichtet wird. Es

lemik von einem gut gemeinten frommen Eifer ausging; so war sie doch eine sehr unvorsichtige und unkluge. Das Wort, welches er angriff, stand nicht bloß in der egyptischen Kirche, sondern auch in andren angesehenen Kirchen in altem Ansehn, schon viele bedeutende Kirchenlehrer hatten sich desselben bedient, ohne die von Anastasius angegriffenen Irrthümer mit dem Gebrauch desselben zu verbinden. Durch die Art, wie er dasselbe angriff, mußte er sich aber bei der damals herrschenden dogmatischen Streitmethode nothwendig dem Vorwurf aussetzen, daß er die wahre Gottheit Christi läugne, daß er lehre, Jesus sei als bloßer Mensch von der Maria geboren, und erst später, wie andre Propheten und Gottesgesandten, von welchen er nur dem Grade nach verschieden sei, der Einwürkung des göttlichen Geistes theilhaft worden.

---

konnte ja hier mancherlei zusammenkommen und auf einander folgen, wodurch das Feuer angeregt wurde, und es fragt sich also dann nur, was das Erste war. In dieser Hinsicht scheint der Bericht des Sokrates den natürlichsten Zusammenhang der Begebenheiten zu geben. Nach dem Bericht des Theophanes in seiner Chronographie hätte Nestorius selbst die erste Veranlassung zum Ausbruche des Streits gegeben, indem er seinen Synkell (bischöflichen Sekretär), welcher nach Theophanes nicht Anastasius war, eine von ihm selbst verfaßte Predigt, dieselbe, welche Sokrates dem Anastasius zuschreibt, in der Kirche vorlesen ließ. In diesem Fall könnte diese Predigt die erste unter den von Marius Merkator mitgetheilten sein, denn in dieser kommt ja allerdings Aehnliches vor. Aber doch ist dies nicht beweisend, denn es mußte natürlich in den auf diesen Gegenstand sich beziehenden Predigten Manches wiederholt werden. Sokrates ist doch hier eine bedeutendere Autorität als der erst vier Jahrhunderte später schreibende Theophanes.

Ferner ſoll ein zu Conſtantinopel ſich grade damals aufhaltender Biſchof von Marcianopolis in Möſien [1]) öffentlich in der Kirche, ſei es in einem Vortrage bei einer Verſammlung der Biſchöfe in dem Sacrarium oder wahrſcheinlicher in einer Predigt ausgerufen haben: „Verdammt ſei, wer die Maria Mutter Gottes nennt.“ Mit Unrecht aber ſchließt Cyrillus daraus, daß Neſtorius dieſer Erklärung nicht widerſprochen und dem Biſchof nachher die Communion gereicht, er habe alſo jene Erklärung gut geheißen. Neſtorius konnte ja den Biſchof als einen Rechtgläubigen anerkennen, und deſſen Eifer für die reine Lehre achten, wenn er gleich deſſen Art, denſelben zu äußern, nicht billigte.

Seit dieſen Auftritten wurde die Frage, ob man die Maria Mutter Gottes nennen dürfe, unter den Geiſtlichen zu Conſtantinopel und den zum Dogmatiſiren ſo ſehr geeigneten vornehmen Laien [2]) vielfach beſprochen, von beiden Seiten mit Heftigkeit darüber geſtritten. Neſtorius hielt es für ſeine Pflicht, an dieſem Streit thätigen Antheil zu nehmen, die Sache ſeines verkätzerten Freundes zu vertheidigen. Er behandelte von Neuem dieſen Gegenſtand öfters

1) Der als heftiger Feind des Neſtorius hier freilich nicht ganz glaubwürdige Cyrillus von Alexandria berichtet dies in mehreren öffentlichen Erklärungen, z. B. ep. 6.; aber der Wahrheit dieſer Ausſage wird doch von keiner Seite widerſprochen, und dem blinden Eifer eines Biſchofs dieſer Parthei läßt ſich das, was Cyrill erzählt, wohl zutrauen.

2) Nach der Erzählung des Theophanes war es ein Advokat (σχολαστικος) zu Conſtantinopel, der zuerſt gegen eine Predigt, in der der Name θεοτοκος angegriffen wurde, in der Kirche öffentlich auftrat.

in Predigten. In der ersten derselben schilderte er die Offenbarung einer für die Bedürfnisse der Menschheit sorgenden Vorsehung im Reiche der Natur von einem trivialen teleogischen Standpunkte aus, indem er Alles nur auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse bezog. Dann machte er einen sehr unverhältnißmäßigen Sprung, um auf die letzte und höchste Gabe zu kommen, welche Gott der Menschheit verliehen habe, die Erscheinung Christi, welche zum Zweck hatte, das gefallene Bild Gottes wieder herzustellen. Durch einen Menschen sollte die Wiederherstellung der Menschheit bewürkt werden, wobei er die Stelle 1 Kor. 15, 12. anführte. Auf das letzte wollte er offenbar besonderen Nachdruck legen, um dies sogleich gegen diejenigen anzuwenden, welche die Maria nicht Mutter eines Menschen, sondern Mutter Gottes nennen wollten. Er setzt diese nach einer ungerechten Consequenzmacherei in Eine Klasse mit den Heiden, welche ihren Göttern Mütter beilegten. Er nennt dagegen den von ihr Gebornen das Werkzeug der Gottheit, den aus der Maria von dem heiligen Geist bereiteten Tempel, in welchem der göttliche Logos wohnte. Er bewegt sich in allen diesen Predigten durchaus in den Formeln des antiochenischen Systems. Zwei auf's Innigste mit einander verbundene Naturen der Gottheit und Menschheit; aber bei der fortdauernden Zweiheit der Naturen Eine Würde [1]), in dieser Hinsicht vermöge jener innigen Verbindung die menschliche Natur zur Theilnahme an der Würde der göttlichen erhoben. Daher Ein Christus, Ein Sohn Gottes, insofern die

1) ἀξια, αὐθεντια μοναδικη.

die Menschheit in die Gemeinschaft mit dem Einen ewigen Gottessohne aufgenommen worden. Er sprach, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, mit mancher Heftigkeit und Ungerechtigkeit gegen die Widersacher der antiocheniſchen Dogmatik, welche er die sich weise dünkenden neuen Dogmatiker nennt [1]). Er setzt die Lehre von der innigſten Verbindung der Menschheit und Gottheit entgegen der Lehre von einer Vergötterung der menſchlichen Natur, welche er seinem Gegner Schuld giebt [2]).

Der Streit fand auch unter Laien so große Theilnahme, daß, da einſt Neſtorius in einer Predigt gegen die Lehre von der Maria als Mutter Gottes sprach, die ewige Zeugung des Logos und die zeitliche Geburt des Menschen, den der Logos als sein Werkzeug sich aneignete, einander entgegensetzte, ein Mann vornehmen Standes sich nicht enthalten konnte, laut entgegenzurufen: „Nein, der ewige Logos selbſt hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen.“ Es entstand darauf eine heftige Bewegung unter der versammelten Menge, da die Einen die Parthei des Patriarchen, die Andren die Parthei seines Gegners ergriffen [3]). Neſtorius ließ sich dadurch nicht irre machen. Er fing wieder an zu reden, lobte den Eifer der Erſteren, suchte jenen plötzlichen Gegner, den er einen Elenden und frevelhaften Menschen nannte [4]), zu widerlegen, und fuhr fort, seine Theorie nach der gewohnten Weise zu erörtern.

---

1) τους σοφους των δογματιζων των νεωτερων.

2) ἀκρα συναφεια, οὐκ ἀποθεωσις.

3) Opp. Marii Mercator. T. II. f. 13.

4) της του δειλαιου μιαριας ὁ ἐλεγχος.

Schon hatte sich Nestorius bei Manchen den Vorwurf des Photinianismus zugezogen [1]), als ein Mann, auf den man wohl wegen seiner persönlichen Verhältnisse den Verdacht unreiner Leidenschaften und Triebfedern werfen könnte, die gegen ihn vorhandene Stimmung benutzte und sie noch mehr anzuregen würkte, öffentlich, wenn gleich ohne ihn zu nennen, gegen ihn auftretend, auf eine Weise, welche wohl geeignet war, auf viele Gemüther einen dem Nestorius nachtheiligen Eindruck zu machen. Dieser Mann war Proklus, welcher der Gemeinde zu Cyzikus zum Bischof war gegeben, aber als solcher nicht angenommen worden. Er hatte sich seitdem in der Residenz immer aufgehalten und sich um das erledigte Patriarchat zu Constantinopel früherhin beworben, auch einige Hoffnung dazu gehabt. Er hielt am Weihnachtsfeste des Jahres 429 oder am Feste der Maria Verkündigung, der ἡμερα εὐαγγελισμου am fünf und zwanzigsten März [2]), eine Predigt voll rhetorischen Schwulstes

1) Er hatte diese Beschuldigung gehört, hielt sie aber der Widerlegung für ganz unwerth, weil sie seine Lehre so gar nicht treffen könne. Ego autem quibusdam mihi et illud renuntiantibus, cum laetitia saepius risi, quoniam, inquiunt, episcopus, quae Photini sunt, sapit.

2) Alles was Proklus in dieser Homilie sagt, paßt allerdings auf das zweite Fest, von dessen Feier in der griechischen Kirche zu dieser Zeit wir aber freilich sonst keine Nachricht haben. Da sonst in den Homilien der griechischen Kirchenlehrer dieser Zeit mancherlei zusammengenommen wird, was sich auf die Geburt und Kindheit Christi bezieht; so könnte auch diese Predigt als auf das Weihnachtsfest sich beziehend verstanden werden, und es wäre möglich, daß Proklus, um die Maria recht zu verherrlichen, dieses Fest selbst zu einer παρθενικη παννυχις gemacht

und rhetorischer Uebertreibungen, worin er die Maria als die Mutter des menschgewordenen Logos lobpreisend, diejenigen, welche sie nicht als solche anerkennen wollten, ohne ausdrückliche namentliche Erwähnung bekämpfte und besonders auf das Rücksicht nahm, was Nestorius in jener ersten Predigt gesagt hatte. Da er durch seine Anspielungen zu verstehn gab, daß seine Gegner nur an einen vergöttlichten Menschen glaubten, statt an den menschgewordenen Logos zu glauben, da er sie als Widersacher der Ehre der Maria erscheinen ließ; so konnte dies bei Vielen nicht anders als nachtheilig für die Parthei des Nestorius würken. Das vielfache Geklingel hochtrabender Redensarten und die Sache, welche er vertheidigte, die Ehre der Maria, verschafften der Predigt, wenn gleich sie wohl vermöge ihrer eigenthümlichen Sprachbeschaffenheit nicht von vielen verstanden werden konnte, doch großen Beifall, wie es sich durch die gewöhnlichen lauten Aeußerungen desselben zu erkennen gab. Da alles dies in der Gegenwart des Nestorius geschah, und da er die Beziehungen dieser Predigt wohl erkannte, glaubte er seine Lehre gegen diese Vorwürfe vertheidigen zu müssen, und er hielt deshalb sogleich eine kurze Anrede an die Gemeinde, wie sie ihm der Augenblick eingab, und bei welcher deshalb seine aller persönlichen Ausfälle gegen seinen Gegner sich enthaltende Mäßigung desto mehr Anerkennung verdient. Mit großer Besonnenheit beginnt er, indem er es ganz natürlich findet, daß sie das

hätte. Was er von der großen Menge derjenigen sagt, welche zu Lande und zu Wasser herbeigekommen waren, um der Feier dieses Festes beizuwohnen, könnte mehr für die Beziehung auf ein so großes Hauptfest sprechen.

zur Ehre der Maria Gesprochene mit so großem Beifall aufgenommen hätten; aber — setzt er hinzu — wir müssen uns wohl hüten, daß wir nicht über Gebühr die Maria preisend, die Würde des göttlichen Logos zu beeinträchtigen Gefahr laufen. Mit Rücksicht auf die schwülstige unpopuläre Sprache des Proklus sagt er, er wolle ganz einfach reden, um von Allen verstanden werden zu können. Er schließt mit den Worten, sie mögten nicht gleich Beifall klatschen, nicht durch den Reiz der Rede sich anziehen lassen; aber die Lehre genau untersuchen, und was wahr sei, nicht deshalb, weil es ihnen neu sei, verdammen. Er hielt sodann in der nachfolgenden Zeit noch mehrere Predigten, in welchen er diesen Gegenstand mit Rücksicht auf die Beschuldigungen des Proklus weiter erörterte. Wohl bemerkt er, wie großer Vorsicht er bedurfte, um bei der schwärmerischen Verehrung der Maria keinen Anstoß zu geben. Er war bereit diese zu schonen, nur wollte er der Wahrheit nichts vergeben. Er erklärte, daß, falls Einer der Einfältigen die Maria θεοτοκος nennen wolle, er dieses Wort durchaus nicht hasse, wenn man nur nicht die Maria zur Göttin mache [1]). Um zwischen beiden Gegensätzen hindurch zu gehen, gebrauchte er, statt die Maria Mutter Gottes oder Mutter des Menschen θεοτοκος oder ἀνθρωποτοκος zu nennen, die Bezeichnung χριστοτοκος, Mutter Christi, insofern der Name Christus der ganzen Göttliches und Menschliches vereinigenden Person zugehöre. Achtungswerth erscheint sein Streben, sich nur an die heilige Schrift anzuschließen. Mit Recht führte er gegen den Gebrauch jenes

1) ἐμοι προς την φωνην φθονος οὐκ ἐχι, μονον μη ποιειτω τῃ παρθενον θεαν. S. V. l. c. 30.

Wortes an, daß die heilige Schrift doch nirgends lehre, Gott; sondern Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Herr sei von der Maria geboren worden. „Dies bekennen wir Alle, denn ein Unglückseliger ist, wer, was die Schrift lehrt, nicht annimmt.“ Seine ängstliche Gewissenhaftigkeit darin, der Wahrheit nichts zu vergeben, zeigt sich an diesem Beispiel. Er hatte gesagt: ich mißgönne der Mutter Christi jenen Namen nicht. Ich weiß, daß verehrungswürdig diejenige ist, welche Gott in sich aufgenommen, durch welche der Herr des Weltalls hindurchgegangen, durch welche die Sonne der Gerechtigkeit hervorleuchtete. Diese Worte, welche die Verehrung der Maria begünstigten, an die herrschende Vorstellungsweise sich anzuschließen schienen, wurden mit Beifallklatschen aufgenommen. Dies erregte bei dem Nestorius die Besorgniß, daß man seine Worte auf eine mit dem von ihm sonst vorgetragenen Lehrbegriffe streitende Weise auffassen könnte — und er setzte daher sogleich hinzu: „Euer Beifall macht mich wieder argwöhnisch [1]). Wie habt ihr es verstanden, daß ich sagte: durch welche der Herr des Weltalls hindurch gegangen. Ich habe nicht dasselbe gesagt, als wenn ich die Worte: er ist von ihr geboren worden, gebraucht hätte. Denn ich vergesse nicht so schnell meine eignen Worte u. s. w.“ [2]).

1) Nestorius, was ihm zur Ehre gereicht, scheint überhaupt diesen lauten theatralischen Beifallsbezeugungen abgeneigt gewesen zu sein, er sagt hier παλιν ὑποπτευω τον κροτον, und bei einer andren Gelegenheit, da er wohl mit lautem Beifallrufen aufgenommen worden; sagt er, ich beurtheile die Liebe zu mir nicht nach dem Geschrei, οὐ κραυγαις κρινω την εἰς ἐμε φιλοσοργιαν. S. II. fol. 8.

2) S. V. f. 31.

Unterdessen ließ sich zu Constantinopel Alles immer mehr zu einer Kirchenspaltung an. Eine Parthei von Geistlichen und Mönchen wollte ihn als einen Häretiker, einen Anhänger der Lehre des Paulus von Samosata nicht mehr für ihren Bischof anerkennen und sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit ihm los [1]). Es wurde öffentlich in der Hauptkirche ein Zettel angeschlagen, welcher eine durchgeführte Vergleichung zwischen der Lehre des Nestorius und der Lehre des Paulus von Samosata enthielt [2]). Mehrere Presbyteren predigten in einer der constantinopolitanischen Kirchen gegen die Lehre des Nestorius, er verbot ihnen das Predigen. Einige der gegen ihn feindselig gesinnten Geistlichen wurden von einer unter seinem Vorsitz zu Constantinopel versammelten Synode als Manichäisch-Gesinnte ihrer Stellen entsetzt [3]). Nach der Consequenzmacherei, welche beide Partheien sich erlaubten, leitete man vermuthlich aus der Art, wie jene Geistlichen dem egyptischen Systeme gemäß über die menschliche Natur Christi sich ausgesprochen hatten, die Folgerungen ab, daß sie die Realität der Menschheit Christi leugnend in den manichäischen Doketismus verfallen wären. Nach dem, was wir früherhin über den Charakter des Nestorius bemerkten, mag wohl den Beschuldigungen seiner, obgleich sich leicht alle Uebertreibungen erlaubenden Gegner etwas Wahres zum Grunde liegen, daß er sich durch die

1) S. die Bittschrift des Diakonus Basilius und der mit ihm verbundenen Mönche in Harduin. Concil. T. I. f. 1335.

2) l. c. f. 1271.

3) Wie Nestorius selbst in einem Briefe an Cyrillus von Alexandria sagt, l. c. f. 1380.

polemische Leidenschaft zuweilen zu einem gewaltsamen Verfahren hinreißen ließ. Aber man muß auch bedenken, wie sehr er durch fanatische und übermüthige, Gesetz und Ordnung verachtende Gegner gereizt wurde. Ein Mönch war unverschämt genug, daß er sich dem Nestorius, als er in die Kirche eintreten wollte, um sich zur Haltung der Predigt auf das Bema zu begeben, entgegenstellte und ihn zu hindern suchte, weiter zu gehn, weil der Häretiker nicht öffentlich lehren dürfe. Seine Gegner [1]), welche dies selbst erzählen, nennen dies ordnungswidrige Betragen freilich nur den Eifer einer frommen Einfalt; aber sie hatten sich doch nun wahrlich nicht darüber zu beklagen, wenn ein solcher Störer der öffentlichen Ruhe hart bestraft und aus Constantinopel verbannt wurde. Bei einer andren Gelegenheit zeigte Nestorius den Geist der Mäßigung, der über Worte nicht streiten will, sobald er die reine Lehre gesichert sieht. Wie er sich in seinen Predigten darüber erklärt hatte, daß er gegen das Wort θεοτοκος an und für sich nichts habe; so erklärte er sich auch gegen mehrere Geistliche und Mönche, welche ihn verkätzert hatten, bereit, zuzugeben, daß derjenige, welcher seiner Natur nach Gottes Sohn sei, von der Maria, der Mutter Gottes geboren worden, weil es nur Einen Gottessohn gebe. Dieser letzte Zusatz zeigt den Sinn, in welchem er dies zugeben wollte, insofern nämlich, weil der wahre und wesentliche Sohn Gottes die menschliche Natur sich angeeignet und diese in die Gemeinschaft seiner Würde aufgenommen, so daß es nur Einen Sohn Gottes gebe, die Prädikate der menschlichen Natur also in dieser Hinsicht

1) l. c. Harduin. 1338.

dem Einen Gottessohn beigelegt werden könnten. Hätten diese Leute den Nestorius aus dem Zusammenhang seines dogmatischen Systems richtig verstanden; so würden sie ihn keines Betruges beschuldigt haben [1]). Die Gegner des Nestorius zu Constantinopel würden, da er an dem kaiserlichen Hofe noch Alles galt und mit der herrschenden Macht verbunden war, schwerlich gewagt haben, so übermüthig gegen ihn aufzutreten, wenn sie nicht schon einer andren mächtigen Unterstützung sicher gewesen wären vermöge ihrer Verbindung mit dem Patriarchen Cyrillus von Alexandria, durch dessen Theilnahme aus diesem Streit noch weit größere und allgemeinere Folgen sich entwickelten.

Um seine Schritte in dieser Angelegenheit von Anfang an richtig zu beurtheilen, muß man die Gemüthsart und Handlungsweise, welche dieser Mann seit seinem Antritt des bischöflichen Amtes gezeigt hatte, zugleich berücksichtigen. Gewaltthätige Verfolgungssucht gegen Heiden, Juden und Häretiker, eine unbegrenzte Herrschsucht, welche Mittel der Gewalt und Politik gebrauchte, um ihren Zweck durchzusetzen [2]), das waren die Eigenschaften, welche Cyrill bisher entwickelt hatte [3]). Für einen Mann von seiner Art mußte es

1) Die Worte des Nestorius, wie sie von seinen Anklägern angeführt werden Harduin. I. f. 1338. περι του φυσει υἱου του θεου, ὁτι ἐτεχθη ἀπο της ἁγιας Μαριας της θεοτοκου, ἐπει (οὐκ) ἐνι ἀλλος υἱος. Offenbar muß man mit Tillemont das eingeklammerte οὐκ hier ergänzen, denn eben weil Nestorius nur Einen Sohn Gottes in der vereinigten Gottheit und Menschheit anerkannte, wollte er in dieser Beziehung auch das Wort θεοτοκος richtig verstanden gelten lassen.

2) S. Socrat. VII. 7.

3) Cyrill stand auch in dem Ruf, daß auch ganz unwürdige Men-

eine anziehende Aussicht sein, die Herrschaft, welche er in der egyptischen Kirche behauptete, auch noch weiter ausdehnen zu können. Wenn wir die ersten Schritte Cyrills in diesem Streite vereinzelt für sich betrachten; so könnten wir zu dem Urtheil veranlaßt werden, daß ein, wenn gleich von dogmatischer Einseitigkeit ausgehender und beschränkter, doch ein nicht durch persönliche Leidenschaft getrübter Eifer für die Reinheit der Glaubenslehre ihn beseelte, daß er anfangs durch mildere Zurechtweisung auf den Nestorius, der seiner Meinung nach Vielen ein gerechtes Aergerniß gegeben hatte, einzuwürken suchte, — und wir könnten ihm dabei die ungerechten Consequenzmachereien, welche wir nicht minder bei der andren Parthei finden, so hoch nicht anrechnen. Wenn wir aber diese Schritte des Cyrill mit dem Charakter vergleichen, welchen er bisher gezeigt hatte, wenn wir dieselben in ihrer allmähligen und stufenweisen Entwickelung bis zu den letzten Resultaten verfolgen, so wird es doch wahrscheinlich, daß er nur deshalb, weil ihm anfangs der herrschende Einfluß des Patriarchen zu Constantinopel entgegenstand, so leise auftrat, und daß er mit kluger Politik die durchgreifenderen Schritte erst vorbereiten wollte.

Bald nach dem Anfang der Streitigkeiten zu Constantinopel nahm Cyrill durch zwei öffentlich bekannt gemachte Schriften an denselben Theil, wenn gleich er den Namen und die Person des Nestorius durchaus unberührt ließ. Das Eine war ein Programm für die bevorstehende Oster-

---

schen Bisthümer für Gold von ihm erlangen konnten. S. Isidor. Pelusiot. l II. ep. 127.

feier [1]), welches er nach dem Gebrauch der alexandriniſchen Biſchöfe vor dem Anfang der Faſten erließ. Da man in ſolchen Oſterſchreiben zeitgemäße Gegenſtände aus der Glaubens- oder Sittenlehre abzuhandeln pflegte; ſo wählte Cyrill für diesmal die Darſtellung von dem, was Chriſtus als Gottmenſch vor allen andren göttlichen Geſandten und Propheten voraus habe, die Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit in Chriſto [2]). Sodann beſchäftigte er ſich mit demſelben dogmatiſchen Gegenſtande, in einem ausführlichen Warnungsſchreiben, welches er nach dem Oſterfeſte an die egyptiſchen Mönche erließ. In beiden Schriften führte er den Unterſchied zwiſchen einer weſentlichen und natürlichen Vereinigung und einer bloß relativen ſittlichen Gemeinſchaft Gottes und der Menſchheit durch, er ſtellte die Uebertragung der Prädikate und ſomit auch die Bezeichnung der Maria mit dem Namen θεοτοκος als eine nothwendige Folge der erſten dar, er ſuchte zu zeigen, daß wenn man nicht das Erſtere mit allen daraus fließenden Folgen annehme, man Chriſtus zu einem bloßen Menſchen mache, deſſen ſich Gott wie andrer Menſchen als eines Organes bediente, und daß demnach Chriſtus nicht der Erlöſer der Menſchen ſein könne. In dem zweiten Schreiben giebt Cyrill ausdrücklich als Urſache an, weshalb er dieſen Brief an jene Mönche zu richten für nothwendig halte, daß einige böſe Gerüchte zu ihnen gekommen

1) Libellus paschalis, γραμματα πασχαλια, unter den Werken des Cyrill erſcheinen dieſe Briefe als ὁμιλιαι, da ſie wohl zu dem doppelten Gebrauch dienten, in der alexandriniſchen Kirche vorgeleſen und an andre egyptiſche Kirchen verſandt zu werden.

2) Die 17. unter ſeinen homiliae paschales.

seien [1]), und daß Einige herumgingen, welche ihren einfachen Glauben zu zerstören suchten, indem sie solche Fragen aufwürfen, ob man die Maria θεοτοκος nennen müsse oder nicht. Er bemerkt zuerst mit Recht, daß es besser wäre, wenn sie (diese Leute, welche gar keinen Lehrerberuf hatten, und welche großentheils der wissenschaftlichen Bildung durchaus ermangelten) von solchen Untersuchungen ganz abstehn und diejenigen Dinge, welche auch die im Geist ganz Ausgebildeten kaum im Spiegel und im Räthsel betrachten könnten, gar nicht aufrühren wollten. Dieser Grund hätte nun freilich Cyrill davon abhalten sollen, den ganzen Brief zu schreiben, indeß er meinte, da einmal solche Fragen unter ihnen aufgeworfen worden, so halte er es für nöthig, ihnen Mittel zu geben, um die Sophismen der Gegner zu widerlegen und ihren eigenen Glauben gegen dieselben zu sichern. Aber unter den egyptischen Mönchen, welche von der Autorität des alexandrinischen Patriarchen durchaus abhingen und durch ihre eigenthümliche Bildungsweise grade für die antiochenische Dogmatik am wenigsten vorbereitet und empfänglich waren, war schwerlich die Gefahr der Ansteckung durch die von Constantinopel her sich verbreitende Irrlehre so groß, daß es dagegen einer besondern Vorkehrung bedurfte. Daher mogte es wohl Cyrill schwerlich so aufrichtig meinen mit dem, was er hier sagte, es mogte vielmehr grade das seine Absicht sein, den Streit, statt ihn zu unterdrücken, weiter zu verbreiten und ihn wichtiger zu machen. Die egyptischen Mönche waren ja die bereitwilligen Organe der alexandrinischen Bischöfe bei ihren

1) θρυλλοι τινες χαλεποι.

Streitigkeiten, und Cyrill mußte wohl wiſſen, wie leicht die Leidenſchaft dieſer Leute für ſolche Gegenſtände angeregt werden konnte.

Von manchen Seiten her wurden auch, wie es ſcheint, dem Cyrill Vorwürfe darüber gemacht [1]), daß er, wie er ſelbſt ſage, um bloßer Gerüchte willen auf Neſtorius einen ſolchen Angriff gemacht habe, der vermöge des Standpunktes, welchen der alexandriniſche Patriarch in der Kirche behauptete, beſonderes Aufſehn machen mußte. Cyrill erklärte nun, daß er ſich genöthigt geſehen habe, diejenigen, welche an den herumgetragenen Erklärungen des Neſtorius [2]) ein Aergerniß genommen, durch Entwickelung der reinen Lehre zu beruhigen. Er vertheidigte ſich gegen die Beſchuldigung der Liebloſigkeit und Streitſucht, indem er ſagte, was in einem ſolchen Falle die Heuchelei immer leicht im Munde führen konnte, den heiligen Namen der Liebe mißbrauchend, daß er bereit ſei, der Liebe Alles aufzuopfern, nur der Sache des Glaubens könne er nichts vergeben, er habe nicht ſchweigen können, da allen Kirchen des römiſchen Reichs ein Aergerniß gegeben worden, er würde ſich durch

1) S. ep. VI. und VII. unter ſeinen Briefen. Der ehrwürdige Abt Iſidorus von Peluſium, der mit einer gewiſſen Autorität zu Cyrill ſprechen konnte, ſchrieb ihm: „Nach dem Streiten ein Ende, damit du dir nicht Gottes Strafgericht zuzieheſt. Laß nicht die Strafe, welche du wegen perſönlicher Beleidigungen an ſterblichen Menſchen glaubſt nehmen zu müſſen, auf die lebendige Kirche fallen und bereite ihr nicht ewige Spaltungen unter dem Vorwande der Frömmigkeit.“ L. I. ep. 370.

2) Ep. 6. σκανδαλισθεισιν ἀνθρωποις ἀπο των ἐξηγησεων αὐτου, in der ep. II. ad Nestor. χαρτιων ἠγουν ἐξηγησεων περιφερομενων.

Schweigen der größten Verantwortlichkeit bei Gott aus-
ſetzen. Er giebt hier auch zu verſtehn, welche Urſache ihn
bewogen, in jenem Schreiben an die Mönche aller perſönli-
chen Angriffe ſich noch zu enthalten und eine noch ſo wenig
heftige Sprache zu führen. Er ſagt nämlich [1]), er hätte
über Jeden, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nen-
nen wolle, das Anathema ausſprechen können, aber er habe
dies bis jetzt nicht gethan [2]) um des Neſtorius Willen,
damit nicht Manche ſagen ſollten, der Biſchof von Alexandria
oder die egyptiſche Synode habe ihn verdammt. Man ſieht
wohl, Cyrill wollte den Vorwurf einer leidenſchaftlichen
Verkätzerungsſucht vermeiden, zu welchem man nach Ereig-
niſſen, welche noch im friſchen Andenken waren [3]), leicht
Veranlaſſung finden konnte.

Aber Neſtorius mußte natürlich durch dieſen ſchnell
verbreiteten Brief, in welchem doch die von ihm vorgetragene
Lehre als eine das Weſen des Chriſtenthums umſtoßende
dargeſtellt war, einen Brief, deſſen Beziehung Keiner, der
mit den Vorfällen zu Conſtantinopel bekannt war, verken-
nen konnte, der ſeinen heftigen Gegnern zu Conſtantinopel
eine neue Waffe in die Hand gab, er mußte dadurch noth-
wendig ſehr gereizt werden, um deſto mehr, da, wie Cyrill
ſelbſt nachher erklärte, daß derſelbe gegen die von Neſto-
rius herumgetragenen Schrifterklärungen gerichtet geweſen,
er offenbar jene erſte von Neſtorius gehaltene Predigt
zum Ziel ſeines Angriffs gemacht hätte.

---

1) ep. VI.

2) οὐ πεποιηκα τουτο δι' αὐτον τεως.

3) Die Vorfälle mit Chryſoſtomus, von denen wir unten re-
den werden.

Da Cyrill erfuhr, wie ſehr Neſtorius durch jenen Brief an die Mönche verletzt worden, ſchrieb er an ihn ſelbſt perſönlich, um ſich zu rechtfertigen. Er meinte, daß ja nicht ſein Brief, ſondern das was Neſtorius geſagt haben ſolle, möge er es nun geſagt haben oder nicht, Urſache jener des Glaubens wegen entſtandenen Unruhen ſei. Es ſeien Manche nahe daran geweſen, daß ſie Chriſtus nicht mehr Gott, ſondern nur ein Werkzeug der Gottheit wollten nennen laſſen. Wie habe er ſchweigen können, da dem Glauben Unrecht geſchah und ſo Viele beunruhigt wurden [1]). Würde er ſich nicht durch unzeitiges Schweigen vor dem Richterſtuhl Chriſti verantwortlich gemacht haben! Ja was ſolle er jetzt thun? Heuchleriſcher Weiſe ſtellte ſich Cyrill, als ob er mit dem Neſtorius ſelbſt deshalb zu Rath gehen wolle, weil er von dem römiſchen Biſchof Cöleſtinus und von einer römiſchen Synode befragt werde, ob man jene von dem Neſtorius herumgetragene Schrift, die großes Aergerniß überall gegeben, als die ſeinige anerkennen ſolle oder nicht. Cyrill ſagt, er wiſſe ſelbſt nicht, wie jene Schrift nach Rom gebracht worden, obgleich er es wahrſcheinlich recht gut wußte. Er gab ſich das Anſehn, als ob er ſelbſt daran zweifle, daß jene Predigt würklich von dem Neſtorius herrühre, obgleich ſeine Vorwürfe gegen Neſtorius in dieſem Briefe ſchon davon zeugten, daß in dieſer Hinſicht kein Zweifel bei ihm ſtatt fand, und obgleich im Fall eines ſolchen Zweifels ſein Verfahren deſto tadelnswerther geweſen wäre. — So ſchloß denn Cyrill, Neſtorius möge

1) Aber ſchwerlich konnte eine Predigt des Neſtorius unter den für eine ſolche dogmatiſche Richtung ſo wenig empfänglichen Mönchen Egyptens ſo große Würkungen hervorgebracht haben.

vielmehr sich selbst als ihn anklagen. Er solle lieber, was er gesagt habe, berichtigen, um dem Aergerniß, das alle Welt genommen, ein Ende zu machen. Wenn ihm auch in dem mündlichen Vortrage etwas entfahren sei, was er zu bereuen habe, so möge er es nach reiflicher Ueberlegung wieder gut machen und kein Bedenken tragen, die Maria Θεοτοκος zu nennen.

Dieser Brief Cyrills war natürlich nicht geeignet, das, was dieser gegen Nestorius gethan hatte, wieder gut zu machen oder zu mildern, denn dieser Brief selbst enthielt ja bei allen Liebesbezeugungen die schwerste Anklage, welche einen Verkündiger des Evangeliums als Solchen treffen konnte. Obgleich Nestorius dieses auch in seinem Brief an Cyrill zu erkennen gab; so antwortete er doch in einem ruhigen und würdevollen Tone. Auf den Brief des Cyrill ließ er sich wenig ein; sondern suchte nur die Anklage gegen seine Lehre, welche in dem Schreiben an die Mönche ausgesprochen war, zu widerlegen und vielmehr dem Cyrill die Beschuldigungen auf eine andre Weise zurückzugeben. Er erlaubte sich nun freilich Consequenzmachereien von einer andren Art, da er, statt in den Ideenzusammenhang des Cyrill einzugehn, indem er sich nur an die Ausdrücke hielt: Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten und an ähnliche, welche sonst noch aus der Theorie der Prädikatenübertragung fließen konnten, ihn beschuldigte in heidnische, apollinaristische, arianische Irrthümer zu verfallen, und in noch ärgere, Gott als leidensfähig darzustellen. Aber Recht hatte er freilich, wenn er sagte, daß die heilige Schrift stets solche Prädikate nicht der Gottheit, sondern Christo beilege, welcher Name die Verbindung beider Na-

turen bezeichne. Daher er auch meinte, daß man die Maria vielmehr Mutter Christi (χριστοτοκος) als Mutter Gottes nennen solle. Nachdem er den Cyrill aufgefordert hatte, die Lehre der Schrift genauer zu untersuchen, um dies erkennen zu lernen, dankte er ihm ironisch dafür, daß er der beunruhigten Gemüther sich so theilnehmend angenommen, und daß er seine Sorgfalt sogar auf die Angelegenheiten in Constantinopel selbst verbreite. Er möge nur aber wissen, daß er durch vielleicht mit ihm gleichgesinnte Geistliche aus Constantinopel übel berichtet worden, denn es stehe hier Alles sehr gut, die christliche Erkenntniß seiner Gemeinde nehme immer mehr zu und der Kaiser freue sich dessen. Nestorius ahnte also damals noch keine ihm drohende Gefahr. Cyrill ließ dieses Schreiben nicht unbeantwortet, er beklagte sich in seinem Antwortsschreiben über die Verläumdungen unwürdiger Menschen, welche besonders in den Versammlungen der höheren Staatsbeamten gegen ihn redeten [1]). Er wiederholt sodann die Ermahnungen seines ersten Briefs, er entwickelt von Neuem seine Lehre von der Naturenvereinigung und vertheidigt dieselbe gegen die Folgerungen, welche Nestorius in seinem Briefe daraus abgeleitet hatte [2]).

Für einen Augenblick schien eine Versöhnung zwischen den beiden Patriarchen eingeleitet zu werden, welche, wenn

sie

1) τας των εν τελει συνοδους καιροφυλακουντες μαλιςα. Leicht konnten diese einem Bischof, der sich auch in politische Angelegenheiten so gern einmischte, abhold sein. Auch diese Stelle weiset übrigens darauf hin, daß Nestorius anfangs die Machthaber vielmehr für als gegen sich zu haben schien.

2) ep. IV.

ſie hätte zu Stande kommen können, auch die Unterdrückung der ausgebrochnen Streitigkeiten, wenigſtens fürs Erſte, erleichtert haben würde. Ein Presbyter der alexandriniſchen Kirche, Namens Lampon, kam als Friedensvermittler, welche Rolle er wahrſcheinlich aus eigenem Antrieb ſpielte, nach Conſtantinopel. Obgleich Neſtorius den Briefwechſel mit Cyrill ſchon ganz abzubrechen entſchloſſen war; ſo würkte doch Lampon durch den Geiſt chriſtlicher Liebe, der ihn zu beſeelen ſchien, mehr auf den Neſtorius als irgend etwas Andres hätte würken können. Dieſer ließ ſich bewegen, noch einen kurzen Brief an Cyrill zu ſchreiben [1]), einen Brief, welcher durchaus Aufrichtigkeit athmet und in den wenigen Worten ein ſchönes Bild von dem Herzen des Neſtorius giebt. „Nichts iſt mächtiger als die chriſtliche Milde, — ſchreibt er — ich bin durch die Gewalt dieſes Mannes beſiegt worden, denn ich geſtehe, daß mich große Furcht ergreift, wo ich in irgend einem Manne den Geiſt der chriſtlichen Milde wahrnehme, als wie wenn Gott in einem Solchen wohnte" [2]). Es mag wohl eine Folge dieſer damaligen friedlichen Stimmung des Neſtorius geweſen ſein, daß der Presbyter Anaſtaſius ſelbſt, von dem der Streit zuerſt ausgegangen war, bei denjenigen Geiſtlichen zu Conſtantinopel, welche ſich von der Gemeinſchaft mit ihrem Patriarchen losgeriſſen hatten, einen Vermittelungsverſuch machte [3]). Aber der Gegenſatz der beiden Partheien

1) ep. III.

2) φοβον ὁμολογω κεκτησθαι πολυν περι πασαν παντος ἀνδρος χριστιανικην ἐπιεικειαν, ὡς ἐγκαθημενον αὐτῳ τον θεον κεκτημενῳ.

3) S. Cyrill. ep. 8.

gegen einander war ſchon zu weit gediehen, als daß dieſe Stimmung des Neſtorius ſich länger erhalten und eine ſolche Unterhandlung irgend einigen Erfolg haben konnte.

Cyrill unterhielt ſtets die Verbindung mit der Gegenparthei des Neſtorius unter den Geiſtlichen, Mönchen und Laien zu Conſtantinopel, er leitete im Verborgenen ihre Schritte, was leicht geſchehen konnte, da ja die alexandriniſchen Patriarchen ihre Geſchäftsträger (ἀποκρισιαρίοι) in der Reſidenz ſtets zu erhalten pflegten. Es konnte aber auch nicht fehlen, daß ein ſo herrſchſüchtiger und gewaltthätiger Mann, wie Cyrill, manche Feinde unter ſeinen Geiſtlichen hatte, und dieſe ſuchten nun Schutz und Hülfe bei Neſtorius. Sie übergaben ihm manche Beſchuldigungen gegen ihren Biſchof, zu welchen dieſer durch ſeine willkürlichen und gewaltthätigen Handlungen wohl gegründete Veranlaſſung gegeben haben mogte, und es ſcheint, daß dieſe Anklagen bei dem kaiſerlichen Hofe anfangs Eingang fanden. Nach dem Charakter Cyrills mußte dies den Eindruck auf ihn machen, daß gekränkte Eitelkeit und Rachſucht ihm jetzt den Neſtorius zum Hauptziel ſeines Angriffs machten; aber die Rückſicht auf die Stimmung des Hofes zu Conſtantinopel, welche dem Neſtorius noch günſtig zu ſein ſchien, mußte ihm zur Vorſicht rathen. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht beſonders Cyrills Antwort auf ein Memoriale über die dortigen Vorfälle, welches ihm die mit ihm verbundenen Geiſtlichen in Conſtantinopel zugeſandt hatten [1]). Indem er dem Neſtorius Schuld giebt, daß

1) ep. V. Dieſe merkwürdige Urkunde iſt in einer zwiefachen Form uns überliefert worden, im Griechiſchen und in einer lateiniſchen

r nichtswürdige Menschen angereizt habe, als Ankläger ge-
en ihn aufzutreten, sagt er: „Möge er wissen, daß ich die
Reise (nach Constantinopel) und die Verantwortung gegen
ene Leute nicht fürchte, wenn es dazu auch Zeit werden
ollte. Denn es trifft sich, daß die Leitung des Heilan-
es geringe und unbedeutende Dinge zu Veranlassungen ge-
raucht, um eine Synode zu versammeln und um dadurch
eine Kirche zu reinigen, so daß sie den edlen Glauben unbe-
leckt bewahre. Es glaube aber der Elende nicht, daß wenn
uch diejenigen, welche nach seinem Anstiften uns anklagen
erden, Mehrere und bedeutendere sein sollten, er Richter
ber uns sein werde, denn ich werde, wenn ich nach Con-
tantinopel komme, dagegen protestiren und er selbst wird sich
egen die schlimmen Gerüchte verantworten müssen.“ Man
ehe hieraus, daß der Gedanke: Nestorius sollte an der
Spitze einer Synode sein Richter sein, etwas besonders Un-
rträgliches für Cyrills Eitelkeit war. Nestorius hatte
erst auf eine Synode angetragen, welche wegen dieser und

Uebersetzung durch Marius Mercator, welche letztere Manches mehr enthält als das Griechische, zuweilen zur Berichtigung des letztern beiträgt, zuweilen aber auch nach dem Griechischen berichtigt werden muß. Nach der Ueberschrift bei Marius Mercator wäre dieses Schreiben Cyrills an seine Geschäftsträger (Apokrisiarier) zu Constantinopel gerichtet. Hingegen dem Griechischen zufolge ist dies Schreiben an die schismatischen Geistlichen zu Constantinopel gerichtet. Auf alle Fälle hängt das Commonitorium in Beziehung auf die übersandte Bittschrift an den Kaiser mit diesem Schreiben eng zusammen und dieses Commonitorium paßt doch vielmehr für fremde Geistliche, welche sich mit dem Cyrill verbunden hatten, als für Geschäftsträger aus seinem eigenen Clerus, daher wahrscheinlich die griechische Ueberschrift die richtige ist.

andrer Angelegenheiten zu Constantinopel sich versammeln sollte; aber wenn gleich dieser Antrag zuerst von Gegnern ausgegangen war, so war doch Cyrill auch damit zufrieden, denn wie es sich hier zeigt, ging ihm die Hoffnung auf, daß es seiner Politik gelingen werde, diese Synode als ein Werkzeug gegen den Nestorius und dessen Lehrbegriff zu gebrauchen. Er schrieb daher auch jenen Geistlichen, daß Alles, was man aus den Predigten des Nestorius zur Anklage gegen denselben gebrauchen könne, bis zu seiner Zeit müsse aufbewahrt werden [1]), wenn keine Veränderung bei ihm erfolge. Jene Geistlichen hatten ihm eine für den Kaiser bestimmte, in sehr harten Ausdrücken abgefaßte Anklagschrift gegen Nestorius übergeben, von welcher sie nur nach dem Urtheile Cyrills Gebrauch machen wollten. Dieser aber behielt die Schrift zurück, da er von ihrer Härte einen üblen Eindruck befürchtete [2]). Er setzte statt dessen nach seiner Klugheit eine andre Schrift auf, in welcher man nicht zuerst offensiv, sondern defensiv gegen den Nestorius auftrat. Man protestirte hier gegen die richterliche Autorität desselben; man suchte zu zeigen, um dies zu begründen, woher die Feindschaft des Nestorius entstanden sei, was man am besten benutzen konnte, um bei dieser Gelegenheit seine Rechtgläubigkeit anzuklagen; man appellirte auf den Fall, daß die Gegner bei ihrer Anklage beharren würden, an ein andres Tribunal. Cyrill schrieb ihnen dabei, sie sollten diese Klagschrift nur dann abgeben, wenn

1) ἐπει και ἀλλα πολλα ἐπισυρονται ἐγκληματα ἐκ των ἐξηγησεων αὐτου, φυλαχθησονται ἑως καιρου.

2) ἱνα μη ἐπερχοιτο ἡμιν λεγων: κατηγορησατε μου ἐπι του βασιλεως ὡς αἱρετικου.

es nöthig ſei. Er ſelbſt wollte bei der erſten Gelegenheit Biſchöfe und Mönche, fromme und kluge Männer auswählen und ſolche nach Conſtantinopel ſenden, denn er werde nicht eher ruhen, bis er, wie er es in ſeiner Heuchelei nannte, den Kampf für aller Heil ausgekämpft habe. Auch er werde ſchon Briefe ſchreiben, wie und an welche Perſonen es Noth thue [1]).

Um am Hofe gegen Neſtorius zu würken, hatte Cyrill im J. 429 zwei Werke geſchrieben, in welchen er auf die bisher bemerkte Weiſe ſeine Lehre entwickelte und die dem Neſtorius Schuld gegebene bekämpfte; aber ohne Neſtorius perſönlich anzugreifen und ohne auch nur ſeinen Namen zu nennen. Das Eine dieſer Werke richtete er an den Kaiſer Theodoſius II. ſelbſt und an die Kaiſerin Eudokia, das andre an die Auguſta, die viel vermögende Pulcheria und an die übrigen Schweſtern des Kaiſers. Eine Stelle in dem nachher anzuführenden Schreiben, welches der Kaiſer ſpäterhin an Cyrill erließ, läßt wohl vermuthen, daß dieſer beſondre Urſachen dazu hatte, ſich auch an die Pulcheria zu wenden, daß er durch ſeine geheimen Kundſchafter zu Conſtantinopel von einem vielleicht grade durch Neſtorius veranlaßten Mißverhältniſſe zwiſchen dem Kaiſer und deſſen ſonſt Alles bei ihm vermögenden Schweſter Nachricht erhalten hatte, und daß er hoffte, die Verbindung

1) Das verſtand allerdings Cyrill am beſten, an welche Perſonen zu Conſtantinopel er ſich wenden mußte und wie er am beſten auf ſie einwürken konnte, um ſeine Abſichten am Hofe durchzuſetzen. Den lehrreichſten Aufſchluß darüber giebt ein Brief ſeines Archidiakonus und Synkell, den wir bei ſpäteren Begegebenheiten anzuführen Gelegenheit haben werden.

mit der Pulcheria gegen die dem Neſtorius günſtige Hofpartei benutzen zu können, denn es wurde ihm nachher von dem Kaiſer zum Vorwurf gemacht, daß er entweder deshalb dieſen Schritt gethan, weil er durch ſeine ungeiſtlichen Künſte von einer Spannung zwiſchen dem Kaiſer und deſſen Schweſter Nachricht zu erhalten gewußt, oder weil er Zwietracht zwiſchen ihnen zu erregen geſucht habe. Und dieſe Beſchuldigung gegen Cyrill ſtimmt zuſammen mit einer alten Nachricht, nach welcher Neſtorius ſich dadurch, daß er ſie bei ihrem Bruder eines unerlaubten Umgangs mit einem vornehmen Manne verdächtig gemacht, ihren Haß ſich zugezogen hatte [1]). Dieſe Annahme wird auch durch ähnliche Beiſpiele in der Geſchichte der conſtantinopolitaniſchen Patriarchen wahrſcheinlich gemacht [2]).

---

1) Die dunkle Stelle bei Suidas unter dem Buchſtaben Pulcheria, ἡ Πουλχερια τοσουτον ἐμισει τον Νεϛοριον, ὡς τοις φιλουντας ἐκεινον διαϕθειλειν, ὁτι πορνειαν προς τον ἀδελϕον αὐτης Θεοδοσιον τον βασιλεα διεβαλε Πουλχεριας ὁ Νεϛοριος και δια τουτο οὑτως ὑπ' αὐτης ἐμισειτο, ἐλοιδορει γαρ αὐτῳ εἰς τον τοτε μαγιϛρον Παυλινον λεγομενον. Der Sinn dieſer Stelle könnte etwa auch der ſein, daß er ſie eines unerlaubten Umgangs mit ihrem Bruder bei jenem Paulinus beſchuldigt hätte; aber dieſe Erklärung iſt der Stellung der Worte nicht ſo angemeſſen, als die im Text befolgte. Und wäre dies die Beſchuldigung geweſen; ſo hätte auch Theodoſius eben ſo ſehr als ſeine Schweſter gegen Neſtorius aufgebracht werden müſſen.

2) Es wurde auch nachher als das Verdienſt der Pulcheria immer geprieſen, daß durch ihren Eifer für die Rechtgläubigkeit die neſtorianiſche Ketzerei beſonders unterdrückt worden. Die Worte des erwähnten Synkell an einen conſtantinopolitaniſchen Biſchof unter den ſpäteren Verhandlungen: Festina supplicari dominae ancillae Dei Pulcheriae Augustae, ut iterum ponat

Wie ſchon oft die Biſchöfe der ſtreitenden Kirchenpartheien im Orient durch die Verbindung mit den Biſchöfen von Rom ſich den Sieg zu verſchaffen geſucht hatten, ſo wandte auch Cyrill dies Mittel an. Er erſtattete dem Biſchof Cöleſtinus von Rom einen Bericht von den Irrlehren des Neſtorius. Man ſieht wohl, daß er ſich manche Unwahrheit erlaubte, um dieſen Schritt als einen nicht aus freiem Antrieb vollzogenen, ſondern nothgedrungenen den Orientalen darſtellen zu können. Früherhin hatte er dem Neſtorius geklagt, daß ſeine Predigten in Rom ſo großes Aergerniß gegeben hätten, ſ. oben, und er hatte ihn ſelbſt um Rath gefragt, was dabei zu thun ſei. Nun erhellt aber doch aus dem Briefe Cyrills, von welchem wir jetzt reden, daß er der erſte war, der in dieſer Angelegenheit unaufgefordert an den römiſchen Biſchof ſchrieb, denn ſein Brief iſt nicht Antwort auf einen früheren. Auch ſcheint es Cyrill ſelbſt geweſen zu ſein, der durch die Ueberſetzungen der Predigten des Neſtorius, welche er zugleich nach Rom ſchickte, dieſelben dort zuerſt bekannt machte. Sodann ſtellt er in ſeinem Briefe an den Patriarchen Johannes von Antiochia die Sache ſo dar, als ob er erſt durch den Bericht des Neſtorius an den römiſchen Biſchof veranlaßt worden, zu ſeiner eigenen Vertheidigung dem letztern zu ſchreiben; aber dies paßt durchaus nicht zu dem Inhalt und Tone dieſes Briefes an den Biſchof Cöleſtin, denn

animam suam pro Domino Christo, das heißt für die Sache Cyrills. — Als Pulcheria mit dem Marcian regierte, ſchrieen die egyptiſchen Biſchöfe während der erſten Action des Concils zu Chalcedon: ἡ Αὐγουστα Νεστοριον ἐξεβαλε. S. Harduin. Concil. T. II. f. 74. B.

Cyrill würde doch gewiß ſonſt nicht ermangelt haben, in ſeinem Briefe jenen des Neſtorius, durch welchen der ſeinige zuerſt veranlaßt worden, zu erwähnen. Dieſer Brief war auf eine Weiſe abgefaßt, welche wohl geeignet ſein konnte, die Stimme eines römiſchen Biſchofs, der ſich gern zum Richter über die ganze Kirche aufwerfen wollte, zu gewinnen, denn er ſchrieb ihm, daß er es von ſeiner Entſcheidung abhängen laſſe, ob er dem Neſtorius die Kirchengemeinſchaft aufkündigen ſolle oder nicht. Er bat ihn, dieſe ſeine Entſcheidung durch Briefe allen Biſchöfen des Orients bekannt zu machen, denn dies werde die Würkung hervorbringen, zur Vertheidigung der reinen Lehre ſie Alle zu vereinigen. Dem Ueberbringer dieſes Schreibens, ſeinem Diakonus Poſidonius, übergab Cyrill zugleich für den römiſchen Biſchof eine kurze Darſtellung der Hauptpunkte, in welchen die Irrlehre des Neſtorius beſtehe, eine geſchickte Auseinanderſetzung der eigenthümlichen Merkmale des antiocheniſchen Lehrbegriffes, freilich aber nur ſo, wie ſie dem Cyrill von ſeinem entgegengeſetzten Standpunkt aus erſcheinen mußten und mit einigen ungerechten Conſequenzen.

Was den Neſtorius betrifft, ſo hatte er noch eine beſondere Veranlaſſung an den römiſchen Biſchof zu ſchreiben, und zwar eine ſolche, welche nicht eben dazu dienen konnte, den letztern günſtig für ihn zu ſtimmen. Vier unter den pelagianiſchen Streitigkeiten entſetzte Biſchöfe aus Italien hatten ſich ſchon früher nach Conſtantinopel gewandt; ſie hatten über das ihnen widerfahrene Unrecht ſich beklagt und bei dem Patriarchen zu Conſtantinopel wie bei dem Kaiſer Hülfe geſucht. Neſtorius war ein zu gerechtigkeitsliebender und ſelbſtſtändiger Mann, um dem römiſchen Bi-

ſchof zu Gefallen, ohne Unterſuchung der Sache, dieſe Männer ſogleich zu verdammen. Er wollte beide Partheien hören, er hatte daher dem römiſchen Biſchof dieſe Angelegenheit berichtet und ihn um genauere Nachricht darüber gebeten. Er hatte mehrere Briefe deshalb nach Rom geſchrieben; aber keine Antwort erhalten, theils wohl weil der römiſche Biſchof des Griechiſchen nicht kundig war, und weil er ſich von den Briefen erſt eine Ueberſetzung machen laſſen mußte, theils weil die Art, wie Neſtorius geſchrieben, dem römiſchen Hochmuth nicht zugeſagt haben mogte. In zweien andren Briefen, welche er darauf an ihn ſchrieb, erſtattete er ihm auch einen Bericht von den begonnenen Lehrſtreitigkeiten. Er ſprach hier mit derſelben Heftigkeit und Ungerechtigkeit von den Behauptungen ſeiner Gegner, mit welcher dieſe von ſeiner Lehre geſprochen hatten. Auch hier erklärte er ſich doch bereit, obgleich er die Bezeichnung der Maria als χριστοτοκος vorzog, die Bezeichnung derſelben als θεοτοκος gelten zu laſſen, wenn man dieſelbe nicht von der Gottheit, ſondern von der mit ihr verbundenen Menſchheit verſtehe. Auffallend iſt übrigens der Unterſchied des Tones in den Briefen des Neſtorius und den Briefen Cyrills an den römiſchen Biſchof. Cyrill redet zu demſelben in Ausdrücken, die wenigſtens ſo verſtanden werden konnten, als ob er ihm eine gewiſſe oberrichterliche Kirchenautorität einräumte. Neſtorius redet zu ihm, wie ein College zu dem andren, wie ein ihm ganz gleich ſtehender. Auf ſolche Weiſe mußte Cöleſtin, der römiſche Biſchof, ſchon deshalb günſtiger für Cyrill als für Neſtorius geſtimmt, und er konnte gegen dieſen leicht eingenommen ſein. Dazu lernte er die Lehre des Neſtorius zuerſt aus der Darſtellung Cyrills

kennen, da dieſer klüglicherweiſe ſeinen Briefen eine lateiniſche Ueberſetzung beigefügt hatte, und es läßt ſich leicht erklären, daß jene ihm ſo bekannt gewordene Lehre ihm darnach von Anfang an als eine die Würde des Gottmenſchen beeinträchtigende erſcheinen konnte [1]).

Cöleſtin fällte auf einer römiſchen Synode das Urtheil, daß die von dem Neſtorius excommunicirten Geiſtlichen in die Kirchengemeinſchaft wieder aufgenommen ſein ſollten, und wenn Neſtorius ſelbſt nicht binnen zehn Tagen nach dem Empfang des zu Rom ausgeſprochenen Urtheils einen ſchriftlichen Widerruf ausſtelle und ſeine Uebereinſtimmung mit der römiſchen und alexandriniſchen Kirchenlehre in Hinſicht der Geburt des Chriſtus, der unſer Gott ſei, bezeuge, ſo ſolle er von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ſein und nicht mehr als Patriarch anerkannt werden. Durch ein Schreiben an Cyrill voll übertriebener Lobeserhebungen übertrug er dieſem mit der Machtvollkommenheit des apoſtoliſchen Stuhles, dieſes Urtheil in Vollziehung zu ſetzen und falls Neſtorius den verlangten Widerruf nicht leiſten wolle, ſogleich für eine neue Beſetzung des Patriarchats zu ſorgen. Dieſes Urtheil machte er auch den Geiſtlichen zu Conſtantinopel, die ſich von der Gemeinſchaft mit dem Neſtorius losgeriſſen hatten, und dieſem ſelbſt mit den heftigſten Schmähungen bekannt. Der römiſche Biſchof legte

1) Ihm erſchien die Lehre des Neſtorius als eine ſolche, daß er Chriſtus bald als bloßen Menſchen betrachte, bald ihm die Verbindung mit Gott, ſo oft er es für gut halte, beilege. S. den Brief Cöleſtins an die Geiſtlichkeit zu Conſtantinopel. Es zeigt ſich die römiſche Beſchränktheit, wenn er es dem Neſtorius zum Verbrechen macht, ὁτι Χριςῳ τῳ θεῳ ἡμων ἐπαγεται ζητησις περι της ἰδιας γεννησεως in dem Briefe an Cyrill.

ſich hier ein oberrichterliches Anſehen bei, welches ihm nach der damaligen Verfaſſung der Kirche auf keine Weiſe gebührte und welches Cyrill, wenn es nicht grade ſeinem Intereſſe gedient, und auf keine Weiſe demſelben hätte ſchädlich werden können, gewiß nicht würde haben gelten laſſen. Nun war aber dieſe Erklärung des römiſchen Biſchofs dem Cyrill als ein bedeutendes Mittel für die Erreichung ſeiner Zwecke ſehr erwünſcht, denn er konnte dieſe Erklärung benutzen, um die orientaliſchen Biſchöfe durch die Furcht vor einer Spaltung mit der ganzen abendländiſchen Kirche, mit der man den Frieden ſeit noch nicht ſo langer Zeit wieder hergeſtellt hatte, zu ſchrecken, wie man aus ſeinem Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochia ſieht [1]).

Die angeſehenſten Biſchöfe der öſtlichen Provinzen des römiſchen Aſiens [2]), welche theils dem unveränderten Syſtem des Theodorus, theils einer ſehr gemäßigten und gemilderten Auffaſſung deſſelben zugethan waren, ſie ſahen mit Bedauern eine neue Spaltung ausbrechen, welche den chriſtlichen Orient und Occident wieder von einander zu trennen drohte, nachdem noch nicht lange durch viele Bemühungen des hundertjährigen Biſchofs Akacius von Beröa in Syrien der Kirchenfrieden wieder hergeſtellt worden war. Unter den Biſchöfen Syriens befanden ſich damals manche durch gründliche Wiſſenſchaft, durch ächte und eifrige Frömmigkeit, durch Freiheit von dem weltlichen Geiſte, der ſo viele Andre beherrſchte, ausgezeichnete Männer. Sie waren durch ihr aus

1) In dieſem Briefe ſagt er nämlich in Beziehung auf die Beſtimmungen der römiſchen Synode: οἷς ἀναγκη πειθεσθαι τους ἀντεχομενους της προς ἁπασαν την ὑσιν κοινωνιας.

2) Die ſogenannten ἀναπολικοι.

früheren Zeiten herrührendes Freundschaftsverhältniß zu dem Nestorius am meisten geeignet, wie nach ihrer gemäßigten Denkart geneigt, als Friedensvermittler zwischen beiden Partheien aufzutreten. In diesem Sinne schrieb derjenige, welcher seinem Range nach der erste unter diesen Bischöfen war, der Patriarch Johannes von Antiochia, an Nestorius im Einverständnisse mit sechs andren grade bei ihm versammelten Bischöfen dieser Gegend. Er übersandte ihm selbst die Briefe, welche er von Alexandria und Rom empfangen hatte, begleitet von einem eigenen durch christliche Weisheit und Mäßigung ausgezeichneten Schreiben. Er bat ihn, diese ihm zugesandten Briefe so zu lesen, daß er sich dadurch nicht zu einer leidenschaftlichen Gemüthsbewegung fortreißen lasse, woraus verderbliche Streitsucht und Eigensinn hervorgingen; aber auch diese Sache, aus der ein unheilbares Uebel hervorgehen könne, nicht zu verachten, sondern mit gleichgesinnten Freunden, denen er die Freiheit geben müsse, ihm unbefangen die Wahrheit zu sagen, ruhig zu untersuchen, was zu thun sei. Er stellte ihm die Gefahr der drohenden neuen Spaltung vor. Welche Frechheit würden Gegner, die schon bisher so vieles sich herausgenommen, nach diesen Briefen sich nicht erlauben! [1]). Er bedauerte, daß der ganze

1) Eine merkwürdige Aeußerung in dem Briefe des Patriarchen: „ἐννοησον γαρ, ὡς εἰ προ των νυν ἀποσταλεντων γραμματων οἱ πολλοι ἀσχετοι ἡσαν καθ' ἡμων, νυν δραξαμενοι της ἀπο των γραμματων τουτων παῤῥησιας τινες οὐκ ἐσονται και ποιᾳ οὐ χρησονται καθ' ἡμων παῤῥησιᾳ.“ Wenn man nicht annehmen will, daß der Patriarch hier bloß per anakoinosin redet, was doch nicht wahrscheinlich ist: findet man hier eine Spur von manchen Angriffen, welche schon früher die Bischöfe des östlichen Asiens zu erleiden hatten.

Streit entſtanden ſei um eines Wortes willen, das ja auch nach der Meinung des Neſtorius in einem richtigen Sinne gebraucht werden könne und ſchon von vielen Kirchenlehrern in dieſem Sinne gebraucht worden. Der römiſche Biſchof habe ihm zwar nur eine kurze Friſt von zehn Tagen gelaſſen; aber es bedürfe auch nicht einmal eines ſolchen Zeitraums zur Ueberlegung, in wenigen Stunden könne er ſich über die abzugebende Erklärung entſcheiden, denn er brauche nur kein Bedenken zu tragen, ein Wort zu genehmigen, deſſen nach dem richtigen Verſtändniſſe zum Grunde liegenden Sinn er gewiß nicht verwerfe. Er forderte ihn auf, dem Kirchenfrieden ein ſolches Opfer zu bringen. Was der Patriarch Johannes ſeinem Freunde hier zumuthete, ſtimmte ja mit den ſchon früher von dieſem aus eigenem Antrieb gegebenen Erklärungen überein, und ſo ſagte Neſtorius auch in ſeinem Antwortſchreiben, nachdem er den Urſprung des ganzen Streits erklärt hatte, daß er gegen das Wort θεοτοκος, inſofern es gegen Mißverſtand verwahrt und in einem richtigen Sinne, als Bezeichnung der Vereinigung [1]) beider Naturen verſtanden werde, nichts einzuwenden habe. Ueber den gewohnten Hochmuth des Egyptiers aber — ſchrieb er dem Patriarchen Johannes — dürfe er beſonders ſich nicht wundern, da er viele alte Beiſpiele deſſelben vor ſich habe [2]). Neſtorius hoffte damals eine allgemeine Kirchenverſamm-

1) Propter unitionis rationem.

2) De consueta vero Aegyptii praesumtione maxime tua religiositas non debet admirari, dum habes antiqua hujus exempla perplurima. Auch hier eine merkwürdige Spur des ſchon früher vorhandenen Kampfes zwiſchen der egyptiſchen und der ſyriſchen Kirche.

lung, auf welcher ſich dieſer Streit leicht durch eine allgemeine Uebereinkunft werde beilegen laſſen. Er ahnte alſo damals noch nichts von einem Uebergewicht der Gegenpartei am Hofe.

Wenn man dieſen Vorſchlag des Neſtorius benutzt, ſo hätte ſich der Streit für jetzt noch unterdrücken laſſen, obgleich freilich nur für den Augenblick, da doch der dem Streit über das Wort θεοτοκος zum Grunde liegende Gegenſatz der beiden dogmatiſchen Richtungen früh oder ſpät auch äußerlich hervortreten mußte.

Aber durch das hochmüthige Verfahren Cyrills wurde ſchon jetzt aus dem Streit über das Wort, mit welchem auch die ſyriſche Kirche zufrieden war, ein Kampf zwiſchen den dogmatiſchen Syſtemen beider Kirchen. Cyrill wollte als Vollzieher des von der römiſchen Synode gefällten Urtheils handeln. In dieſem Jahr 430 erließ er im Namen einer zu Alexandria gehaltenen Synode an Neſtorius einen Brief, durch welchen er, dem zu Rom ausgeſprochenen Urtheil gemäß, ihn zum dritten- und letztenmale zum Widerruf auffordern wollte. Er ſetzte ihm den Lehrbegriff auseinander, zu welchem als dem wahren er ſich bekennen müſſe, und entwickelte in zwölf Verdammungsformeln (ἀναθεματισμοις), was er zu widerrufen habe. Dieſe Erklärungen enthielten aber nichts andres als den im Gegenſatz gegen den ſtreng antiocheniſchen Lehrbegriff, wie ihn Theodor von Mopſueſtia ausgeſprochen hatte, durchgeführten egyptiſchen Lehrbegriff. Eine ἑνωσις φυσικη im Gegenſatz gegen die ἑνωσις κατ' ἀξιαν, εὐδοκιαν, eine ἑνωσις, nicht συναφεια, welche letztere Formel zu wenig ſage. Ein Sohn Gottes, Ein Chriſtus aus zwei Naturen oder, wie er lie-

ber ſagte, aus zweien verſchiedenen Dingen zur unzertrennlichen Einheit zuſammengefügt [1]). In dem Einen menſchgewordenen Logos zwar wohl die verſchiedenen göttlichen und menſchlichen Prädikate, aber nicht zwei Naturen zu unterſcheiden; ſondern beiderlei Prädikate auf denſelben Einen menſchgewordenen Logos zu beziehen. Ein Logos mit dem ihm zugehörenden Fleiſche [2]). Daher die unbedingte Uebertragung der Prädikate, wie daß Maria auf leibliche Weiſe geboren habe den fleiſchgewordenen Logos aus Gott [3]), daß der Logos aus Gott dem Fleiſche nach gelitten habe und gekreuzigt worden [4]) u. ſ. w.

Dieſer Schritt des Biſchofs Cyrill mußte der ganzen Sache eine andre Wendung geben, denn es mußte dadurch aus einem perſönlichen Angriffe auf den Neſtorius ein Angriff auf die Lehrweiſe der ſyriſch-aſiatiſchen Kirche werden. So wurde es von den meiſtgeltenden Lehrern dieſer Kirche angeſehn. Der Patriarch Johannes von Antiochia, welcher an der Spitze derſelben ſtand, hielt eine öffentliche Widerlegung dieſer Anathematismen für nothwendig, und er forderte insbeſondre den Biſchof Theodoret von Kyros, einer Stadt am Euphrat, dazu auf [5]). Dieſer durch chriſtliche Mäßigung und Milde ſonſt ausgezeichnete Mann ließ ſich doch hier von ſeinem aus einem allerdings reinen chriſtlichen Intereſſe herrührenden dogma-

---

1) ἐκ δυο και διαφορων πραγματων εἰς ἑνοτητα την ἀμεριζον συνηνεγμενος.

2) εἰς λογος μετα της ἰδιας σαρκος.

3) γεγεννηκε σαρκικως σαρκα γεγονοτα τον ἐκ θεου λογον.

4) τον θεου λογον παθοντα σαρκι και ἐσταυρωμενον σαρκι.

5) ep. 150. unter den Briefen Theodorets.

tischen Eifer zu einem ungerechten Urtheil verleiten. Mit Recht mogte er an den cyrillischen Anathematismen die Genauigkeit des dogmatischen Ausdrucks vermissen und von diesem Mangel eine gefährliche Rückwürkung auf die christliche Erkenntniß befürchten; mit Recht meinte er, daß die Uebertreibungen des Ausdrucks, welche in der Sprache der christlichen Hymnologie und der mehr rhetorischen homiletischen Sprache wohl zu dulden wären, in der dogmatischen Sprache gefährlichere Folgen haben könnten und nicht so milde beurtheilt werden dürften [1]). Mit Recht mußte er sich insbesondre dagegen nachdrücklich erklären, daß Cyrill eine so ungenaue, so manchen Mißverständnissen ausgesetzte dogmatische Ausdrucksform in der orientalischen Kirche zur

1) In seinem an die syrischen Mönche gerichteten Umlaufschreiben gegen die cyrillischen Anathematismen ep. 151. über die vor der Maria zu gebrauchenden Ausdrücke, *εἰ δε παντηχρωμως τις λεγειν ἐθελοι και ὑμνους ὑφαινειν και ἐπαινους διεξιεναι και βουλεται τοις ἀγιωτεροις ὀνομασιν ἀναγκαιως κεχρησθαι, οὐ δογματιζων, ἀλλα παντηχριζων και θαυμαζων ὡς οἱοντε του μυστηριου το μεγεθος, ἀπολαυετω του πονου και τοις μεγαλοις ὀνομασι κεχρησθω.* Diese schärfere Unterscheidung der liturgischen, ascetischen und der eigentlich-dogmatischen Sprache gehört überhaupt zu dem Eigenthümlichen der syrischen Kirche. Aus der Vermischung beider Sprachweisen leitet der Bischof Alexander von Hierapolis alle Verfälschung der dogmatischen Terminologie ab. „Et quidem ut in festivitatibus sive praeconiis atque doctrinis incircumspecte Dei genitrix sive Deum enixa ab orthodoxis tantummodo sine adjectione diceretur vel Deicidae Judaei (*θεοκτονοι*) vel quia verbum incarnatum est cact., sane nulla accusatione sunt digna, eo quod nec dogmatice sunt posita ista. Epistola Alexandri Hierapolitani ad Theodoretum in Tragoedia Irenaei ed Lupus. Opp. Tom. VII. c. 94. f. 247. auch in opp. Theodoreti ed. Halens. T. V. ep. 78.

zur herrschenden machen wollte, und daß er Alles, was sich derselben nicht anschloß, verkätzerte. Aber er hätte doch die zum Grunde liegende Lehre von der Form des Ausdrucks unterscheiden und nicht dem Cyrill solche Lehren Schuld geben sollen, welche er nur durch Consequenzen, gegen die sich Cyrill ausdrücklich genug verwahrte, aus dessen Behauptungen ableiten konnte, wie er denn Apollinaristisches, Gnostisches, Manichäisches in den Anathematismen zu finden wußte. Da nun Cyrill in der Rechtfertigung seiner Anathematismen gegen Theodorets Lehrbegriff auf gleiche Weise verfuhr; so war es natürlich, daß, wenn gleich der gemilderte syrische Lehrbegriff dem cyrillischen schon näher stand, doch der Gegensatz zwischen beiden Systemen immer stärker hervortrat und eine ruhige gegenseitige Verständigung über die Differenzen immer schwerer wurde. Eine Differenz zwischen beiden Lehrbegriffen war zwar immer vorhanden, und diese hatte besonders darin ihren Grund, daß Theodoret eine verständige Entwickelung suchte, Cyrill hingegen mit Zurückweisung einer jeden solchen nur das Ueberschwengliche festhalten wollte, so daß ihm die schärfere begriffliche Sonderung als Verkleinerung oder Verleugnung des Mysteriums erschien. Aber bei Allem dem machte man doch den Streit über manche Formeln deshalb so wichtig, weil man sich über den Sinn derselben von beiden Seiten nicht verständigte. Theodoret bestritt heftig die Lehre von einer ἑνωσις φυσικη, einer ἑνωσις καθ' ὑποστασιν, indem er behauptete, daß Gott dadurch einer Naturnothwendigkeit unterworfen und die Auseinanderhaltung der Begriffe von Gottheit und Menschheit, die sich in Christo mit einander vereinigt hätten, gehindert werde; aber Cyrill ver-

ſtand jene Ausdrücke in einem andren Sinne und verwahrte ſich genugſam gegen alle jene Deutungen. Er ſtellte jene ἑνωσις φυσικη und καθ' ὑποϛασιν einer bloß ſittlichen, in dem Willen oder der Würkſamkeit beſtehenden Verbindung entgegen. Er beſchuldigte ſeinen Gegner, nur eine ſolche anzunehmen; aber Theodoret lehrte ja ausdrücklich, daß Gottheit und Menſchheit in Einer Perſon [1]) vereinigt worden.

Aus dieſen verſchiedenen dogmatiſchen Richtungen floß doch auch eine verſchiedene Auffaſſung von manchem Einzelnen im Leben Chriſti. Theodoret trug kein Bedenken, der evangeliſchen Geſchichte zufolge dem Erlöſer während ſeines irdiſchen Lebens in Beziehung auf ſeine Menſchheit ein beſchränktes Wiſſen beizulegen, „daß dieſelbe in jenem Zeitpunkte ſo viel gewußt habe, als die inwohnende Gottheit ihr offenbarte" [2]). Dem Cyrill aber erſchien dieſe Behauptung anſtößig, er ſagte dagegen, daß wer ſage, der Knechtsgeſtalt ſei von dem inwohnenden Gott eine Offenbarung verliehen worden und zwar eine abgemeſſene, der mache Chriſtus zu einem bloßen Propheten. Da er aber doch das von der menſchlichen Natur Chriſti prädicirte Nichtwiſſen, indem er die Eigenſchaften der letztern in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannte, nicht gradezu ableugnen wollte; ſo drückte er ſich, um das Unbegreifliche des Myſteriums recht ſtark zu bezeichnen, auf eine ſolche Weiſe aus, unter der er ſich ſchwerlich etwas Beſtimmtes denken konnte. „Da

1) ἐν προσωπον, nur μια ὑποϛασις wollte er nicht ſagen, weil er dieſes Wort in einem andren Sinne nahm.

2) της ιδιοτητος και' ἐκεινον του καιρου γινωσκουσης, ὁσα ἡ ἐνοικουσα θεοτης ἀπεκαλυψε.

ſich Chriſtus dem Maaße der in ihrem Wiſſen beſchränkten Menſchennatur unterzog, eignete er ſich auch dieſes mit dem Uebrigen nach einer beſondren Veranſtaltung zu [1]), obgleich er keine Schranken ſeines Wiſſens hatte, ſondern mit dem Vater allwiſſend war" [2]).

So mußte denn für's Erſte jenes eigenmächtige, geſetzwidrige Verfahren Cyrills ſeiner Sache mehr ſchaden als nützen. Im Bewußtſein ſeines Rechts und ſeiner unabhängigen Würde nahm Neſtorius die biſchöflichen Abgeordneten, welche die Aufforderungen Cyrills und Cöleſtins ihm überbrachten, mit verdienter Geringſchätzung auf, er ließ ſich in dem Vortrag ſeiner Lehre dadurch nicht irre machen und ſetzte den Anathematismen Cyrills zwölf andre entgegen.

Auch an dem kaiſerlichen Hofe zu Conſtantinopel machte das Verfahren Cyrills einen ihm ſehr ungünſtigen Eindruck. Die Anklagen gegen ſeinen Hochmuth und ſeine Herrſchſucht, welche ſchon früher hier waren vernommen worden, ſchienen dadurch beſtätigt zu werden. Alle bisherigen Schritte Cyrills in dieſer Angelegenheit zuſammengehalten mit dem letzten ſchienen einen tief angelegten Plan zu eigenmächtiger Unterdrückung des Neſtorius anzudeuten; aber man war entſchloſſen, dieſen Despotismus, welchen einzelne Biſchöfe über die ganze Kirche ausüben wollten, nicht zu dulden und den Neſtorius ſolcher Willkür Einzelner nicht aufzuopfern. Nach dem Syſtem der Kirchenverfaſſung, welches man zu Conſtantinopel allein anerkannte,

1) οἰκονομικως οἰκειουται και τουτο μετα των ἀλλων.

2) Er ſagt auch: αὐτου παντως ἐζαι και το εἰδεναι και το μη εἰδεναι δοκειν.

konnte durch das diktatorische Verfahren des römischen Bischofs Cyrills eigenmächtige Willkür keine gesetzliche Kraft erlangen. Da man nun schon früher wegen andrer Kirchenangelegenheiten und wegen dieser Lehrstreitigkeiten — nach dem Wunsche des Nestorius selbst und nach dem Antrage seiner Gegner — ein allgemeines Concil zusammen zu rufen beschlossen hatte; so wurde durch diese neuen Vorfälle die Ausführung dieses Beschlusses vollends befördert, denn die Untersuchung der Streitigkeiten durch ein allgemeines Concil sollte der eigenmächtigen Entscheidung einzelner Bischöfe und Synoden entgegengesetzt werden. Der Kaiser war entschlossen, nur was durch ein solches Concil beschlossen werde, zu genehmigen. Aber da früher (s. oben) Constantinopel zum Versammlungsort des Concils bestimmt worden; so wurde nun statt dessen die Stadt Ephesus dazu angeordnet. Diese Abänderung mußte wohl einen besonderen Grund haben, wahrscheinlich fürchtete man die Verbindung Cyrills mit einer gewissen Parthei des byzantinischen Hofes und mit einflußreichen Mönchen. So erließ der Kaiser Theodosius II. am 19ten November des Jahrs 430 ein Ausschreiben an alle Metropoliten seines Reiches zu einem Concil, das sich um Pfingsten des folgenden Jahres zu Ephesus versammeln sollte. Zugleich aber mit dem allgemeinen an Cyrill wie an alle Metropoliten gerichteten Ausschreiben erließ der Kaiser ein besonderes Schreiben an den Erstgenannten, durch welches er demselben die stärksten Vorwürfe über sein bisheriges Verfahren machte, und durch welches er ihm erklärte, daß er dasselbe fernerhin nicht dulden werde. Dieser Brief ist mit mehr Vernunft abgefaßt, als man von einem Theodosius erwarten sollte,

und es ist hier ein einsichtsvoller Concipient nicht zu verkennen.

Er gab dem Cyrill zu bedenken, daß die reine Lehre vielmehr durch Untersuchung als durch Anmaßung gefunden werde, denn von Anfang an [1]) sei dieselbe nicht durch Drohung irgend eines Machthabers, sondern durch die Berathungen der Väter festgestellt worden. Nun möge Cyrill also doch sagen, warum er — mit Vorbeigehung des Kaisers, von dem er wisse, daß ihm die Frömmigkeit am Herzen liege, mit Vorbeigehung aller Priester in allen Kirchen, welche vielmehr hätten versammelt werden sollen, um den Streit zu schlichten — Unruhen und Spaltungen in den Kirchen erregt habe, so viel er gekonnt. Und es sei kein Wunder, daß er hier das rechte Maaß überschritten, da er auch die Regentenfamilie selbst nicht geschont habe; denn warum habe er doch zweimal, einmal an den Kaiser und an die Kaiserin, zweitens an seine Schwester Pulcheria geschrieben, wohl aus keiner andren Ursache als weil er entweder geglaubt, daß sie mit einander entzweit wären oder durch seine Briefe sie zu entzweien gehofft. Wenn nun aber das erstere der Fall wäre, so zeuge dies von einem tadelhaften Fürwitze (fürwitzige Einmischung in die Angelegenheiten des Hofes), daß ein von dem Hofe so fern wohnender Bischof dies erfahren haben sollte, und wenn es nicht der Fall wäre, so zieme solche Zwietracht anregen zu wollen, jedem Andren mehr als einem Bischof. Es zeuge aber von derselben Gesinnung, Zwietracht unter der Regentenfamilie und unter den Kirchen erregen zu wollen, als ob es kein andres Mittel gebe, sich berühmt zu machen.

1) was freilich so hätte sein sollen.

Der Kaiser sandte zur bestimmten Zeit den Comes Candidianus als seinen Bevollmächtigten bei der Synode nach Ephesus mit dem ausdrücklichen Befehl, daß er sich nicht in die dogmatischen Verhandlungen mischen, sondern nur dazu würken sollte, die Erhaltung der Ruhe bei denselben zu sichern [1]). Wohl mußte man Grund haben zu solchen Besorgnissen, welche diese Vorsichtsmaaßregeln veranlaßten. Und auch manches Andre in dem Schreiben, welches der Kaiser an die Synode richtete, bestätigt diese Vermuthung. Denn er verordnete zugleich, daß alle Leute aus dem weltlichen Stande und alle Mönche, die sich zu Ephesus versammelt hätten und die sich noch dort versammeln würden, durchaus die Stadt verlassen sollten, damit die friedliche und ruhige Untersuchung nicht dadurch gestört und keine Leidenschaft und Zwietracht erregt werde. Also mogte man wohl schon Ursache haben zu befürchten, wie sich diese Furcht auch nachher gegründet zeigte, daß die cyrillische Parthei manche der geistlichen Untersuchung fremdartige Werkzeuge zu ihrem Dienst haben werde. Ferner wurde den Bischöfen verboten, während der Verhandlungen die Synode zu verlassen und insbesondre den Hof in Constantinopel zu besuchen. Welche Verordnung wieder darauf hinweiset, daß man die Verbindung der cyrillischen Parthei mit dem Hofe zu fürchten manchen Grund hatte. Es erhellt auch aus Allem, wie fern damals der Kaiser davon war, die tumultuarische Unterdrückung des Nestorius dulden zu wollen. Seine demselben günstige Gesinnung gab er dadurch zu erkennen, daß

1) In der kaiserlichen an die Synode gerichteten Sacra. Harduin. Concil. T. I, 1346. ὥςε τῃ συνοδῳ πανταχοθεν περιφυλαχθηναι το ἀταραχον.

er ihm allein erlaubte, ſich von einem Freunde vornehmen Standes, dem Comes Ireneus, nach Epheſus begleiten zu laſſen.

Cyrill und Neſtorius kamen zu dem beſtimmten Zeitpunkte in Epheſus an. Cyrill brachte eine große Zahl egyptiſcher Biſchöfe mit, welche gleiches Intereſſe mit ihm hatten und ſeine blinden Werkzeuge waren. Der Biſchof Memnon von Epheſus war ſein Freund und vielleicht als Gegner des conſtantinopolitaniſchen Patriarchen, deſſen kirchliche Oberherrſchaft dieſe angeſehenen Metropoliten ungern anerkennen wollten, durch gleiches Intereſſe mit Cyrill verbunden; dieſe Verbindung ſicherte ihm einen herrſchenden Einfluß auf die kleinaſiatiſchen Biſchöfe und, da Memnon von ähnlicher Gemüthsart wie Cyrill, auch wohl eine ähnliche Herrſchaft zu Epheſus ausüben mogte, wie jener zu Alexandria, eine große Macht in der Stadt, wo das Concil ſich verſammelte. Vermuthlich bat ſich Neſtorius eben deshalb, weil er dieſe Macht fürchtete, von dem kaiſerlichen Bevollmächtigten eine Wache aus, welche ſeine Wohnung umgab und Keinen ohne Anmeldung zu ihm einließ. Man könnte dies zwar zu dem mancherlei Ungeiſtlichen in der Umgebung der erſten Biſchöfe des römiſchen Reichs rechnen, wie ihm ſeine Gegner dieſe militäriſche Umgebung zum Vorwurf machten; aber ein Biſchof der feindſelig gegen ihn geſinnten Parthei, der Biſchof Akacius von Melitene in Armenien, deutet wohl den richtigen Grund an, wenn er ſagt [1]), daß Neſtorius durch Furcht dazu bewogen worden. Freilich erklärte er das nach ſeinem Sinne, da

1) Concil. Ephes. act. I. T. I. f. 1390.

er dieſe Furcht nur von dem böſen Gewiſſen ableitete, welches der Häretiker haben mußte. Aber wenn man bedenkt, welcher Fanatismus der cyrilliſchen Parthei eingehaucht war, welchen Einfluß derſelbe auf die dieſer Parthei ergebenen rohen Volksſchaaren ausüben konnte, wenn es wahr iſt, was dem Cyrill in mehreren öffentlichen Erklärungen vorgeworfen wird, und was, nach der Herrſchaft, welche er zu Alexandria ausübte, zu ſchließen, nicht ſo unwahrſcheinlich ausſieht, daß er die Schaaren der egyptiſchen Schiffer und der kleinaſiatiſchen Bauern zu Werkzeugen ſeiner Tyrannei hatte [1]), ſo kann man leicht eine andre Urſache der Furcht des Neſtorius auffinden. Die cyrilliſche Parthei behauptete zwar in ihrem Bericht an den Kaiſer, daß zu Epheſus gar keine Unruhen, welche dem Neſtorius zu ſolchen Beſorgniſſen hätten Veranlaſſung geben können, vorgefallen ſeien [2]); aber es mag auch hier das Sprüchwort angewandt werden, daß wer ſich entſchuldigt, ſich anklagt.

Nachdem die zu Epheſus verſammelten Biſchöfe ſchon mehrere Wochen über den von dem Kaiſer angeſetzten Termin hinaus gewartet hatten, waren doch noch Viele, welche der Synode beiwohnen ſollten, durch beſondre Umſtände da-

1) In dem Briefe des Patriarchen Johannes von Antiochia und der mit ihm verbundenen Biſchöfe: Harduin. l. c. 1459. ναυταις τε Αἰγυπτιοις και ἀγροικοις ἀσιανοις ὑπουργοις της τυραννιδος χρησαμενοι l. c. 1454. πληθος το ἀγροικικον συναγαγων διεταραξε την πολιν. Neſtorius ſagt in ſeinem Bericht an den Kaiſer, daß Cyrill Soldaten, die ihm vermuthlich Memnon durch ſeinen Einfluß zu Epheſus verſchafft hatte, auf dem Markt zerſtreut und die ganze Stadt in Unruhe geſetzt hatte l. c. 1438.

2) l. c. 1442.

selbst einzutreffen verhindert worden. Das Ausbleiben der Abgeordneten des römischen Bischofs, welche durch ungünstigen Wind zurückgehalten worden, konnte dem Cyrill weder besonderen Kummer, noch besondre Freude machen; denn er konnte doch darauf rechnen, daß diese, was er durch seine Parthei auf dem Concil durchgesetzt hätte, gut heißen würden, mogten sie bei den Verhandlungen anwesend sein oder nicht. Aber willkommen mußte es ihm sein, wenn er ohne Zuziehung des Patriarchen Johannes von Antiochia und der übrigen syrischen Bischöfe das Concil eröffnen konnte; denn von diesen allein, welche dem Nestorius am meisten befreundet und wenigstens Alle der egyptischen Dogmatik durchaus abgeneigt und von dem egyptischen Einflusse durchaus unabhängig waren, konnte er nachdrücklichen Widerstand befürchten. Der Patriarch Johannes war nun zuerst durch eine zu Antiochia, wie nicht selten in dieser volkreichen Hauptstadt des östlichen römischen Asiens, herrschende Hungersnoth und durch daher entstandene Volksbewegungen veranlaßt worden, mit seiner Abreise zu zögern [1]). Dazu kam, daß heftige Regengüsse in manchen Gegenden, durch welche die lange Landreise von Antiochia nach Ephesus führte, Ueberschwemmungen veranlaßt hatten, wodurch das Reisen sehr erschwert und verzögert wurde. Schon waren sechzehn Tage über den Termin des von dem Kaiser bestimmten Anfangs der Synode verstrichen; die syrischen Bischöfe waren, nachdem sie dreißig Tagereisen zurückgelegt hatten, nur noch fünf bis sechs solcher von Ephesus entfernt. Der Patriarch Johannes meldete dies dem

1) Der Brief des Johannes an den Kaiser Harduin. I, 1459.

Cyrill in einem achtungsvollen Schreiben, durch welches er ihre Verzögerung entschuldigte [1]). Nachdem man schon so lange mit der Eröffnung des Concils gewartet, hätte man ja wohl noch diese wenigen Tage warten können. Aber obgleich ein und vierzig Bischöfe darauf drangen, daß man die Ankunft der nur noch so wenige Tagereisen entfernten Collegen erwarten müsse, und obgleich sie sich entschlossen erklärten, an keiner früheren Versammlung des Concils Theil zu nehmen, obgleich Nestorius keine Botschaft einer Partikularversammlung annehmen wollte, obgleich der kaiserliche Bevollmächtigte gegen die Rechtmäßigkeit einer solchen dem kaiserlichen Ausschreiben zuwider laufenden Versammlung mehrere Protestationen erließ; so ließ sich doch Cyrill, mit dem Bischof Memnon von Ephesus und dem Bischof Juvenalis von Jerusalem verbunden und auf die große Schaar der egyptischen und mittelasiatischen Bischöfe vertrauend, dadurch nicht irre machen, und am zwei und zwanzigsten Juni d. J. 431 eröffnete er die Synode mit ohngefähr zwei hundert Bischöfen. Er suchte zwar nachher dies Verfahren zu rechtfertigen durch das Vorgeben, der Patriarch Johannes habe absichtlich gezögert, er habe an dem Absetzungsurtheil über den Nestorius, das er wohl als Ergebniß der Synode vorausgesehn, keinen Theil nehmen gewollt und sich der Sache wohl geschämt; mehrere aus dem östlichen Asien kommende Bischöfe hätten im Auftrage ihres Patriarchen gemeldet, man möge thun was man wolle, ohne dessen Ankunft zu erwarten [2]). Aber der angeführte Brief

1) Concil. Ephes. Pars. I. c. 21. Harduin. I, 1348.

2) Cyrill in seinem Briefe an die Geistlichkeit zu Constantinopel. I. Harduin. f. 1435.

des Patriarchen Johannes scheint glaubwürdiger als diese Aussage Cyrills, da dieser natürlich Alles aufsuchen mußte, um eine so offenbar ungesetzliche Handlungsweise zu entschuldigen, und es läßt sich auch schwer denken, daß der Patriarch Johannes, welcher damals gewiß die Absicht hatte, seinen Freund Nestorius aufrecht zu erhalten, denselben absichtlich der cyrillischen Parthei, die er damals zu fürchten durchaus keine Ursache hatte, sollte aufgeopfert haben.

Diese Versammlung war theils das blinde Werkzeug Cyrills, der durch mancherlei Künste sich allen Einfluß auf sie zu verschaffen gewußt [1]), theils wurde sie von wildem Fanatismus beherrscht. So konnte von einer ordentlichen Untersuchung nicht die Rede sein, das Ergebniß, zu dem man kommen wollte, war schon im voraus bestimmt, und man konnte daher mit allen Verhandlungen, welche dazu führen sollten, leicht an Einem Tage fertig werden. Cyrill wurde als der Verfechter der reinen Lehre mit schmeichlerischen Lobpreisungen überhäuft, seine vorgelesenen Briefe an Nestorius und seine Anathematismen wurden als Ausdruck der reinen Lehre gepriesen. Da Nestorius die zweimalige Vorladung des Concils zurückgewiesen und

1) Durch Bestechungen, welche sonst dem Cyrill ein beliebtes Mittel für seine Zwecke waren, soll er auch hier gewürkt haben. Dies deutet der Bischof Ibas von Edessa in seinem Briefe an den persischen Kirchenlehrer Mares an: „προλαβων ὁ Κυριλλος τας ἀκοας τῳ φαρμακῳ, τῳ πηροιντι τους ὀφθαλμους των σοφων προκατεσχεν. S. Concil. Chalc. act. 10. Harduin. II. f. 530. Ibas war einer der Orientalen, welche mit dem Patriarchen Johannes zu Ephesus ankamen. In jenem Briefe giebt er sich zwar als einer Parthei angehörend zu erkennen, doch zeigt er keine Leidenschaft.

erklärt hatte, daß er nur in der Geſammtheit der verſammelten Biſchöfe erſcheinen werde; ſo wurde noch eine dritte Aufforderung der üblichen Form gemäß, die man gewöhnlich beobachtete, wenn man auch den Geſetzen noch ſo ſehr zuwider handelte, durch vier abgeordnete Biſchöfe, welche von einem Notar und einem kirchlichen Vorleſer begleitet waren [1]), an ihn erlaſſen. Neſtorius, der nach der urſprünglichen Abſicht bei der Zuſammenberufung des Concils als Mitunterſucher der Streitigkeiten, nicht als Beklagter erſcheinen ſollte, wurde von der heiligſten Synode, wie ſie ſich nannte, aufgefordert, wegen der ihm Schuld gegebenen Häreſieen ſich zu rechtfertigen, und ihm gedroht, daß wenn er nicht erſcheine und gegen die mündlich und ſchriftlich wider ihn vorgebrachten Beſchuldigungen ſich verantworte, ſo werde die Synode ſich genöthigt ſehn, nach den Kirchengeſetzen gegen ihn zu verfahren. Die Wache, welche ſie auf dem Vorhofe des Hauſes fanden, ließ die Biſchöfe nicht zu dem Neſtorius ein, wie ſie von ihm dieſen Auftrag erhalten hatte, und ſie erklärte ihnen, daß, wenn ſie auch bis zum Abend warten wollten, ſie keine andre Antwort als die früher gegebene von dem Neſtorius erhalten würden [2]).

Obgleich Neſtorius alle geſetzmäßige Urſache hatte, gegen dieſes Gericht zu proteſtiren, ſo fuhr das Concil doch fort, ſich als den rechtmäßigen Richterſtuhl über ihn zu betrachten, und ſeine Weigerung vor demſelben zu erſcheinen wurde als ein Zeichen ſeiner von ihm ſelbſt anerkannten Schuld

1) Um den Brief der Synode dem Neſtorius vorzuleſen und deſſen Antwort zu Protokoll zu nehmen.

2) S. Harduin. Concil. T. I. f. 1362.

gedeutet. Seine Briefe an Cyrill wurden vorgelesen und mit eben so allgemeiner Mißbilligung aufgenommen als die Lobpreisung war, mit welcher die Briefe Cyrills aufgenommen worden. Eine Probe von der unchristlichen fanatischen Leidenschaft, welche diese Synode beseelte, giebt der auf diese Vorlesung folgende Ausspruch des Bischofs Euoptios von Ptolemais [1]: „So wie diejenigen, welche die kaiserlichen Münzen verfälschten, die ärgste Strafe verdienten, so sei auch Nestorius, der die Lehre der Rechtgläubigkeit zu verfälschen gewagt, bei Gott und Menschen aller Strafe werth" [2]. Auch vertrauliche Aeußerungen des Nestorius und seiner Freunde, welche ihnen im Gespräche mit andren Bischöfen während ihres Aufenthaltes zu Ephesus entfallen waren, wurden gegen ihn benutzt und verdreht. Er hatte in der Heftigkeit, welche einen Mann von seiner Gemüthsart im Disputiren leicht fortreißen konnte, gegen die kraß klingenden Ausdrücke der andren Parthei gesagt: man könne ja nicht behaupten, daß Gott zwei oder drei Monathe alt geworden. Dies wurde so gedeutet, als ob er die Gottheit Christi geleugnet. Einer von den Freunden des Nestorius hatte gesagt, daß die Juden wohl dem Menschen, aber nicht der Gottheit selbst hätten Leid zufügen können. Dies wurde als eine unerhörte Lästerung, als ein Versuch, die Juden zu rechtfertigen und ihre Sünde zu mildern, angesehn [3]. Die Synode fällte demnach, wie sie mit pharisäischer Scheinheiligkeit erklärte, nach vielen Thränen, ge-

1) Der seinem Bruder und Vorgänger, dem milden und freisinnigen Synesius sehr unähnlich gewesen sein muß.

2) l. c. 1391.

3) Harduin. f. 1398 und 99.

drungen durch die Kirchengesetze und durch den Brief des römischen Bischofs Cöleſtinus, das Urtheil, welches ſie ſo auszudrücken wagte: „Unſer von dem Neſtorius verläſterter Herr Jeſus Chriſtus hat durch dieſe heiligſte Synode beſtimmt, daß derſelbe von der biſchöflichen Würde und von dem ganzen Collegium der Prieſter ausgeſchloſſen ſei“ [1]). Nachdem die Synode dies Urtheil gefällt hatte, hielt der Biſchof Rhegios von Conſtantia auf der Inſel Cyprus eine Rede, obgleich kurz, ein Bild des übertriebenſten, alles menſchliche und chriſtliche Gefühl verleugnenden, dem Götzendienſt dogmatiſcher Formeln, durch welche man den lebendigen Chriſtus verherrlichen zu können meinte, den Geiſt Chriſti und den Geiſt der Vernunft aufopfernden Fanatismus. Wegen des Streits über armſelige Begriffsformeln, armſelig, wenn ſie gegen das Chriſtenthum, das Geiſt und Leben iſt, deſſen Weſen Liebe iſt, gehalten werden, wurde der Verkätzerte ärger als Kain und die Sodomiter genannt. Die Erde ſollte ſich eigentlich aufthun, ihn zu verſchlingen, Feuer vom Himmel ſollte auf ihn herab regnen, damit die Einfältigen ſein Verbrechen beſtraft ſähen! Der Gott Logos, den er zu zerſpalten gewagt, der im Fleiſche aus der Mutter Gottes Maria hervorgekommen, werde ihm die Strafen der ewigen Martern am Tage des Gerichts beſtimmen. Der Biſchof ſchloß ſeine Rede mit der dem antiocheniſchen Lehrbegriffe entgegengeſetzten, zu dem Ganzen der Rede paſſenden Aufforderung: „uns aber laßt anbeten den Gott Logos, der uns gewürdigt hat, mit dem Fleiſche unter uns zu wandeln, ohne von dem Weſen des Vaters ſich zu trennen!“ [2])

1) l. c. f. 1422.

2) l. c. 1444.

als ob dieſe Verehrung des menſchgewordenen Gottes bei der Parthei des Neſtorius nicht ſtatt fände, weil ſie ſich über die Erſcheinung dieſes menſchgewordenen Gottes in andren dogmatiſchen Formeln ausdrückte! So ſollte wieder eine neue Formelnknechtſchaft in der Religion an die Stelle der Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit geſetzt werden!

Cyrill ließ jenes über den Neſtorius gefällte Abſetzungsurtheil zu Epheſus öffentlich anſchlagen und ſogar durch Herolde in der ganzen Stadt bekannt machen [1]). Die Biſchöfe, welche jene Verſammlung ausgemacht hatten oder die cyrilliſche Parthei bildeten, erließen auch ein des Geiſtes dieſer Parthei würdiges Schreiben an den Kaiſer, durch welches ſie ihm das von der Synode, für die ſie ſich ausgaben, gefällte Urtheil bekannt machten. Sie brachten manche leicht in ihrer Nichtigkeit ſich darſtellende Gründe vor, um die Eröffnung der Verhandlungen vor der Ankunft des Patriarchen Johannes und der Seinigen dadurch zu entſchuldigen. Man benutzte die gehäſſigſten Verdrehungen jener oben angeführten vertraulichen Aeußerungen des Neſtorius, um ihn als Läſterer des Heiligſten darzuſtellen, er habe nicht aufgehört zu ſagen, daß man den um unſertwillen Menſch gewordenen nicht Gott nennen dürfe, daß er der Gottheit das Menſchliche zum Vorwurf gemacht, welches ſie aus Liebe gegen die Menſchen angenommen, er habe das Geheimniß der Menſchwerdung Gottes verſpottet. Sie baten den Kaiſer, zu befehlen, daß die ganze Lehre des Neſtorius aus den Kirchen vertilgt werde, und daß ſeine

1) Nach der Ausſage des Comes Candidianus Harduin. l. c. 1451.

Bücher, durch welche er die Gnade Gottes zu verleugnen ſuche, wo man ſie finde, dem Feuer übergeben würden [1]).

Neſtorius und zehn mit ihm verbundene Biſchöfe erließen darauf auch ein Schreiben an den Kaiſer, in welchem ſie ihm der Wahrheit gemäß das willkürliche und geſetzwidrige Verfahren Cyrills und Memnons ſchilderten. Sie legten hier dem Kaiſer das billige Verlangen vor, er möge ihnen entweder einen vor Beleidigungen ſichern Aufenthalt zu Epheſus verſchaffen und eine geſetzmäßige Verſammlung veranſtalten, ſo daß Keiner von den Geiſtlichen oder Mönchen, weder der ihrigen noch der egyptiſchen, noch Einer der nicht berufenen Biſchöfe zur Beunruhigung der Synode derſelben beiwohnen dürfe (nur zwei Biſchöfe aus jedem Metropolitenſprengel, die ſich auf ſolche Unterſuchungen verſtänden, ſollten mit ihren Metropoliten zu der Verſammlung kommen) [2]); oder der Kaiſer möge veranlaſſen, daß ſie ohne Gefahr wieder zu ihren Kirchen zurückkehren könnten. Dieſes Verlangen ſetzt offenbar die Parthei des Neſtorius in ein vortheilhaftes Licht, es erhellt daraus, daß ſie durch ruhige, vernünftige Unterſuchung, nicht durch Ueberlegenheit der Menge, nicht durch Gewalt und Geſchrei zu ſiegen wünſchten, wie hingegen auf die cyrilliſche Parthei ein Verdacht von der entgegengeſetzten Art dadurch geworfen wird.

Der kaiſerliche Bevollmächtigte war mit dem Neſtorius einverſtanden, wie er gleich anfangs die Verſammlung der cyrilliſchen Parthei für eine ungeſetzliche, mit dem kai-

1) Hardain. l. c. 1442.

2) l. c. 1439.

kaiſerlichen Ausſchreiben ſtreitende erklärt hatte, ſo beharrte er dabei, daß die Beſchlüſſe derſelben keine geſetzliche Gültigkeit haben könnten, er ſtattete auch ſeinerſeits demgemäß einen Bericht an den Kaiſer ab, er forderte diejenigen Biſchöfe, welche den cyrilliſchen Verſammlungen nicht beigewohnt hatten, auf, ſich nicht zwingen zu laſſen, die Beſchlüſſe jener Verſammlung zu unterzeichnen; ſondern die Ankunft des ſyriſchen Patriarchen abzuwarten. Man könnte den Candidian wegen ſeiner engern Verbindung mit der ſyriſchen Kirchenparthei einer ſeinem Amte nicht ziemenden Partheilichkeit beſchuldigen; aber er ergriff ja doch nicht die Parthei irgend eines dogmatiſchen Syſtems; ſondern er ſchloß ſich ſeiner Stellung gemäß natürlich beſonders an diejenigen an, welche die Formen des Geſetzes am ſtrengſten beobachteten. Wo es von dem Kampf zwiſchen geſetzloſer Willkür und geſetzlicher Ordnung ſich handelte, war es die Pflicht ſeines Amtes, nicht neutral zu bleiben.

Aber ſchon die Neutralität wäre in den Augen der herrſchſüchtigen oder fanatiſchen Biſchöfe von der cyrilliſchen Parthei ein Verbrechen geweſen. Um ſo weniger konnten ſie es ihm verzeihen, daß er ſich der Sache des Rechts nachdrücklich annahm und einen der Wahrheit entſprechenden Bericht von ihrer Tyrannei nach Conſtantinopel ſandte. Da nun dieſe Leute Alles mit dem Auge der Leidenſchaft anſahen, gehäſſige Verdrehungen der Worte und Handlungen, Uebertreibungen aller Art und wohl auch Lügen ſich erlaubten; ſo kann man dem, was ſie berichten von dem gewaltſamen Verfahren des Mannes, den wir nach ſichern Urkunden überall auf eine geſetzmäßige Weiſe nur in den

Schranken seines Berufs handeln sehen, keinen Glauben beimessen [1]).

Der Bischof Johannes von Antiochia kam, wie er versprochen hatte, einige Tage nach jener von Cyrill angestellten Versammlung mit den Seinen zu Ephesus an. Wenn es auch wahr sein sollte, was der Bischof Memnon von Ephesus berichtet, daß das cyrillische Concil ihm Abgeordnete entgegengeschickt hatte, ihn zu bewillkommnen und von dem Geschehenen ihn zu unterrichten, so betrugen diese sich doch gewiß nicht auf eine solche Weise, welche geeignet gewesen wäre, einen günstigen Eindruck auf ihn zu machen, und eine solche Handlung der Willkür, wie die vollzogene, ließ sich auch auf keine Weise beschönigen. Johannes konnte nicht anders als darüber empört sein, und er mußte nach den Kirchengesetzen und von seinem dogmatischen Standpunkte aus die Verhandlungen jenes Concils als ungültig ansehn und dafür erklären. Freilich handelte auch er nicht in dem Geiste der Besonnenheit und Mäßigung. Er verband sich mit seinen Bischöfen, deren nur dreißig und einige wenige mehr waren, zur Versammlung eines neuen Concils, welches sich als das allein rechtmäßige betrachtete. Die cyrillische Parthei fand gerade darin etwas durchaus Ordnungswidriges, daß eine so unverhältnißmäßige Minorität zur Richterin über eine so viel größere Majorität sich aufwerfe; aber der Patriarch Johannes behauptete, daß jene Mehrzahl kein Gewicht haben könne, da es größ-

1) Wie besonders was der Bischof Memnon von Ephesus in seinem offenbar lügenhaften Briefe an die Geistlichkeit zu Constantinopel berichtet. Harduin. Concil. I. c. f. 1595.

tentheils egyptische und kleinasiatische, von Cyrill und Memnon abhängige Bischöfe seien. Candidian hielt es für seine Pflicht, auch bei dieser Partikularversammlung zu erscheinen, wie er bei der ersten erschienen war. Er erstattete hier von dem Verfahren, das er dort beobachtet hatte, Bericht ab, er las ihnen die kaiserliche Sakra vor, welche an das ganze Concil gerichtet war, und dann entfernte er sich sogleich. Das Concil fällte nun über Cyrill und Memnon das Absetzungsurtheil, und es schloß die übrigen Theilnehmer an den Verhandlungen jener Partikularversammlung von der Kirchengemeinschaft aus, bis sie Reue bezeugt und Cyrills Anathematismen verdammt haben würden. Dieses über die beiden Bischöfe ausgesprochene Urtheil machten sie durch öffentlichen Anschlag bekannt, sie erstatteten davon Bericht an den Kaiser, sie forderten die übrigen Bischöfe demnach auf, sich von den Häretikern Cyrillus und Memnon zu trennen und sich mit ihnen, dem kaiserlichen Ausschreiben gemäß, zu einem gemeinsamen Concil zu vereinigen.

Aber Cyrill beherrschte die Gesammtheit der Bischöfe, mit denen er jene erste Versammlung gehalten hatte. Unterdessen waren die Abgeordneten des römischen Bischofs angekommen, welche die Instruktion erhalten hatten, in Allem nach dem Rath und Willen Cyrills zu verfahren; doch zugleich die oberrichterliche Autorität der römischen Kirche geltend zu machen. Wenn es auf der Synode zu Streitigkeiten komme, sollten sie eingedenk sein, daß es ihnen nicht zieme, als Parthei an den Streitigkeiten Theil zu nehmen; sondern die Meinungen der Uebrigen zu rich-

ten [1]). Diese Abgeordneten hielten sich daher durchaus nur an das cyrillische Concil, sie ließen sich in einer Versammlung desselben die früheren Verhandlungen vorlesen und hießen Alles gut. So glaubte dieses Concil sich nun auch berechtigt, das Ansehn des römischen Bischofs für sich anzuführen. Auf eine von Cyrill und Memnon diesem Partheiconcil übergebene Klagschrift wurde der Patriarch Johannes unter den üblichen Formen dreimal aufgefordert, vor demselben zu erscheinen und sich wegen seines Verfahrens zu rechtfertigen bei Drohung der Kirchenstrafen. Da aber Johannes mit diesem Concil, welches er nicht als ein rechtmäßiges anerkannte, sich in keine Unterhandlungen einlassen wollte; sondern erklärte, daß, nachdem er Alles nach Constantinopel berichtet, er die Entscheidung von dort abwarte; so fällte das Concil über ihn und seine Verbündeten das Urtheil, daß sie für's Erste von ihren bischöflichen und priesterlichen Amtsverrichtungen suspendirt sein sollten, sich vorbehaltend die ganze Strenge der Kirchengesetze gegen sie anzuwenden, wenn sie ihr Verfahren nicht bessern würden.

Unterdessen hatte der Bericht des Candidian die Würkung zu Constantinopel hervorgebracht, welche, wenn nicht Fanatismus und Ränke einer Hofparthei entgegenstan-

1) Die Worte des commonitorium, welches Cöleſtin seinen Legaten mitgab: ad fratrem et coëpiscopum nostrum Cyrillum consilium vestrum omne convertite et quicquid in ejus videritis arbitrio facietis. Et auctoritatem sedis apostolicae custodiri debere mandamus, ad disceptationem si fuerit vestrum, vos de eorum sententiis judicare debetis, non subire certamen. Harduin. l. c. f. 1347.

den, nothwendig erfolgen mußte. Am neun und zwanzigsten Juni erließ der Kaiser ein mit Unpartheilichkeit und Mäßigung abgefaßtes Schreiben an die Synode, welches ein kaiserlicher Beamte, der Magistrianus Palladius als Eilbote überbrachte. Der Kaiser tadelte in demselben das ungesetzliche und offenbar von Leidenschaft ausgehende Verfahren, ohne diejenigen, gegen welche dieser Tadel besonders gerichtet war, namentlich zu bezeichnen. Er erklärte, daß er nur das Ergebniß einer von der ganzen Synode gemeinsam angestellten Berathung über die streitige Lehre gut heißen werde. Ein anderer angesehene kaiserliche Staatsbeamte solle gemeinschaftlich mit dem Candidian den Gang der Verhandlungen beobachten und fernere gesetzwidrige Schritte verhindern. Bis dahin dürfe keiner der Bischöfe in seinen Kirchensprengel zurückkehren, oder nach dem Hofe reisen [1]). Der Kaiser äußerte, daß ihm nicht sowohl die Person des Nestorius oder irgend eines andren, als vielmehr die Sache der Wahrheit selbst am Herzen liege [2]). Jener kaiserliche Beamte mußte wohl von dem Kaiser — so wichtig war ihm diese Angelegenheit — den Befehl erhalten haben, seine Reise nach Ephesus und seine Rückkehr nach Constantinopel auf alle Weise zu beschleunigen, denn das Antwortschreiben der cyrillischen Synode, welches er zurückbrachte, war vom 1sten Juli datirt. Diese Bischöfe vertheidigten sich darin gegen den Vorwurf des leidenschaftlichen Verfahrens, sie beharrten dabei, daß Nestorius wegen seiner Irrlehren mit Recht entsetzt wor-

1) Man erkennt wohl, daß man das Letzte besonders von Seiten der cyrillischen Parthei zu befürchten hatte.

2) l. c. Harduin. f. 1539.

den, und sie beschuldigten den Comes Candidian, daß er aus Partheilichkeit für Nestorius dem Kaiser eine falsche Darstellung von der Sache gegeben habe. Doch würde ein solcher Brief wohl wenig ausgerichtet haben, da Candidians das Gepräge der Wahrheit an sich tragende Berichte dem Kaiser leicht die rechten Aufschlüsse über Alles geben konnten, da ein Comes Irenäus, der den Nestorius nach Ephesus begleitet und sich dort als seinen treuen Freund gezeigt, und so manche andre angesehene Männer unter dessen Freunden zu Constantinopel zum Vortheil seiner Sache würkten. Cyrill mußte andre Mittel anwenden, um sich dort das Uebergewicht zu verschaffen. Er konnte auf die blinden fanatischen Eiferer unter den dortigen Mönchen rechnen. Unter diesen stand ein Archimandrit, Namens Dalmatius, in dem größten Ansehn. Seit acht und vierzig Jahren hatte er die Zelle, in der er eingeschlossen lebte, nicht verlassen, der Kaiser selbst pflegte ihn hier zu besuchen, wenn er ihn um seine Fürbitte ansprechen wollte; vergebens aber hatte er ihn zuweilen gebeten, daß er bei einem der Erdbeben, welche Constantinopel häufig in Schrecken setzten, seine Einsamkeit verlassen und an den öffentlichen Bußprocessionen Theil nehmen möge [1]). Vermuthlich war diesem Mönch der neue Patriarch aus der antiocheniſchen Schule schon von Anfang an durch alexandriniſchen Einfluß als ein gefährlicher Irrlehrer geschildert worden, denn nach der Ankunft des Nestorius pflegte er zu denen, welche ihn in seiner Zelle besuchten, zu sagen: nehmt euch in Acht, meine Brü-

1) Harduin. l. c. f. 1587.

der, denn ein ſchlimmes Thier iſt in dieſe Stadt gekommen, und es kann vielen durch ſeine Lehre ſchaden [1]). Dieſen Mann wußte nun Cyrill zum Dienſt ſeiner Parthei und ſeiner Zwecke in Bewegung zu ſetzen durch eine ihm mitgetheilte Nachricht von dem über Neſtorius gefällten Abſetzungsurtheil und von dem was die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit deshalb zu leiden hätten. Dieſe Nachricht erhielt Dalmatius durch einen an die zu Conſtantinopel ſich aufhaltenden Biſchöfe und Mönche gerichteten Brief, welchen in einem Rohr verborgen ein Bettler nach Conſtantinopel überbrachte, ſei es nun, daß Cyrill würklich, wie er vorgab, dieſe Liſt anwenden mußte, um den Brief ſicher zum Ziele zu bringen, weil die Männer, welche Cyrills Machinationen zu vereiteln ſuchten, deshalb ſeine Mittheilungen an die Geiſtlichen und Mönche zu Conſtantinopel zu hemmen ſich bemühten, oder ſei es, daß man nur eines ſolchen Mittels zu bedürfen vorgab, um durch die Schilderung von dem Druck, den man zu erdulden habe, die Gemüther der Partheigänger zu erhitzen.

1) L. c. 1447. Dieſer Dalmatius war bei einem kaiſerlichen Büreau angeſtellt, σχολαριος ἐν τῃ δευτερᾳ σχολῃ, hatte Frau und Kinder, als er durch einen Einfluß eines verehrten Mönchs Iſakios bewogen wurde, auch Mönch zu werden. Er erhielt großes Anſehn, wurde häufig aufgefordert, bürgerliche Streitigkeiten zu entſcheiden, wie in ſeiner griechiſchen Lebensgeſchichte erzählt wird, welche Banduri in dem II. B. ſeines imperium orientale herausgegeben hat. Wenn die neuen Patriarchen ihr Amt antraten, pflegten ſie zuerſt den Dalmatius in ſeiner Zelle aufzuſuchen, und ihm ihre Ehrfurcht zu beweiſen. Den Neſtorius ſoll er aber nach dieſer Lebensgeſchichte nicht vorgelaſſen haben. Es läßt ſich leicht denken, wie viel ein ſolches Werkzeug dem Cyrill nutzen konnte.

Darf man annehmen, daß der Ueberbringer des Briefs kein Bettler, sondern ein als Bettler verkleideter Bischof war; so ergiebt sich auch noch eine andere Absicht, welche man bei dieser Art verborgener Mittheilung hatte, der Ueberbringer, der in dieser Verkleidung unbemerkt nach Constantinopel kommen sollte, hatte wohl noch besondre mündlich auszurichtende Aufträge.

Diese Bothschaft brachte nun die ganze Parthei der eifernden Mönche in heftige Bewegung. Dalmatius glaubte sich durch eine himmlische Stimme aufgefordert, aus seiner acht und vierzigjährigen Einsamkeit sich herauszureißen, um die Kirche aus der drohenden großen Gefahr zu retten. Alle Mönche und Aebte verließen ihre Klöster und in wechselnden Chören Psalmen singend zogen sie in Prozession mit brennenden Wachskerzen unter der Anführung des Dalmatius zum kaiserlichen Palast. Ein solcher Aufzug mußte leicht auch das Volk in Gährung bringen und die Besorgniß verbreiten, daß die Rechtgläubigkeit in großer Gefahr stehe, große Schaaren des Volks schlossen sich daher an den Zug an. Die Aebte wurden zur Audienz in den Palast gerufen, während daß die Schaaren der Mönche und des Volks in den Chören fortsingend vor demselben stehn blieben. Dalmatius redete den Kaiser an mit dem freimüthigen Tone, in welchem er zu ihm zu sprechen gewohnt war, vor einer zahlreichen Hofversammlung, er übergab ihm den Brief der Synode, und der schwache Kaiser sagte, wenn es sich so verhalte, so mögten Bischöfe von dorther kommen. Dalmatius klagte aber darüber, daß von der andren Parthei so viele als wollten nach Constantinopel kommen dürften, hingegen wer von

der cyrillischen Synode komme, festgehalten werde [1]). Er fragte den Kaiser nach seiner Weise, wen er hören wolle, die sechstausend Bischöfe oder einen gottlosen Menschen? Und er erhielt von dem Kaiser das Versprechen, daß es der cyrillischen Parthei gestattet werden solle, Abgeordnete nach Constantinopel zu senden. Da Dalmatius der versammelten Menge verkündigte, daß man von dem Kaiser eine günstige Antwort empfangen, so ging der ganze Zug mit Lobgesängen aus dem hundert und funfzigsten Psalm nach einer Kirche, wo ihnen Dalmatius den Brief der Synode vorlesen und von seiner Audienz ihnen Bericht erstatten sollte. Als ihnen der Brief dort vorgelesen worden, rief das versammelte Volk einstimmig aus: Anathema dem Nestorius. Auch auf den Schluß der Anrede des Dalmatius erfolgte ein so lautes Anathema [2]).

Darauf sandte die cyrillische Parthei drei Bischöfe nach Constantinopel, und bald mußte man hören, welchen großen Einfluß diese durch ihre Künste gewonnen hatten. Einen der bisherigen Gönner des Nestorius, den kaiserlichen Kammerherrn Scholasticus, hatte man gegen ihn einzunehmen gewußt, indem man, wozu Verdrehungen vertraulicher Aeußerungen benutzt wurden, von ihm sagte, er wolle es gar nicht mehr dulden, daß die Maria θεοτοκος genannt werde. Nestorius hielt es deshalb für nö-

1) Es fragt sich, wie viel Wahres hier zum Grunde lag, ob man den Dalmatius durch solche Schilderungen zu erhitzen gewußt, oder ob manche Bischöfe, welche nach Constantinopel gekommen waren, Unruhen zu stiften, mit Recht festgehalten worden?

2) l. c. f. 1587.

thig, sich bei ihm zu rechtfertigen, er erklärte ihm, daß er darüber noch eben so denke, wie er sich zu Constantinopel stets geäußert habe, daß er die Verbindung beider Benennungen der Maria θεοτοκος und ἀνθρωποτοκος in verschiedener Beziehung für das Merkmal der vollständigen Orthodoxie halte. Er empfahl ihm die Sorge für die Erhaltung der Rechtgläubigkeit. Wenn nur diese gesichert sei, setzte er hinzu, wolle er gern die bischöfliche Würde niederlegen. Auf diesen Fall möge er es so ansehn, als ob er durch diesen Brief von ihm Abschied nehme, denn gern werde er in sein altes klösterliches Leben zurückkehren, wie er nichts Höheres und Seligeres als eine solche Ruhe kenne. Wohl mogte sich Nestorius nach so vielen traurigen Erfahrungen aus einem Leben voll Unruhe, Streit und Sorgen in seine alte stille und sorgenlose Ruhe aufrichtig zurücksehnen.

Die zu Ephesus noch versammelten asiatischen Bischöfe hatten unterdessen, um dem Einflusse der cyrillischen Parthei entgegenzuwürken, den Comes Irenäus, den alten Freund des Nestorius, veranlaßt, mit einem Briefe, den sie ihm mitgaben, nach Constantinopel zu reisen. Er kam drei Tage nach der Ankunft der cyrillischen Bischöfe daselbst an, und er mußte wahrnehmen, daß diese bei den Großen und bei den höchsten Staatsbeamten vielen Eingang gefunden, und daß es ihnen gelungen war, Candidians Berichte zu entkräften. Er gab sich alle Mühe, ihrem Einfluß am Hofe entgegenzuwürken, er setzte es durch, daß der Kaiser mit Zuziehung der höchsten Staatsbeamten ihm und den egyptischen Abgeordneten eine gemeinschaftliche Audienz gab, bei welcher er die Vorträge beider an-

hörte. Es gelang ihm, wie er seinen Committenten schreibt, den Kaiser davon zu überzeugen, daß die cyrillische Parthei auf eine durchaus gesetzwidrige Weise verfahren sei, so daß derselbe schon das Urtheil der zweiten unter dem Patriarchen Johannes gehaltenen Versammlung zu bestätigen und noch andre Strafen den von derselben abgesetzten Bischöfen zu drohen im Begriff war. Aber der schwache Kaiser war das Werkzeug der Hofpartheien, und diese waren auch stets mannigfachen Einwürkungen von außen her ausgesetzt. Bald darauf kam der Arzt Johannes, der Sekretär [1]) des Patriarchen Cyrill, zu Constantinopel an, und dieser wußte bald Alle umzustimmen. Nun zeigten sich verschiedene Meinungen am Hofe. Die Einen, denen nur die Wiederherstellung der Ruhe am Herzen lag, wollten, daß man, um dies auf die einfachste Weise zu erreichen, auf die Untersuchung des Rechts und Unrechts von beiden Seiten sich gar nicht einlassen; sondern, um beide Partheien zufrieden zu stellen, die Absetzung aller drei Bischöfe gut heißen, — die Andren, daß man die beiderseitigen Urtheile aufheben und Abgeordnete von Ephesus kommen lassen solle, um den wahren Hergang der Sache zu entdecken und zu erfahren, auf welcher Seite die Schuld des gesetzwidrigen Verfahrens sei. Manche, welche die cyrillische Parthei begünstigten, trachteten darnach, daß sie nach Ephesus gesandt und daselbst alles zu untersuchen bevollmächtigt würden [2]).

---

1) συγκελλος. Ohne Zweifel ein Geistlicher, wie man in dieser Zeit nicht selten Aerzte unter den Geistlichen findet.

2) Der Brief des Irenäus. l. c. 1548.

Doch konnte die cyrilliſche Parthei den Sieg noch nicht erhalten, wie es ſcheint war der Einfluß der Gemäßigten am Hofe noch zu mächtig. Für jetzt ging der zuerſt erwähnte Vorſchlag durch, und ein Mann, keineswegs wie ihn die cyrilliſche Parthei haben wollte, ein Mann, der nicht geneigt war, zum Werkzeuge einer kirchlichen oder theologiſchen Parthei ſich brauchen zu laſſen, der Comes sacrarum (Miniſter Staatsſekretär) Johannes, wurde nach Epheſus abgeſandt. Dieſer kam nach Epheſus mit einem kaiſerlichen Schreiben (Sacra), durch welches verordnet wurde, daß alle drei von der Synode abgeſetzten Biſchöfe abgeſetzt bleiben ſollten, und durch welches die Mitglieder des Concils ermahnt wurden, alle Streitigkeiten unter einander beizulegen, damit ſie in Frieden und Eintracht nach ihrem Kirchenſprengel zurückkehren könnten.

Der Comes Johannes blieb zu Epheſus dem Standpunkte treu, welchen er als Staatsdiener behaupten ſollte, nach denſelben Grundſätzen handelnd wie Candidian, ohne deſſen Zuziehung er auch nichts unternahm. Er lud zuerſt alle Biſchöfe ein zu einer Zuſammenkunft in ſeiner Wohnung, bei welcher er ihnen die kaiſerliche Sacra vorleſen wollte. Aber nun wurde er Zeuge des heftigſten Kampfes unter beiden Partheien [1]). Nachdem ſchon der größte Theil des Tages mit dieſen Streitigkeiten hingebracht worden, griff er endlich mit Gewalt durch, er entfernte Neſtorius und Cyrill zugleich, er trug den Uebrigen die kaiſerliche Sacra vor und, um dieſelbe zu vollziehen und Unruhen abzu-

1) Er ſelbſt ſagt in ſeinem Berichte an den Kaiſer: magna facta est seditio, immo proelium et pugna.

wehren, übergab er die drei entsetzten Bischöfe einer anständigen und sichern Verwahrung. Darauf bemühete er sich auf alle Weise den Frieden unter den beiden Partheien wieder herzustellen. Johannes von Antiochia und die Seinigen ließen sich auch wohl dazu bereit finden, sie wollten sich der kaiserlichen Entscheidung, welche die Beschlüsse beider Synoden genehmigte, unterwerfen, und sie waren geneigt sich mit der andren Parthei zu vergleichen, wenn diese nur in die Verdammung der Anathematismen Cyrills einstimmte. Aber die cyrillische Parthei war durchaus nicht so nachgebend, ihnen galt die Person Cyrills weit mehr, als ihren Gegnern die Person des Nestorius. Sie wollten von keinem Vergleiche etwas wissen, wenn nicht der andre Theil alles zurücknehme, der Synode, als welche sie sich allein betrachteten, seine Reue bezeugte, den Nestorius und seine Lehre schriftlich verdammte, wozu jene sich natürlich nicht verstehn konnten. Da der Comes so gern die Nachricht nach Constantinopel überbringen wollte, daß es ihm gelungen sei, über die Leidenschaften der Bischöfe zu siegen und sie zum Frieden zu vereinigen; so suchte er nun wenigstens Unterhandlungen zur Abfassung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses einzuleiten. Aber die egyptische Parthei wollte sich auch darauf nicht einlassen [1]). Den Orientalen hatte man es nach dem durch ihre Gegner zu Constantinopel verbreiteten Gerücht zum Vorwurf gemacht, daß sie der Maria die Ehre rauben wollten, θεοτοκος zu heißen. Der Kaiser hatte sie durch den Comes Johannes insbesondre darüber sich zu

1) S. ihre eigene Erklärung l. c. 1594.

erklären auffordern lassen. Man setzte deshalb ein Glaubensbekenntniß auf, in welchem nach scharfer Unterscheidung der beiden Naturen in Christo erklärt wurde, daß wie in dem Sinne einer ohne Vermischung vollzogenen Vereinigung beider Naturen man Einen Sohn Gottes, Einen Herrn und Einen Christus bekenne, man also auch in demselben Sinne [1]) die Maria Mutter Gottes nenne, weil Christus von der Zeugung an den von ihm angenommenen Tempel mit sich vereinigt hatte [2]). Dies Glaubensbekenntniß wurde dem Kaiser in einem Briefe vorgelegt, welchen der Patriarch Johannes im Namen der Synode an ihn schrieb.

Da der Comes Johannes nun aber sah, daß alle

---

1) Secundum hunc inconfusae unionis intellectum. S. epistola Johannis in dem von Lupus herausgegebenen Synodicon (s. oben) c. 17. Lupus opera T. VII. f. 56.

2) Es mag freilich wohl der Angabe der cyrillischen Synode in ihrem Bericht an ihre Partheigänger zu Constantinopel etwas Wahres zum Grunde liegen, daß bei der Entwerfung dieses Glaubensbekenntnisses unter den Orientalen selbst Zwiespalt entstand, da nicht alle mit dieser Genehmhaltung des Wortes θεοτοκος zufrieden waren. Daß diese Angabe würklich eine richtige war, erhellt aus einem Briefe des bei diesen Verhandlungen damals zu Ephesus gegenwärtigen Bischofs Alexander von Hierapolis an Theodoret bei Lupus l. c. c. 94. Auch zu finden in operib. Theodoreti ed. Halens. IV. p. 745. Dieser eifrige Vertheidiger der syrischen Kirchenlehre sieht in dem Nachgeben, zu welchem man sich damals verstand, die ersten Machinationen einer die Wahrheit verrathenden Parthei, und er erinnert seinen Freund Theodoret daran, wie sehr er sich damals diesen Maßregeln widersetzt habe. „Memor est sanctitas tua, quod nec ullo pertulerim eis communicare consilio, de epistola, quae apud Ephesum facta est .... vox haec (theotocos) ad proditionem et calumniam illius, qui rectam fidem docebat (Nestorii) inserta est.

seine Bemühungen zur Wiederherstellung des Friedens an dem Hochmuth und an der Leidenschaft der cyrillischen Parthei scheiterten, da er durch dieselbe eines partheiischen Verfahrens und der Erstattung falscher Berichte zu Constantinopel beschuldigt wurde, so forderte er endlich selbst den Kaiser auf, Abgeordnete von beiden Seiten in seine Nähe kommen zu lassen und persönlich die Sache zu untersuchen.

Dieser Antrag wurde angenommen und acht Bischöfe einer jeden von beiden Partheien wurden als Abgeordnete nach Constantinopel berufen. Bald nach deren Abreise von Ephesus empfing dort Nestorius ein Schreiben des Präfektus Prätorio, durch welches ihm zur Antwort auf seinen früheren Brief, s. oben, gemeldet wurde, daß der Kaiser alle Befehle dazu erlassen habe, damit er auf die bequemste und ihm erwünschteste Weise in sein Kloster wieder zurückkehren könne. In dem Briefe zeigt sich keine Spur einer gegen Nestorius feindseligen Stimmung. Der Präfekt schloß mit der Erklärung, daß er bei seiner Weisheit und seinem Reichthum an innern Gütern keines Trostes bedürfe. Aber wohl läßt es sich erkennen, daß man schon gegen den Haß und gegen die Macht derjenigen Parthei, welche durch Cyrills Machinationen am Hofe, unter den Großen und unter den Mönchen gegen Nestorius zu Constantinopel gebildet worden, ihn nicht länger im Patriarchat erhalten zu können glaubte [1]). Nestorius benutzte, eines so kummer-

1) Der wohl unterrichtete Bischof Ibas von Edessa schreibt darüber in seinem Briefe an Maris: *Νεστοριος δε επειδη εμισειτο παρα της πολεως και των μεγαλων των ὀντων εν αὐτῃ, ἐκει ὑποχρεψαι οὐκ ἠδυνηθη.* Gewiß hatte aber Nestorius doch auch noch eine große Parthei in der Gemeinde für sich, wie aus den spätern Begebenheiten erhellt.

vollen Treibens müde, gern die ihm gegebene Erlaubniß und empfahl in seinem Antwortschreiben dem Präfekten nur die Sorge für Erhaltung der reinen Lehre. Aber der Streit, welcher nicht mehr bloß an die Person des Nestorius geknüpft war, konnte durch dessen Entfernung nicht beschwichtigt werden. Vielmehr mußte die Spaltung um desto heftiger hervortreten, wenn man doch nach der Entfernung des Nestorius den Memnon und den Cyrill in ihre Aemter wieder einsetzte.

Es zeigte sich bald, wie der schwache Kaiser gern unpartheiisch handeln wollte, wie er aber von der durch Mönche, Geistliche, Hofleute ihren Einfluß äußernden cyrillischen Parthei immer weiter fortgerissen wurde. Als die Abgeordneten beider Partheien zu Chalcedon ankamen, erhielten sie den Befehl dort zurückzubleiben, nicht nach Constantinopel zu kommen, denn man fürchtete die Bewegungen der Mönche. Späterhin aber wurde es den Abgeordneten der andren Parthei erlaubt, daß sie sich nach Constantinopel begeben durften, hingegen den orientalischen Abgeordneten wurde diese Erlaubniß versagt. Der Bischof von Chalcedon stand mit der cyrillischen Parthei in Verbindung, er überließ den Abgeordneten derselben alle Kirchen, welche sie verlangten, in denen sie Gottesdienst halten konnten. Die Orientalen aber wurden von den Kirchen ausgeschlossen, doch fanden sie einen geeigneten Raum, wo Theodoret vor einer zahlreichen Menge predigte [1]). Die Zuneigung, welche sie bei dem Volk fanden, erregte desto heftigere Eifersucht bei den

1) S. den Brief Theodorets an den Bischof Alexander von Hierapolis. Theodoret. l. c. IV. 1568.

den wild fanatischen Mönchen, von denen die Orientalen nebst ihren Begleitern mit Steinen überfallen wurden, so daß Mehrere nicht ohne Wunden davon kamen [1]). Der Kaiser machte ihnen bei einer Audienz, welche er ihnen auf dem rufinianischen Landgute gab, Vorwürfe darüber, daß sie durch ihre kirchlichen Versammlungen solche Unruhen veranlaßten. Sie forderten nun den Kaiser auf, mit der Gerechtigkeit zu verfahren, welche der Comes Johannes zu Ephesus bewiesen und den Bischöfen beider Partheien, bis sie sich mit einander verglichen hätten, die Haltung des Gottesdienstes zu untersagen. Darauf antwortete der schwache Kaiser: „Ich kann dem Bischof nicht gebieten." „Nun," sagten die Bischöfe darauf, „so möge er auch ihnen nicht gebieten."

Sie fanden, wie sie in ihren Briefen von Chalcedon aus erklärten, die höchsten Staatsbeamten alle für Cyrills Glaubenslehre eingenommen, oder durch Cyrills Gold oder seine Schmeicheleien bestochen. Der Pulcheria mogte es auch wohl schon gelungen sein, ihren Bruder gegen den Mann, gegen den er früherhin so wohlwollend gewesen war, durchaus feindselig zu stimmen, so daß, wenn vor dem kaiserlichen geheimen Rathe auf dessen Wiedereinsetzung gedrungen wurde, ein solches Ansinnen wie Hochverrath erschien [2]). Der Kaiser selbst sagte: „Keiner rede mir von diesem Manne, er hat mir einmal selbst die Probe gege-

1) In dem zweiten Bericht an den Kaiser nennen sie als die Angreifenden servos monachorum habitu indutos. D. h. vielleicht nicht Sklaven, welche als Mönche verkleidet waren; sondern solche, welche aus Sklaven Mönche geworden waren.

2) Defectionis notabamur.

ben [1]). Aber die orientalische Synode zu Ephesus scheute sich nicht dem Kaiser zu schreiben, mögte auch Nestorius tausendmal die Unruhen fliehen und das Privatleben vorziehen, so könne doch, damit der Glaube keinen Schaden leide, das von der Parthei, welche Cyrills häretische Anathematismen einführen wollte, über ihn gefällte ungesetzmäßige Absetzungsurtheil nicht gültig bleiben. Da die orientalischen Abgeordneten nach fünf vergeblichen Audienzen wohl einsahen, daß ihr längerer Aufenthalt in der Nähe des Hofes ohne Zweck sei, so baten sie selbst den Kaiser, daß er doch, wenn keine unpartheiische Untersuchung statt finden solle, sie selbst von Chalcedon und die übrigen Bischöfe von Ephesus entlassen möge. Dies bewilligte der Kaiser, indem er zugleich auf eine Weise entschied, welche den Orientalen nicht anders als eine Handlung ungerechter Willkür erscheinen konnte. Das über den Nestorius ausgesprochene Absetzungsurtheil blieb in seiner Gültigkeit; aber Cyrill, der unterdessen selbst nach Constantinopel gekommen war und hier alles vermogte, und Memnon konnten zu ihren Bißthümern zurückkehren. „So — schrieben die Orientalen von Chalcedon aus — wird der Egyptier durch seine Geschenke Alle bestechen können, daß er, nachdem er unzähliges Böse verübt, zu seinem Bischofssitz zurückkehrt, jener schuldlose Mann aber kaum nach seinem Kloster entlassen wird.“ Doch scheint der Haß gegen Nestorius und die Macht der cyrillischen Parthei, welcher der Kaiser selbst unterlag, viel mehr als die Vorliebe für den egyptischen Lehrbegriff auf ihn eingewürkt zu haben. Es war noch

1) De hoc mihi nullus loquatur, specimen enim semel dedit. l. c. 1568.

immer sein Wunsch, einen Vergleich über die streitigen Lehrartikel zwischen beiden Partheien zu Stande zu bringen und auf diese Weise den Frieden in der Kirche wieder herzustellen. Indem er der cyrillischen Parthei zu Ephesus ihre Entlassung von dem Concil ertheilte, gab er ihr auch zu verstehn, daß wenn kein Friede zu Stande komme, es nicht seine Schuld sei; sondern Gott die Schuldigen kennen werde. Nie werde er die Orientalen verdammen können, denn sie seien in seiner Gegenwart keiner Schuld überführt worden, da keiner sich in eine theologische Untersuchung mit ihnen einlassen gewollt. Also ein Vorwurf gegen die cyrillische Parthei, welche allen Verhandlungen mit der andren ausgewichen war.

Anfangs schienen dem Erfolge der durch einen angesehenen Staatsbeamten, den Tribun und Notar Aristolaos, betriebenen Unterhandlungen große Hindernisse entgegenzustehn, da die Forderungen beider Partheien so sehr mit einander in Streit waren. Die Orientalen verlangten von Cyrill eine Verdammung seiner Anathematismen, Cyrill aber wollte dieselben nicht aufgeben. Dagegen beharrte er seinerseits dabei, daß die Orientalen das über die Person und die Lehren des Nestorius ausgesprochene Verdammungsurtheil gut heißen und die Ordination des neuen Patriarchen zu Constantinopel genehmigen sollten.

Aber so sehr man auch am kaiserlichen Hof den Nestorius haßte und so fest man entschlossen war, ihn nicht wieder als Patriarchen zuzulassen, so wenig war man gesonnen, den Cyrill in seinen Kämpfen gegen die syrische Dogmatik zu unterstützen. Vielmehr betrachtete man hier den dogmatischen Starrsinn Cyrills als Ursache der fort-

dauernden Kirchenspaltungen, und man war wohl geneigt ihm zuzumuthen, daß er seine Anathematismen dem Kirchenfrieden opfern sollte. Cyrill mußte mancherlei seiner gewohnten Künste anwenden, allen Einfluß der Pulcheria, der mit ihm verbundenen Kammerherren und Hofdamen wie der Aebte zu Constantinopel aufbieten, er mußte große Summen, die er nicht aufbringen konnte, ohne seine Kirche mit Schulden zu belasten, am Hofe vertheilen lassen, um die feindselig gesinnten Großen zu gewinnen und den Eifer Anderer für seine Parthei von neuem anzuspornen [1]),

1) Cyrills Handlungsweise bei solchen Gelegenheiten wird am meisten bloß gestellt durch den Brief seines Archidiakonus und Synkell Epiphanius, von dem wir schon oben gesprochen haben, dessen Aufbewahrung wir dem öfters erwähnten Synodikon verdanken. c. 203. Theodoret. T. V. ep. 173. Dieser Brief ist an den Patriarchen Maximianus von Constantinopel gerichtet. Es wird hier gesagt, Cyrill habe an die Pulcheria, an mehrere cubicularios und cubicularias geschrieben. Et directae sunt benedictiones (εὐλογια, Geschenke) dignae eis. Einen feindselig gesinnten Oberkammerherrn, Chrysoretes, suchte man durch Uebersendung von Geschenken, wie sie seiner würdig waren, dahin zu bringen, ut tandem desisteret ab oppugnatione ecclesiae. Der Patriarch von Constantinopel wird aufgefordert die Pulcheria zu bitten, ut iterum ponat animam suam pro Domino Christo, puto enim, quod nunc non satis curet pro Cyrillo, ut et omnes, qui sunt in palatio regis. Der Patriarch solle ihnen geben, so viel ihre Habsucht verlange (wie ich nach einer wahrscheinlich nothwendigen Ergänzung des lateinischen Textes den Sinn wieder gebe), obgleich sie schon genug Geschenke empfangen hätten (et quidquid avaritiae eorum deest, praesta iis, quanquam non desint et ipsis diversae benedictiones), damit die Pulcheria recht nachdrücklich an den Patriarchen Johannes schreibe, daß man jenes Gottlosen (des Nestorius) nicht weiter gedenken solle. Manche einflußreiche Hofdame sollte aufgefordert werden, mit dahin zu wir-

und doch konnte er durch alle dieſe Machinationen nicht bewürken, daß man ihm die Hand dazu bot, ſeine Anathematismen der andren Parthei aufzudringen. Vielmehr mußte er ſich zu mildernden Erklärungen über dieſelben verſtehn, die nicht ehrlich von ihm gemeint ſein konnten [1]).

Von der andren Seite war der Patriarch Johannes von Antiochia nicht geneigt, die Sache des Neſto-

---

ken. Der Abt Dalmatius, ſ. oben, ſollte bei dem Kaiſer und den Kammerherren Betheurungen im Namen der Religion deshalb anwenden, um ihr Gewiſſen zu ſchrecken. Sanctissimum Dalmatium abbatem roga, ut et imperatori mandet, terribili eum conjuratione constringens et ut cubicularios omnes constringat, ne illius memoria ulterius fiat. Merkwürdig, daß auch der Abt Eutyches, deſſen Name nachher ſo viel Aufſehn machte, der alſo gleichfalls zu den Organen der cyrilliſchen Parthei gehörte, hier aufgeboten wurde. Dem Briefe war ein Verzeichniß der Perſonen beigefügt, an welche man von Alexandria Geſchenke geſchickt hatte, damit der Patriarch von Conſtantinopel ſehn könne, wie ſehr die alexandriniſche Kirche ſich ſeine Sache (denn nur, wenn das Abſetzungsurtheil gegen Neſtorius gültig blieb, konnte er ja ſein Amt behalten) angelegen ſein laſſe, ſo daß die Geiſtlichen zu Alexandria darüber trauerten, daß durch dieſe Unruhen die alexandriniſche Kirche verarmt ſei. Er möge alſo auch ſeinerſeits die Güter ſeiner Kirche nicht ſchonen, um die Habſucht derjenigen, welche die alexandriniſche Kirche beunruhigten, zu befriedigen. Der Patriarch ſolle eilen die Pulcheria zu bitten, daß ſie den Lauſius zum Oberkammerherrn mache, damit dadurch die Macht des Chryſoretes gebrochen werde et sic dogma nostrum roboretur. Das waren die Künſte biſchöflicher Politik.

1) l. c. Quidquid videtur reprehensibile esse, zelo et calore circa Dominum nostrum Jesum Christum, qui abnegatus sit a Nestorio, dictum esse. — Oder daß die Anathematismen eine Lehre enthielten, welche nicht von Jedem, nur von den Geübtern gefaßt werden könne. S. ep. 98. T. V. Theodoret.

rius noch länger gegen den Haß, der sich am Hofe zu Constantinopel immer stärker gegen ihn aussprach, zu vertheidigen. Den gemäßigteren antiocheniſchen Lehrbegriff, d. h. die Lehre von der realen Unterſcheidung der beiden Naturen gegen den egyptiſchen Monophyſitismus zu behaupten, war ihm das wichtigſte Intereſſe. Cyrill erkannte nun wohl, daß er das Nachgeben der Orientalen hinſichtlich der Verdammung des Neſtorius und der Ordination des neuen Patriarchen Maximianus zu Conſtantinopel durch ein Nachgeben von ſeiner Seite in den dogmatiſchen Beſtimmungen erkaufen müſſe. Hatten die Orientalen ſich einmal dazu verſtanden, das von dem cyrilliſchen Concil ausgeſprochene Urtheil faktiſch als gültig anzuerkennen; ſo ließ ſich daraus auch leicht die Genehmigung der dieſem Urtheile zum Grunde liegenden dogmatiſchen Principien folgern, und man konnte nach und nach Alles, was dem egyptiſchen Lehrbegriffe widerſtritt, für neſtorianiſche Kätzerei erklären. Die Unterhandlungen eines Biſchofs Paulus von Emeſa, der als Abgeordneter der Orientalen nach Alexandria kam, würkten beſonders dahin, daß die auf dieſe Weiſe vorbereitete Schließung des Vergleiches zu Ende gebracht wurde, denn er ſelbſt ließ es ſich ſehr angelegen ſein, die Sache zu befördern, da er gern die Ehre des Friedensſtifters haben wollte, und er verſprach deshalb noch mehr, als wozu er von ſeinen Committenten Auftrag hatte. So wurde denn dem Cyrill der ausdrückliche Widerruf ſeiner Anathematismen erlaſſen, dagegen verſtand er ſich dazu, ein von dem Biſchof Paulus ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniß zu unterzeichnen, welches durchaus kein andres war als dasjenige, welches von dem Patriarchen Johannes

auf dem ephesinischen Concil im Namen der Orientalen zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit aufgesetzt worden, s. oben [1]), durch welches das Prädikat Gottesgebärerin von der Maria im Sinne einer Vereinigung der beiden in ihrer Eigenthümlichkeit unvermischt verharrenden Naturen ausgesagt wurde. Dagegen stimmte der Patriarch Johannes in die Verdammung des Nestorius ein und erkannte die von der cyrillischen Parthei vorgenommenen Ordinationen als gültig an.

Dieser im Jahre 432 geschlossene Vergleich, der nur ein Werk der Politik war, kein Ergebniß der naturgemäßen Ausgleichung der vorhandenen dogmatischen Gegensätze, hatte daher das gewöhnliche Schicksal solcher von außen her erkünstelten Vereinigungen: die im Innern fortbestehende Spaltung nur zu verdecken und neue Spaltungen hervorzurufen. Diejenigen unter beiden Partheien, denen das dogmatische Interesse mehr galt als das politische, waren damit unzufrieden. Cyrill wurde von den Eiferern seiner Parthei einer Verleugnung derjenigen Lehre beschuldigt, welche er bisher dem Nestorianismus entgegengestellt hatte. Und nicht ohne Grund konnte man ihm diesen Vorwurf machen, denn Nestorius selbst würde sich wohl dazu verstanden haben, das im Sinne einer solchen Vereinigung der beiden Naturen, wie sie in dem der Union zum Grunde liegenden Bekenntnisse bezeichnet war, der Maria beigelegte Prädikat „θεοτοκος" gelten zu lassen. Cyrill konnte sich gegen diese Anklage

1) Man hat ohne hinreichenden Beweis Theodoret den Verfasser dieses Bekenntnisses genannt.

nur dadurch vertheidigen, daß er theils, wie er ſchon früher gethan, die einzelnen Behauptungen des Neſtorius aus dem Zuſammenhang mit ſeinem ganzen Syſtem losreißend aus dem Neſtorianismus etwas andres machte, als was er würklich war, theils dadurch, daß er auf eine künſtliche Weiſe in die Unterſcheidungstheorie des von ihm angenommenen Symbols einen Sinn hineinlegte, welcher den Urhebern deſſelben fern war. Das was von der Unterſcheidung der beiden Naturen geſagt war, erklärte er nämlich ſo, daß es nur von der Unterſcheidung der göttlichen und der menſchlichen Prädikate gelten ſollte, welche beide aber auf die Eine menſchgewordene Natur des Logos zu beziehen ſeien, ſo daß zwar in abstracto zwei Naturen von einander unterſchieden würden; aber in concreto doch nur Eine Natur anzuerkennen ſei [1]). Den Antiochenern ſchreibt er, um ſich übereinſtimmend mit ihnen erklären zu können, die ihrem Syſtem gradezu widerſtreitende Lehre zu, daß der Eine Chriſtus aus zwei dem Begriffe nach zu unterſcheidenden, nicht aber in zwei noch in der Würklichkeit von einander zu unterſcheidenden Naturen beſtehe [2]). Cyrill berief ſich ferner zu ſeiner Rechtfertigung gegen diejenigen, welche die Genauigkeit des dogmatiſchen Ausdrucks hier vermißten, darauf, wie ſchwer es überhaupt ſei, ſolche Dinge in Worten auszudrücken [3]). Aber dieſelbe Bemerkung hätte

1) Cyrill. ep. ad Acacium: „ὡς ἐν ἐννοιαις δεχομενοι, δυο μεν φυσεις ἡνωσθαι φαμεν, μετα δε γε την ἑνωσιν, ὡς ἀνῃρημενης ἤδη της εἰς δυο διατομης, μιαν πιζευομεν την του υἱου φυσιν.

2) οἱ δε γε κατα την Ἀντιοχειαν ἀδελφοι τα μεν ἐξ ὧν νοειται ὁ Χριζος, ὡς ἐν ψιλαις και μοναις ἐννοιαις δεχομενοι, φυσεων μεν εἰρηκασι διαφοραν.

3) εἰ γαρ και τισι δοκει των λεξεων ἡ συνθηκη και των νοημαιων

ihn, wenn nicht ein andres Intereſſe ſich damals bei ihm eingemiſcht, auch verhindern müſſen, die Ausdrücke des Neſtorius ſo ſtreng zu beurtheilen.

Derſelbe Cyrill hatte früherhin unter den Vergleichsverhandlungen mit dem Ariſtolaus ſeine Anathematismen, welche verkätzert werden ſollten, damit entſchuldigt, daß er was tadelnswerth erſcheine aus glühendem Eifer für den von Neſtorius verleugneten Chriſtus geſchrieben habe (ſ. oben). Hätte er dies mit Aufrichtigkeit geſagt, wäre dies nicht blos eine Ausflucht theologiſcher Politik geweſen; ſo hätte man auch in dieſer Beziehung zur Entſchuldigung des Neſtorius daſſelbe ſagen können, daß was dem Cyrill als Verleugnung Chriſti erſchien, doch von dem Standpunkte des Neſtorius nur aus dem gut gemeinten Eifer für die Ehre Gottes herrührte, da er die Unwandelbarkeit Gottes in der cyrilliſchen Ausdrucksweiſe verleugnet zu ſehn glaubte.

Noch größere Unzufriedenheit als bei den Vertheidigern der egyptiſchen Glaubenslehre erregte jener Vergleich bei den eifrigen Anhängern des antiocheniſchen Lehrbegriffs. Ein dogmatiſches Intereſſe, welches das Gewicht dogmatiſcher Begriffsbeſtimmungen überſchätzte, war unter dieſen nicht minder vorherrſchend als unter den Alexandrinern, und das Intereſſe für die dogmatiſchen Begriffe würkte bei Manchen der Erſteren noch mehr als die Theilnahme für ihren durch

---

ἡ προφορα της ἰσχνης ἀγαν ἀκριβειας ἀπολιμπανεσθαι, θαυμαζον οὐδεν· δυσεκφωνητα γαρ τα τοιαδε λιαν. Wenn er dabei zum Beleg die Worte des Gebets Epheſ. 6, 19. anführt, ſo zeigt ſich hier wieder die Vermiſchung deſſen, was zur einfachen Verkündigung des Evangeliums und deſſen, was zur dogmatiſchen Begriffsentwickelung gehört.

despotische Willkür unterdrückten Freund Nestorius. So wie die Alexandriner überall das Gespenst des Photinianismus sahen, so sahen hingegen die antiochenischen Dogmatiker überall das Gespenst des Apollinarismus, der ihnen in dem cyrillischen Systeme wieder auflebend entgegentrat. Den Cyrill wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, das erschien ihnen ein solches Schreckbild, als wenn sie den Apollinaris selbst wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen sollten [1]). Ein Alexander von Hierapolis wollte es nicht dulden, daß ein Mönch, dessen Leben er selbst als ein evangelisches anerkennen mußte, als ein in der Kirchengemeinschaft befindlicher bei dem Altargebet genannt wurde,

---

1) Anschaulich zeigt sich dies in dem Traum, welchen der Bischof Andreas von Samosata, der anfangs auch heftiger Gegner des cyrillischen Vergleichs war, von sich erzählt. Es träumte ihm, daß in einer Versammlung andrer Bischöfe sein Freund, der Bischof Alexander von Hierapolis, zu ihm sagte, der Häretiker Apollinaris lebe noch. Erstaunt frug Andreas mehreremale, ob dies denn würklich so sei, und Alexander betheuerte es. Unversehens kamen sie in ein Haus, in welchem Apollinaris schon sehr alt auf einem Bette lag. Und während sie sich an sein Bett setzen wollten, stand er auf und theilte das Abendmahl aus. Der Patriarch Johannes lag im Bette und nahm das Abendmahl aus seiner Hand, und so auch nachher Alexander selbst. Andreas von Samosata aber sagte voll Unwillens zu sich selbst: „Was ist das für eine Unbequemung? Es ist Sünde wider den heiligen Geist. Es ist Frevel wider die Menschwerdung des Herrn." Mit diesen Worten erwachte er, und er äußerte den Wunsch, daß dieser Traum nur nicht Wahrheit werden möge, wenn nämlich der in dem Cyrill wieder auferstandene Apollinaris von Alexandria Alle zum Nachgeben sollte bewegen können, ep. 48. l. c. 706.

und er ruhte nicht, wie er selbst sagt, als bis man dies unterließ [1]).

Bei denen, welche in der syrischen Kirche diesen Vergleich mißbilligten, offenbarte sich aber doch noch eine Verschiedenheit des Urtheils, je nachdem sie überhaupt ihrer ganzen Gemüthsart nach mehr zur Mäßigung oder zu heftigerem Eifer gestimmt-waren, und je nachdem sie den Lehrbegriff des Theodorus von Mopsuestia auf eine schroffere oder gemildertere Weise aufgefaßt hatten. Die ersteren, wie ein Theodoret und ein Andreas von Samosata, waren zwar mit den dogmatischen Erklärungen Cyrills im Ganzen zufrieden. Es freute sie wohl auch und sie sahen das Walten der göttlichen Gnade darin, daß Cyrill dazu gezwungen worden, zwei Naturen in Christo zu unterscheiden, es anzuerkennen, daß das Leiden dem Fleisch zugehöre und die Gottheit über das Leiden erhaben sei [2]). Obgleich allerdings aus dem Hergang der Sache, wie wir ihn dargestellt haben, von selbst hervorgeht, daß hier, wo Alles nur von unreiner weltlicher Politik ausgegangen, keine Ursache zu solcher Freude und zu solcher Preisung der Vorsehung vorhanden war, denn das letztere, die Gottheit als leidensfähig zu setzen, war ja überhaupt dem Cyrill nie in den Sinn gekommen, und das erstere war ja nur eine äußere Anbequemung in den Worten, welche Cyrill in einem anderen Sinne als seine Gegner gebrauchte.

---

1) l. c. ep. 145. p. 823.

2) Theodoret. ep. 73. l. c. naturarum differentiam clara praedicant voce et passiones carni coaptantes impassibilem divinam confirmant esse naturam.

Aber weder in das Abſetzungsurtheil über den Neſtorius, noch in die Verdammung ſeiner Lehre glaubten ſie mit gutem Gewiſſen einſtimmen zu können. „So unbeſtimmt die Lehre des Neſtorius verdammen — meinte Theodoret — das heiße nichts andres, als die Lehre der Gottſeligkeit verdammen“ [1]). Der Patriarch Johannes hatte ſich zwar in ſeinem Schreiben an den Kaiſer, in welchem er ſeinen Beitritt zu dem Vergleich erklärt, wohl abſichtlich auf eine ſolche Weiſe ausgeſprochen, daß er die Verdammung nicht auf die ganze Lehre des Neſtorius, ſondern nur auf das, was er der apoſtoliſchen Lehre Fremdes vorgetragen hätte, bezog [2]). In welchem Sinne man wohl unbedenklich die Verdammung jeder menſchlichen Lehre unterzeichnen konnte. Aber eben jene Unbeſtimmtheit einer dogmatiſchen Erklärung erſchien den ſtrengeren unter den Orientalen nur als unehrliche Ausflucht [3]), und ſie konnten um deſto weniger damit zufrieden ſein, da ſie wohl wußten, in welchem Sinne Cyrill das Unbeſtimmte den

1) ep. 50. Quod indeterminate anathematizare Nestorii doctrinam, idem sit, quod anathematizare pietatem.

2) Quaecunque ab eo aliene ac peregrine dicta sunt contra apostolicam doctrinam, ſeine Worte in dem Briefe an den Kaiſer und darüber Theodoret ep. 128. anathematismus non indefinite, sed cum quadam determinatione positus, modicam quandam praebet consolationem.

3) S. den Brief der Orientalen an den römiſchen Biſchof Sixtus in dem von Lupus herausgegebenen Synodicon c. 117. ſagen ſie von dem Patriarchen Johannes: „sic et accusatione ac demonstratione defecit, ut nec diceret, illam sive illam anathematizo sententiam, sed ait: quidquid ab eo impie dictum est. Dum certe aperte dicere debuisset, ut ab eo sensu quisque cautior redderetur.

tete. Dagegen erbot ſich Theodoret eine ſolche Verdammungsformel zu unterzeichnen, durch welche man ſich gegen die dem antiocheniſchen Lehrbegriffe gewöhnlich gemachten Beſchuldigungen auf eine beſtimmte Weiſe verwahrte, — ein Verdammungsurtheil über diejenigen, welche den Einen Herrn Jeſus Chriſtus in zwei Söhne zerſpalten, und diejenigen, welche ſeine Gottheit leugnen [1]).

Die Einſtimmung in das Abſetzungsurtheil über den Neſtorius ſchien ihnen aber eine unverantwortliche Ungerechtigkeit zu ſein, ein Widerſpruch, demjenigen zu verzeihen, welcher überall Unruhen ausgeſäet und der kaum endlich ſich entſchloſſen, das rechtgläubige Bekenntniß anzunehmen, den aber aufzuopfern, welcher von Jugend auf dieſelbe reine Lehre vorgetragen. Sie erklärten, daß ſie der ungerechten und frevelhaften Verurtheilung des heiligen Biſchofs weder mit Hand, Zunge noch Herzen beiſtimmen könnten [2]). Man hatte dieſe Erklärungen Theodorets aber ſo gedeutet, als wenn auch er der früher ausgeſprochenen Ueberzeugung untreu geworden wäre, und als ob er nur aus Menſchenfurcht, um ſich ſein Bißthum zu erhalten, nachgegeben und deshalb die von Cyrill unterzeichnete Formel für genügend anerkannt hätte. Da man nun bei dem Neſtorius ſelbſt einen ſolchen Argwohn gegen Theodoret erregt hatte; ſo ſchrieb dieſer an jenen einen Brief, ſich zu rechtfertigen [3]). „Gern — ſchrieb er — würde er ſein mit ſo vielen Sorgen verbundenes Amt niederlegen und in's Kloſter ſich zu-

1) ep. 50. p. 708.
2) ep. 59.
3) ep. 102.

rückziehen. Nestorius möge sich daher nicht überreden lassen, daß er aus Liebe zu seinem Bißthum die Augen zuschließend deshalb den Brief Cyrills als einen der Orthodoxie entsprechenden angenommen habe. Er könne der Wahrheit gemäß nicht anders sagen, als daß er nichts Häretisches in demselben gefunden, obgleich er nicht minder als Andre in dem Urheber dieses Briefes den allgemeinen Ruhestörer hasse. Und er hoffe, daß ihn deshalb am Tage des Gerichts keine Strafe treffen werde, weil der gerechte Richter auf die Gesinnung sehe. Demjenigen aber — setzte er hinzu — was ungerechter und frevelhafter Weise gegen dich unternommen worden, werde ich mich beizustimmen nicht bewegen lassen, wenn mir auch Einer beide Hände abhauen wollte, denn ich hoffe, daß die göttliche Gnade mir beistehn und die Schwäche meiner Seele stärken wird."

Die Eiferer dieser Parthei, wie ein Alexander von Hierapolis und ein Meletius von Mopsuestia, waren aber selbst damit nicht zufrieden, daß man wenn auch nur so weit nachgeben solle. Sie verlangten von Cyrill noch immer einen ausdrücklichen Widerruf seiner Anathematismen, sie sahen in dem Schreiben Cyrills nichts anders als seine bisherige nur künstlich verdeckte Irrlehre; und da ihnen die oben angeführten Briefe desselben zugekommen waren, durch welche er sich selbst bei seinen Freunden gegen den Vorwurf einer Verleugnung seiner früheren Ueberzeugung gerechtfertigt hatte, so waren ihnen allerdings Beweise genug gegeben, um den Triumph des Patriarchen Johannes über die Bekehrung Cyrills zu Schanden zu machen [1]).

1) S. d. Br. des Meletius ep. 76. und ep. 121.

e ſie ſich ſchon auf dem Concil zu Epheſus gegen den
edingten Gebrauch des Prädikats „Θεοτοκος“ von der
aria erklärt hatten, ſo waren ſie auch jetzt mit der neuen
vendung der dort aufgeſetzten Vergleichsformel unzufrie-
. Der Biſchof Alexander ging, indem er ſich dage-
erklärte [1]), von der Unterſcheidung des homiletiſchen
des ſtreng dogmatiſchen Sprachgebrauches aus,
che wir ſchon oben als etwas charakteriſtiſch-Auszeich-
des der ſyriſchen Kirchenlehrer bemerkten. „Man könne
nigen Prediger nicht anklagen, — ſchrieb er — welche
Feſtpredigten unvorſichtiger Weiſe die Maria Mutter
tes oder die Juden Gottesmörder genannt hätten, und
nliches, was von Rechtgläubigen auf unverdächtige Weiſe
gt worden, eben weil ſie dadurch keineswegs eine dog-
iſche Beſtimmung hätten geben wollen. Aber etwas
res ſei es mit einer ſtreng dogmatiſchen Ausdrucksweiſe,
beſonders nachdem Cyrill in ſeinen Anathematismen
Irrlehre, welcher dies Prädikat zur Förderung diene, aus-
rochen und durch dieſelben weit verbreitet habe.“ Dieſe
höfe verwarfen aus ſolchen Gründen nicht allein den ge-
ſſenen Vergleich, und nicht allein fuhren ſie daher fort,
Cyrill als einen von der Kirchengemeinſchaft Aus-
ſloſſenen zu betrachten; ſondern ſie kündigten auch denje-
n, welche jenen Vergleich angenommen hatten, die Kir-
gemeinſchaft auf. Eine ganze Synode von Cilicia se-
da faßte einen ſolchen Beſchluß, indem die Mitglieder
elben erklärten, ſie ſeien bereit lieber alles Mögliche zu
n, als mit den Irrlehrern und den Förderern der Irr-

---

ep. 78.

lehre die Kirchengemeinschaft einzugehn. Der Patriarch Johannes hätte durch ein gemäßigtes Verfahren jene milder Gesinnten unter den Orientalen, wenn er ihnen die Einstimmung in das Absetzungsurtheil über Nestorius nicht zugemuthet, wie nachher würklich geschah, wohl gewinnen können; aber durch die Heftigkeit, mit welcher er wider alle Gegner des Vergleichs verfuhr, entfremdete er auch diese Gemäßigteren von sich.

Der Patriarch Johannes nahm von diesen Streitigkeiten Veranlassung, sich manche Eingriffe in die Verwaltung fremder Kirchensprengel zu erlauben, er beförderte unwürdige, als Werkzeuge ihm zu dienen geneigte Menschen zu solchen Bischofsstellen, welche er zu besetzen nicht berechtigt war. So machte er sich verhaßt, und so verschuldete er es selbst, daß die Parthei seiner Gegner sich vermehrte und die würdigsten Bischöfe Syriens sich von der Gemeinschaft mit ihm lossagten. Es erfolgte eine Spaltung nicht bloß in dem antiochenischen Kirchensprengel; sondern auch in andren Theilen der morgenländischen Kirche, welche dem Patriarchen von Constantinopel untergeordnet waren. Die Unzufriedenen aus allen Theilen schlossen sich an die ostasiatische Oppositionsparthei an, und so bildete sich ein Verein von Bischöfen, welche den drei Patriarchen des Orients sich entgegenstellten. Zu denselben gehörten die Bischöfe des am Euphrat gelegenen Theils von Syrien, der beiden Provinzen Ciliciens, der Cappadocia secunda, Bithyniens, Thessaliens und Mösiens [1]).

Un-

1) S. den im Namen dieser schismatischen Bischöfe geschriebenen Br. an d. römischen Bischof Sixtus II. bei Lupus l. c. c. 117.

Unterdeſſen hatte durch alle Bemühungen der cyrilliſchen Parthei das Andenken des Neſtorius in der ihm ergebenen Gemeinde zu Conſtantinopel nicht ganz vertilgt werden können. Dies zeigte ſich nach dem Tode des Patriarchen Maximianus 433. In vielen Theilen der Stadt ſammelten ſich große Schaaren, welche mit lautem Geſchrei den Neſtorius wieder zum Biſchof verlangten und, wenn man ihnen denſelben nicht wieder geben würde, die Patriarchalkirche in Brand zu ſtecken drohten [1]). Doch konnten ſolche Bewegungen zu Gunſten des bei der herrſchenden Hofparthei einmal verhaßten Mannes nichts zu ſeinem Vortheil auswürken, vielmehr nur dazu dienen, die Wuth ſeiner ihm ſolche Liebe des Volks mißgönnenden Feinde noch heftiger anzuregen. Es zeigte ſich in der Art, wie das erledigte Patriarchat zu Conſtantinopel wieder beſetzt wurde, der Einfluß der Gegenparthei des Neſtorius, denn eben jener Proklus, der zuerſt als Gegner des Neſtorius aufgetreten war, ſ. oben, wurde zum Patriarchen ernannt und dieſer verband ſich mit Cyrill und Johannes von Antiochia, um die Anerkennung des zwiſchen der oſtaſiatiſchen und der egyptiſchen Kirche geſchloſſenen Vergleichs, welcher die Grundlage des Kirchenfriedens geworden war, überall zu erzwingen. Der Patriarch Johannes, der durch dieſe Verbindung große Macht erhielt, wandte zuerſt Mittel der Güte an, Geſchenke und Geldunterſtützungen, um die mit Schulden belaſteten armen Kirchen Syriens zu gewinnen [2]), ſodann ſuchte er, wo er auf

1) Procli Synodica l. c. 805.

2) Wie zu ſchließen iſt aus den Worten des Biſchofs Alexander von Hierapolis, ep. 143.: „non habemus pecunias et munera

dieſe Weiſe ſeinen Zweck nicht erreichen konnte, durch Drohungen zu ſchrecken. Da Alles vergebens war, ſuchte er ein kaiſerliches Edikt gegen die widerſpenſtigen Biſchöfe auszuwürken. Schon hatte er durch Beſtechung des Quäſtor Domitian ein ſolches ſich zu verſchaffen gewußt; aber die Biſchöfe, welche man vertreiben wollte, ſtanden in ſo großer Liebe bei ihren Gemeinden, daß die Vollziehung ſolcher Maßregeln gegen dieſelben ſehr zerrüttende Folgen nach ſich ziehen konnte. Der Präfektus Prätorio Taurus ſtellte dem Kaiſer vor, daß die Städte zu Grunde gehen würden und daß das ohnehin (durch die ſchlechte Verwaltung) immer mehr verarmte Reich auch hier eine Quelle der Abgaben verlieren würde [1]), und die Vollziehung der kaiſerlichen Sacra unterblieb daher für's Erſte. Der Quäſtor, welcher dieſe Sacra für den Patriarchen ausgewürkt hatte, gebrauchte unterdeſſen eine Liſt, um die ſyriſchen Biſchöfe zum Nachgeben zu bewegen. Er meldete ihnen, daß jene Sacra von dem Kaiſer unterzeichnet ſei und bekannt gemacht werden ſolle, daß er aber ihre Bekanntmachung einſtweilen zurückgehalten habe, um zuerſt zu verſuchen, ob ſie ſich nicht durch Vorſtellungen zum Nachgeben bewegen laſſen würden, ehe man zum Aeußerſten zu ſchreiten brauche [2]). Endlich wurde die kaiſerliche Sacra gegen die Friedensſtörer und Verfälſcher der Glaubenslehre, welche die Religion

---

et naves plenas oneribus, quae mittamus . . . . . Illis armatur multitudo contra veritatem."

1) Futuras ex hoc eversiones urbium, — quod qualis est Thracia, talis et Cilicia erit, quae paene sola remansit ad tributa solvenda ep. 105. l. c.

2) S. deſſen Brief an den Biſchof Helladius von Tarſus ep. 106.

zum Vorwand gebrauchten, — unter welchen aber keine andre als jene Gegner des geschlossenen Vergleichs unter den syrischen Bischöfen gemeint waren, — würklich bekannt gemacht und solche Männer, die seit einer langen Reihe von Jahren, ohne sich wie Andre in die unreinen weltlichen Händel jener Zeit einzulassen, ihre ganze Thätigkeit ohne irdischen Glanz und Genuß nur ihrem geistlichen Hirtenamte geweiht hatten, sollten nun gewaltsam den sie innig liebenden und verehrenden Gemeinden entrissen werden, weil die Willkür Einzelner durch den Hof die Kirche beherrschen konnte [1]).

Als jene drohenden Befehle dem Bischof Theodoret bekannt gemacht wurden, war er zuerst entschlossen, Alles zu verlassen und in das Kloster, in welchem er seine geistliche Bildung erhalten hatte, sich wieder zurückzuziehen; aber fromme Mönche seiner Gemeinde drangen in ihn, daß er neue Unterhandlungen mit dem Patriarchen Johannes anknüpfen möge, um sich unbeschadet seines Gewissens seiner Gemeinde zu erhalten. Theodoret sah voraus, daß wenn er dem kaiserlichen Befehl zu gehorchen sich weigerte, man ihn von der Gemeinde, unter der er segensreich würkte,

1) In dem Schreiben, welches der magister militum orientis zur Vollziehung der kaiserlichen Sacra an alle Bischöfe, welche es anging, erließ, war gesagt: necesse est, ut aut communices Joanni episcopo catholicae ecclesiae, ut ablatis contentionibus sancta ecclesia quiete fruatur ac pace, quam peperit (welche Johannes durch seinen Vergleich herbeigeführt), aut contendens formam divinitus datam (die in der kaiserlichen sacra bestimmte Strafe) subire cogaris. Privaberis enim urbe, privaberis et ecclesia, si meliori sorte obedire et assentiri nolueris.

verdrängen und einen Unwürdigen an seine Stelle setzen werde. Er hielt es daher für seine Pflicht, so weit er es ohne Verleugnung seiner Ueberzeugung und ohne Nachtheil seines Gewissens konnte, nachzugeben, um einem höheren Interesse der Kirche zu dienen — und da ihm der Patriarch Johannes die Einstimmung in das über den Nestorius ausgesprochene Urtheil erließ, da er selbst mit dem dogmatischen Theile des Vergleichs schon früher seine Zufriedenheit bezeugt hatte; so konnte er jetzt mit gutem Gewissen die vorgeschriebenen Bedingungen eingehn [1]). Der Patriarch Johannes suchte nun durch Theodorets Vermittelung [2]) auch die übrigen syrischen Bischöfe zu gewinnen und Theodoret selbst wurde durch seinen Eifer für das Beste der Kirche und seine Freundschaft für seine alten in diesen Streit verwickelten Collegen bewogen, alle Mühe anzuwenden, um eine allgemeine Versöhnung und Vereinigung zu Stande zu bringen. Er machte seinen alten Freunden die dringendsten Vorstellungen, wie er z. B. an den Bischof Helladius von Tarsus schrieb [3]): „er möge doch nicht ohne Ursache die ihm anvertraute Heerde zu Grunde gehn lassen, es sei ja die reine Lehre gesichert und zur Theilnahme an der Ungerechtigkeit werde man von Keinem gezwungen. Der gerechte Richter werde sie nicht wegen fremden Unrechts strafen. Es sei Zeit, den Streitigkeiten ein Ende zu machen und die Kirchen wieder mit einander zu vereinigen.“ Aber vergeblich waren alle Vorstellun-

1) S. ep. 126. Theodoret. l. c. nebst andren Briefen desselben in jener Sammlung.

2) S. ep. 103.

3) ep. 138.

gen und Bitten bei den drei durch ihren festen Willen ausgezeichneten Männern, Meletius von Mopsuestia, Alexander von Hierapolis, Helladius von Tarsus, Männer, deren über alle Menschenfurcht erhabene glaubenskräftige Gesinnung im Widerstande gegen die despotische Willkür, der sich Alles beugte, auch bei ihrem beschränkten dogmatischen Eifer immer besondere Achtung verdient. Sie waren fest entschlossen dem Cyrill, unter keiner andren Bedingung, als wenn er den in den Anathematismen ausgesprochenen Lehrbegriff widerrufen und den Nestorius als katholischen Bischof anerkennen würde, die Kirchengemeinschaft zu bewilligen, alles andre Nachgeben hieß in ihren Augen mit Verleugnung der Wahrheit und Gutheißung des Unrechts den Frieden der Kirche erkaufen. Sie hielten es für ihre Pflicht, unter allen Kämpfen dem ihnen von Gott anvertrauten Hirtenberufe treu zu bleiben; aber sie glaubten sich auch gerechtfertigt, wenn sie, um ihre Ueberzeugung nicht zu verleugnen, der Herrschermacht wichen. Es waren Männer, welche ihr Amt während einer langen Reihe von Jahren mit so großer Uneigennützigkeit verwaltet hatten, daß sie, wenn sie ihre Stellen aufgeben und ihre Gemeinden verlassen mußten, nichts zu ihrer Reise und zu ihrem Lebensunterhalt mitnehmen konnten; sondern von der Liebe ihrer Freunde Alles sich darreichen lassen mußten [1]). Der Bischof Alexander antwortete seinem Freunde Theodoret auf dessen wiederholte Vorstellungen: „Ich beschwöre dich bei der heiligen Dreieinigkeit, nicht länger in mich zu

1) Wie der Bischof Alexander schreibt ep. 147: „ex his quae mihi direxerunt amici habeo ad annualium conductionem.“

dringen, denn ich hoffe auf den Gekreuzigten. Schon erwarte ich diejenigen, welche mich von hier vertreiben ſollen, mit ſo großer Freude, daß wenn ich noch andres Gold außer den Kirchengeräthen hätte, ich ihnen dafür mehr Geſchenke als für irgend eine frohe Bothſchaft geben würde. Bemühe dich alſo nicht ferner, ſondern bete nur für mich."

Da Theodoret auf dieſe Weiſe nichts ausrichten konnte, ſo wandte er ſich endlich ſelbſt an den Mann, für deſſen Unſchuld jene gemeinſamen Freunde ja beſonders eiferten, den Neſtorius, und er bat ihn ſelbſt, dem Biſchof Alexander vorzuſtellen, wie ſehr er gegen das Geſetz der Liebe fehle, indem er nur auf das was für ihn ſelbſt, nicht auf das was für viele Andre das Beſte ſei, Rückſicht nehme, daß er auch, wenn es ſo wäre, kein Bedenken tragen müßte, eine kleine Sünde zu begehn, um Viele von der Sünde zu retten und zum Heil zu führen [1]). Von der einen Seite zeigt ſich hier bei den Gemäßigten die ſubjektive, die Mittel durch den Zweck rechtfertigende Willkür der Sittenlehre, welche wir bei den Orientalen häufig bemerken, von der andren bei den Eiferern die ethiſche Strenge, welche den Grundſatz, daß der Zweck die Mittel heilige, nicht gelten laſſen wollte. Da Theodoret auch auf dieſem Wege ſeinen Zweck nicht erreichte, bat er auf eine rührende Weiſe den Patriarchen Johannes doch gegen den ehrwürdigen Mann keine Gewalt anwenden zu laſſen, „die Zeit werde ihn ſchon erweichen, und wenn dies auch nicht geſchehe, ſo könne dies doch nichts ſchaden, denn deſſen Lehre ſtimme mit dem Kir-

1) ep. 148. pusillum delinquat, ut a multo delicto caeteros liberet.

chenglauben überein, und er ſelbſt werde in Frieden ſeinen Würkungskreis fortſetzen, keine Unruhen zu erregen ſuchen. Der Patriarch Johannes werde ſich ſehr verhaßt machen, wenn er gegen den ehrwürdigen Greis, von dem er ſelbſt früherhin geſagt, daß ihn Alle tragen müßten, etwas unternehme, hingegen wenn er ihm verzeihe, ſich allgemeine Achtung und Liebe erwerben [1]." Aber dieſe Vorſtellungen machten auf den Patriarchen, der um jeden Preis den kirchlichen Gehorſam erzwingen und die kirchliche Einheit wieder herſtellen wollte, gar keinen Eindruck. Der fromme Greis wurde der ganz an ihm hangenden Gemeinde entriſſen, dies veranlaßte eine allgemeine Trauer in der Stadt, die Kirchen wurden verſchloſſen, und man mußte ſie mit Gewalt wieder öffnen. Es ertönten von allen Seiten laute Klagen und Schmähungen gegen diejenigen, welche der Gemeinde ihren alten geiſtlichen Vater entreißen wollten. Jung und Alt, Frauen und Männer vereinigten ſich, den kaiſerlichen Statthalter in den oſtaſiatiſchen Provinzen, den Comes Orientis und den Patriarchen Johannes zu bitten, daß man ihren alten Biſchof ſeine noch übrigen wenigen Tage ruhig in ihrer Mitte beſchließen laſſen möge, ohne ihn könnten ſie nicht leben [2]. Der Patriarch Johannes ließ ſich aber auch durch ſolche Vorſtellungen nicht erweichen. Er ertheilte der Gemeinde zu Hierapolis eine Antwort in kaltem, hochmüthigem Amtston. In derſelben erklärte er ihnen, daß ihr Biſchof Alles, was er leide, nur ſeinem ſtarren Eigenſinn zuzuſchreiben habe, er machte es

1) ep. 150.

2) S. den Bericht des Richters der secunda Euphratesia ep. 163.

ihm zum besonderen Verbrechen, daß er sich in keine Unterhandlungen mit den Männern einlassen gewollt, durch deren Gebet die Welt erhalten werde (den Bischöfen) [1]. Doch fügte er hinzu, daß wenn Alexander von seinem bisherigen Hochmuth abstehe und sich bessere, er mit Freuden denselben ihnen wieder zurücksenden werde.

Ein ähnliches Schicksal traf den Bischof Meletius von Mopsuestia. Der Comes Titus hatte auch ihn aufgefordert, dem kaiserlichen Befehl sich freiwillig zu unterwerfen, er hielt ihm die allgemeine Uebereinstimmung der ganzen christlichen Welt entgegen, das gewöhnliche Argument der herrschenden Partheien; da Gott wolle, daß alle Menschen selig würden, so lasse es sich doch nicht denken, daß das Urtheil eines Einzelnen gegen die Uebereinstimmung Aller gelten sollte. Meletius gab ihm darauf eine würdige Antwort: „er habe zwar Recht — schrieb er ihm — in demjenigen, was er von dem göttlichen Willen sage; aber es zeige sich, daß der menschliche Wille nicht immer dem göttlichen entspreche; denn Gott habe die mit einer vernünftigen Seele begabten Menschen Herren ihres Willens sein lassen. Und daher hätten, wie die Geschichte des alten und des neuen Testaments zeige, oft wenige von der rechten Gesinnung in Beziehung auf Gott beseelte Menschen gegen die Menge die Wahrheit vertheidigt. So werde Gott auch jetzt die Wenigen nicht verwerfen, welche mit ganzer Liebe ihm anhingen und deshalb von einer gegen sie verschworenen Menge Schmach, Verfolgung und Verdammung zu erleiden hätten." „Und verzeiht mir — schrieb er ihm

1) Quorum precibus mundus ipse salvatur.

— ich bitte euch, daß ich mein Gewiſſen nicht zu täuſchen vermag. Sobald ich den vom Kaiſer ſelbſt unterzeichneten Befehl geſehn habe, ſo werde ich, wie bisher Gott preiſend, augenblicklich wie ich ſtehe und gehe, die Kirche verlaſſen. Ich bin durch Gottes Gnade bereit, nicht allein von der Kirche zu weichen; ſondern auch lieber zehn tauſend mal zu ſterben, als mein Gewiſſen in Beziehung auf den Herrn Chriſtus zu verletzen.“ Da nun der kaiſerliche Befehl vollzogen und ein andrer Biſchof, den der Patriarch Johannes der Gemeinde aufdringen wollte, ſtatt des Meletius eingeſetzt wurde; ſo bezeugte die ganze Gemeinde ihre Trauer und Theilnahme. Alle wollten nur den Meletius zum Biſchof haben und keinen Andren anerkennen. Dieſe Bewegungen gaben dem Patriarchen Johannes Veranlaſſung, den Meletius als einen Uebertreter der kaiſerlichen Geſetze und einen Ruheſtörer zu Conſtantinopel anzuklagen, und auf deſſen Verbannung aus der ganzen Provinz Cilicien anzutragen. Er wurde nach Melitene in Armenien verbannt, und er ergab ſich ruhig in das Loos, welches er als ein nach höherer Fügung über ihn verhängtes aus der Hand des Gottes, für deſſen Sache er zu kämpfen glaubte, annahm.

Wir wollen jetzt für einen Augenblick von der weiteren Entwickelung dieſer Begebenheiten abſehn, um auf die letzten Schickſale des frommen Mannes, welcher unverdienter Weiſe ein Gegenſtand des Abſcheus für viele ſeiner Zeitgenoſſen und der Nachwelt wurde, des Neſtorius ſelbſt, einen Blick zu werfen. Wie aus dem bisher Erzählten hervorgeht, hatten ja auch die alten Freunde des Neſtorius, obgleich ſie derſelben dogmatiſchen Schule mit ihm ange-

hörten, aus Urſachen der Politik ſich denjenigen angeſchloſſen, welche das Verdammungsurtheil über ihn ausgeſprochen — und am Ende mußten ſie, um dieſen Schritt vor ihrem Gewiſſen zu rechtfertigen, ſich ſelbſt überreden, daß Neſtorius eine gefährliche Irrlehre vorgetragen. Der Eifer aber für eine ſolche Ueberzeugung, welche nur aus der Selbſtüberredung hervorgegangen, pflegt gewöhnlich deſto mehr zur Heftigkeit und Gewaltthätigkeit geneigt zu ſein. Keine Stimme von bedeutendem Einfluſſe ſprach öffentlich und laut für den Neſtorius, der am kaiſerlichen Hofe immer verhaßter geworden, den Mann, welchen der Kaiſer Theodoſius in ſeinen Edikten mit einem Arius, Porphyrius, einem Simon Magus verglichen hatte. Ein Theodoret und die mit ihm Gleichgeſinnten mußten ja zufrieden damit ſein, daß ihnen ſelbſt nur die Unterzeichnung des über den Neſtorius ausgeſprochenen Verdammungsurtheils erlaſſen wurde. Die Feinde des Neſtorius aber hörten nicht auf, ihn zu verfolgen, indem ſie ihm die ehrenvolle Ruhe, welche er in ſeinem Kloſter gefunden, die Theilnahme, welche ihm noch hin und wieder begegnete, mißgönnten, und indem ſie den Einfluß, welchen er in ſeinem kleinen Würkungskreiſe und von dort aus noch in einem weiteren Kreiſe ausüben konnte, fürchteten. Der römiſche Biſchof Cöleſtinus hatte ſchon durch einen Brief v. J. 432 den Kaiſer Theodoſius dazu aufgefordert, daß er den durch den Urtheilsſpruch aller Prieſter verdammten, bei ſeiner gotteslästerlichen Lehre beharrenden [1]) von aller Geſellſchaft entfernen möge, damit er außer Stand geſetzt

1) In praedicatione sacrilega perdurantem.

werde, Andre zu verführen [1]). Aber doch brachte diese Aufforderung noch nicht die beabsichtigte Würkung hervor. Nestorius genoß vier Jahre aller Ruhe und Achtung in seinem Kloster, dem Kloster des Euprepius, welches vor den Thoren von Antiochia lag, nur zwei Stadien von der Stadt entfernt. Da nun aber Johannes und Cyrillus von Alexandria es sich zum Ziel setzten, das über ihn ausgesprochene Urtheil zur allgemeinen Anerkennung zu bringen; so mußte es ihnen sehr lästig sein, ihn an einem solchen Aufenthaltsorte zu wissen, welcher dem Verkehr mit der ganzen syrischen Kirche so günstig war. Solcher Einfluß bewürkte, daß Nestorius im J. 435 der Ruhe seines Klosters entrissen und zum Exil verurtheilt wurde. Durch das erste Edikt war die Stadt Petra in Arabien zu seinem Verbannungsorte bestimmt worden [2]). Aber dieses Edikt wurde nicht so vollzogen. Vielleicht war es eine Milderung der Strafe, daß er statt dessen nach einer der Oasen Egyptens, vielleicht der großen, exilirt wurde [3]). Als Horden der Libyschen Barbaren, welche unter dem Namen der Blemmyer bekannt waren, mit Feuer und Schwerdt diese Gegend verwüsteten, wurde Nestorius ihr Gefangner. Sie hatten Mitleid mit ihm, sie gaben ihm nebst Andren die Freiheit und sie warnten ihn selbst, daß er jenen Aufenthaltsort verlassen möge, weil bald andre Horden ihnen nachfolgen würden. Nestorius begab sich nun nach der Stadt Panopolis in Egypten,

1) Ut facultatem aliquos perdendi non habeat.

2) Das kaiserliche Edikt bei Harduin. Concil. l. c. 1669.

3) Als Sokrates das siebte Buch seiner Kirchengeschichte schrieb, befand er sich noch daselbst. S. Socrat. hist. eccles. VII., 34.

und er schrieb von dort aus an den Präfekten der Thebais. Er meldete ihm, daß er nicht habe entfliehen wollen, um nicht zu Verläumdungen Anlaß zu geben; er erwarte, was nach den Gesetzen über ihn werde bestimmt werden. Er bat ihn aber zugleich, ihn nicht den Machinationen schlechter Menschen preis zu geben, damit man nicht in allen Geschlechtern darüber klagen möge, daß es besser sei, Gefangener der Barbaren zu werden, als zu dem römischen Kaiserthron seine Zuflucht zu nehmen [1]). Aber diese Vorstellungen würkten nichts, vielleicht war der Präfekt das Werkzeug des egyptischen Fanatismus und blinden Ketzerhasses. Der Greis, dessen leibliche Kräfte schon durch das Alter und durch so vieles Unglück geschwächt worden, wurde auf Befehl des Statthalters unbarmherziger Weise von einer Soldatenwache aus den Hülfstruppen der Barbaren bis an die Gränzen von Egypten herumgeschleppt, von einem Ort zum andren. Er schrieb daher an den Statthalter einen zweiten Brief, welcher, nach dem durch den Kirchengeschichtschreiber Evagrius uns aufbewahrten Bruchstück zu urtheilen, wie jener erstere, mit Würde und Ruhe abgefaßt war, obgleich das Herz eines Evagrius durch die Macht des dogmatischen Fanatismus so sehr verhärtet war, daß er dies nicht zu empfinden vermogte; sondern in den Aeußerungen des auch durch alles Unglück nicht zur Knechtschaft gebeugten, würdevollen Sinnes nur Aeußerungen des

1) Die Worte des Nestorius aus dem durch Evagrius in seiner Kirchengeschichte I, 7. aufbewahrten Bruchstück seines Briefes: *ἵνα μὴ πασαις ἐκ τουτου γενεαις τραγῳδητὸς πρειττον, εἶναι βαρβαρων αἰχμαλωτον ἢ προσφυγα βασιλειας ῥωμαικης.*

Hochmuths und der Widerſpenſtigkeit ſah [1]). Nachdem Neſtorius den Statthalter aufgefordert, ihm endlich nach ſo vielem Herumſchleppen Ruhe zu gönnen und die Sache an den Kaiſer zu berichten, ſchloß er mit den Worten: „So rathe ich euch, wie ein Vater ſeinem Sohne. Wenn ihr aber dieſe Worte, wie meine erſten mit Unwillen aufnehmt; ſo thut, was euch wohlgefällt, wenn anders keine Vernunftgründe mehr als das Wohlgefallen bei euch vermögen.“ Unter den Leiden ſeiner Verbannung hatte Neſtorius die Seelenruhe, um eine Geſchichte ſeiner Streitigkeiten und ſeiner daraus hervorgegangenen Schickſale, insbeſondre zu ſeiner Rechtfertigung gegen die ihm von Freunden und Feinden gemachten Vorwürfe zu ſchreiben, welches Buch er die Darſtellung ſeiner Tragödie genannt zu haben ſcheint [2]).

---

1) Ὁ μηδὲ ἐξ ὧν πεπονθε σωφρονησας.

2) S. die Anführungen aus demſelben bei Evagrius l. I. c. 7. und in dem ſogenannten von Lupus herausgegebenen Synodicon c. VI. Lupi opera T. VII. f. 26. Daß das Buch den Namen der Tragödie führt, berichtet Ebedjeſu, der neſtorianiſche Metropolit aus dem vierzehnten Jahrhundert, in ſeinem Verzeichniſſe der ſyriſchen Kirchenſchriftſteller in Assemani bibliotheca orientalis T. III. P. I. f. 36. Dies Werk des Neſtorius iſt leider nicht auf uns gekommen, wenn es ſich nicht noch in ſyriſcher Ueberſetzung irgendwo findet. Aber der ſchon erwähnte Freund des Neſtorius, Irenäus, der ihn als Comes nach Epheſus begleitet hatte, durch ſeine Freundſchaft für Neſtorius bei dem Kaiſer in Ungnade fiel, eine Zeit lang im Exil lebte, dann von ſeinen Freunden zum Biſchof von Tyrus ordinirt, durch einen Befehl des Kaiſers aber wieder entſetzt wurde, dieſer Irenäus verfaßte voll enthuſiaſtiſchen Eifers für die Sache des Neſtorius ein Werk über die von demſelben erlittenen Verfolgungen und die Kirchengeſchichte ſeiner Zeit, welches gleichfalls den Titel der Tragödie erhielt. In dieſem

Er scheint in diesem Werk mit einem freilich wohl leicht entschuldbaren heftigen Unwillen die Machinationen Cyrills bloß gestellt, milder über Andre, die nach seiner Meinung nur durch Cyrill getäuscht worden, sich erklärt zu haben [1]).

Von der Art aber, wie Nestorius sein Leben endete, sind uns keine sicheren und bestimmten Nachrichten überliefert worden. Die Geschichtschreiber der Kirche dieser Zeit, welche

---

Werke benutzte er jene von seinem Freunde Nestorius verfaßte Geschichte und er führte Manches aus derselben an. Leider ist nun zwar auch diese Tragödie des Irenäus nicht auf uns gekommen. Aber ein ungenannter wahrscheinlich nordafrikanischer Schriftsteller unter dem Kaiser Justinian, oder bald nach dessen Zeit, stellte auf Veranlassung der Streitigkeiten über die drei Capitel, von denen wir unten reden werden, reichhaltige Auszüge aus dessen Werk mit andren auf diese Streitigkeiten sich beziehenden wichtigen Urkunden, welche er zu Constantinopel aufgefunden, zusammen in jenem von Lupus aus einer Handschrift der Abtei zu Monte Cassino zuerst herausgegebenen Synodicon, ein andrer Abdruck nach der Handschrift in Mansi Concil. T. V.

1) Den Cölestin, als ungelehrten römischen Bischof, entschuldigte er mit seinem Mangel an genauer dogmatischer Einsicht (simpliciorem, quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare) und damit, daß er sich durch die verstümmelnden Anführungen Cyrills habe täuschen lassen. Nestorius erkannte hier übrigens an, daß er zuerst auf die Versammlung der Synode zu Ephesus angetragen, was ihm aber auch wohl von Freunden zum Vorwurf gemacht wurde. Gegen die Beschuldigung, daß er Christus zu einem bloßen Menschen gemacht, beruft er sich darauf, daß er ja gleich nach seiner Ordination ein neues Gesetz gegen diejenigen, welche solches behaupteten, wie gegen andre Häretiker veranlaßt habe. Nestorius selbst also giebt sich hier als den Urheber des strengen Gesetzes gegen die Häretiker zu erkennen, welches grade in dem Jahre, in welchem er die Patriarchenwürde antrat, im J. 428 erschien und in dem Codex Theodosian. l. 16. Tit. V. l. 65. zu finden ist.

alles Unglück des verfolgten Mannes als göttliches Gericht über den Gotteslästerer darstellen, geben uns hier rhetorische Uebertreibungen statt einfacher und zuverlässiger Geschichte [1]).

Von der Person des Nestorius kehren wir nun wieder zurück zur Entwickelung der aus den nestorianischen Streitigkeiten hervorgegangenen Folgen.

Theodoret und seine Freunde hatten zwar, wie wir oben bemerkten, den alexandrinischen Friedensvergleich nur mit solchen Einschränkungen angenommen, wodurch ihr Gewissen dabei sicher gestellt wurde; aber es war leicht vorauszusehn, daß man nicht lange diese Vergünstigung ihnen gönnen, bald dies nur für eine Ausflucht erklären werde, welche sie sich offen gelassen, um dem Nestorianismus nicht entsagen zu müssen. Die neuen härteren Maßregeln gegen alle Anhänger des Nestorius und alle sogenannten Nestorianer konnten leicht dazu den Weg bahnen.

Im J. 435 erschienen neue Gesetze, durch welche verordnet wurde, daß die Nestorianer in's künftige Simonianer genannt, alle Schriften des Nestorius verbrannt, diejenigen, welche sie abschreiben, bei sich bewahren, lesen würden, auf das Strengste bestraft, alle Bischöfe, welche die Lehren des Nestorius zu vertheidigen wagten, entsetzt werden sollten. Alle gottesdienstlichen Versammlungen der Nestorianer wurden auf das Schärfste untersagt. Der Tribunus Aristolaos wurde zum zweiten mal nach dem antiocheniſchen

1) Evagrius führt Worte eines Geschichtschreibers an, welcher sagt, daß Nestorius, nachdem seine Zunge, ohne Zweifel zur Strafe seiner Lästerungen, von Würmern zernagt worden, zu den größeren ewigen Strafen übergegangen sei.

Kirchensprengel gesandt, um für die Vollziehung dieser Gesetze zu sorgen und die Verdammung des Nestorius und seiner Lehren überall durchzusetzen [1]). Manche Bischöfe, welche bisher nur unter der bemerkten Beschränkung dem Friedensvergleich beigetreten waren, unterwarfen sich diesen neuen Verordnungen. Andre aber wie Theodoret blieben standhaft bei ihren früheren Erklärungen, und Cyrill klagte sie deshalb als solche, welche nur auf eine täuschende Weise den Friedensvergleich angenommen hätten, als geheime Nestorianer bei dem Patriarchen Johannes und dem Tribunus Aristolaos an [2]). Ueberhaupt machte Cyrill schon Vorbereitungen dazu, nach und nach unter dem Namen des Nestorianismus alles, was seinem Lehrbegriff entgegen war, zu verdammen, wenn gleich er mit diesem Plan noch nicht offen hervortrat. Schon sprach er gegen diejenigen, welche nur zum Schein die Lehren des Nestorius verdammten, ohne sich würklich von denselben loszusagen, der Nestorianismus bestehe nicht allein darin, wie Einige vorgäben, daß man die Maria nicht θεοτοκος nennen wolle [3]).

Sodann war ja das, was man Nestorianismus nannte, im Wesentlichen nichts andres als die Lehre des Diodorus von Tarsus und des Theodorus von Mopsuestia, die Vertheidiger des Nestorius und seiner Lehre rühm-

1) Cyrill. ep. 166. an den Aristolaos, decretum, per quod praecipitur, ut universi episcopi orientis anathematizarent impium Nestorium et omnes ejus contra Christum blasphemias dicere Simonianam seu Nestorianam haeresin. und ep. 179. an denselben.

2) Cyrill ep. 180.

3) S. ep. 179. an Aristolaos und ep. 167. an Johannes.

rühmten ſich nicht ohne Grund, Schüler des großen Theodorus zu ſein [1]). Indem daher die cyrilliſche Parthei die gänzliche Unterdrückung des Neſtorianismus ſich zum Ziel ſetzte, glaubte ſie ihren Zweck nur dann vollſtändig erreicht zu haben, wenn man zugleich die Lehre des Diodorus und Theodorus, als die eigentliche Quelle des Neſtorianismus, verdammte. Es erſchien dem Cyrill mit Recht als ein Widerſpruch, die Lehren des Neſtorius zu verdammen und die Lehre eines Theodorus, der daſſelbe oft noch weit härter vorgetragen, zu vertheidigen, er ſah in der Verehrung jener beiden ſyriſchen Kirchenlehrer nur einen Vorwand, um den bloß dem Namen nach verdammten Neſtorianismus noch immerfort vertheidigen zu können [2]). Aber es war das Allerſchwerſte, die ſyriſchen Geiſtlichen, welche von Jugend auf gewohnt waren, jene Männer als Väter und Lehrer ihrer Kirche mit großer Ehrfurcht zu nennen, zur Gutheißung eines öffentlich über dieſelben ausgeſprochenen Verdammungsurtheils zu bewegen. Zwar machten die Partheigänger Cyrills unter den ſyriſchen Mönchen und Geiſtlichen und ein mit ihm verbundener Biſchof Rabulas von Edeſſa Verſuche, ein ſolches Verdammungsurtheil durchzuſetzen; aber der allgemeine und heftige Widerſtand, welchen ſie fanden, bewies, wie unausführbar damals noch

1) S. z. B. die Worte des Biſchofs Meletius ep. 152. opp. Theodoret. T. V. p. 832. fidem apostolicam et a patribus traditam, quam a magno Theodoro accepimus.

2) S. den Brief des Cyrill an den Biſchof Akacius von Melitene opp. T. V. P. II. f. 197., wo er von den Orientalen ſagt: ὑποπλαττομενοι γαρ τα Νεϛοριου μισειν, ἑτερῳ παλιν αὐτα συγχρωτουσι τροπῳ, τα Θεοδωρου θαυμαζοντες, καιτοι την ἰσην, μαλλον δε χειρονα νοσουντα δυσσεβειαν.

ein solches Vorhaben in der syrischen Kirche im Ganzen war, und der dadurch hervorgerufene Gegensatz trug dazu bei, daß sich von der syrischen Kirche aus in Persien eine unabhängige nestorianische Kirchenparthei bildete, von deren Entstehung wir nachher in einem besonderen Anhange reden werden.

Ein Abt Maximus, der zu den heftigsten Eiferern gegen den Nestorianismus gehörte, erregte durch einen Antrag dieser Art in den syrischen Kirchen den größten Unwillen selbst unter den Laien, bei welchen der Name jener Männer in dem Andenken der größten Verehrung stand. Es ertönte aus der Mitte der Gemeinden der Ruf: es lebe der Glaube des Theodorus, wir glauben, was Theodorus glaubte — und in der antiocheniſchen Kirche warf man mit Steinen nach jenem Abte [1]). Die cyrilliſche Parthei machte noch einen Verſuch, durch den Kaiſer und den Patriarchen Proklus die Verdammung jener ſyriſchen Kirchenlehrer zu erzwingen, wie ſchon Cyrillus ſelbſt, als er dem Kaiſer ſeine dem Neſtorianismus entgegengeſetzte Erklärung des niceniſchen Symbols zugeſchickt, ihn wenigſtens auf mittelbare Weiſe dazu aufgefordert hatte, indem er in ſeinem Begleitungsſchreiben in den härteſten Ausdrücken Diodor und Theodor als die Väter der Läſterungen des Neſtorius darſtellte, und indem er erklärte, daß unter ihrem Namen der Neſtorianismus erneuert werde [2]). Aber der Patriarch Proklus war doch zu be-

1) S. Cyrills Brief an den Biſchof Akacius von Melitene p. 197.

2) S. dieſen Brief Cyrills opp. Theodoret. T. V. p. 854.

sonnen und zu sehr Freund des Friedens [1]), um den Leidenschaften der Eiferer und der Herrschsucht Cyrills zu Gefallen die Kirche in neue heftige Stürme hineinwerfen zu wollen, deren Folgen man gar nicht berechnen konnte, und welche sich leichter erregen als beschwichtigen ließen. Noch zeitig genug suchte er die schon aufkeimenden heftigen Bewegungen zu dämpfen.

Da auf Veranlassung jener Streitigkeiten die armenische Kirche ihn um sein Urtheil befragt hatte, richtete er an dieselbe eine dogmatische Erklärung, welche in der griechischen Kirche großes Ansehn erlangte [2]). Er verband damit gewisse Anathematismen über manche dem Nestorianismus verwandte Sätze, welche aus den Schriften des Theodorus gezogen worden sein sollten, bei welchen er aber weislich die namentliche Erwähnung des Urhebers unterlassen hatte. Doch die Abgesandten, welche diese Schreiben des Patriarchen der syrischen Kirche überbrachten, Einer von welchen jener Eiferer Maximus war, hatten nicht gleiche Vorsicht. Im Gegentheil war ihnen willkommen die Gelegenheit, unter der Autorität des Patriarchen der Residenz zur Verdammung der Lehrsätze des Theodorus auffordern zu können, und sie erlaubten sich daher, jene Sätze mit dem Namen des Theodorus zu bezeichnen. Da die Sätze nun unter diesem Namen erschienen, wurde der Antrag auf Unterzeichnung dieser Verdammungsformeln in dem syrischen Kirchensprengel mit dem heftigsten Unwillen aufgenommen. Der Patriarch Johannes von Antiochia schrieb

1) S. Socrat. hist. eccles. VII. c. 41.

2) Proeli Tomus ad Armenos.

an Cyrill, daß die Bischöfe dieser Gegend sich lieber wollten verbrennen lassen, als in die Verdammung des Theodorus zu willigen [1]). Die zu Antiochia versammelten Bischöfe des antiochenischen Patriarchats erließen die nachdrücklichsten Briefe sowohl an den Kaiser als an die Patriarchen Proklus und Cyrill. Sie erklärten hier, daß sie sich unmöglich dazu verstehen könnten, um solcher aus dem Zusammenhang gerissenen, einzelnen Sätze willen, wie man leicht auch aus den Schriften der verehrtesten alten Kirchenlehrer nach ähnlichem Verfahren solche anstößig scheinende Sätze ausziehen könne, einen so großen Kirchenlehrer, der für die Vertheidigung der reinen Lehre gegen mannichfache Irrlehren so viel gekämpft habe, nach seinem Tode zu verdammen. Wenn sie sich aber auch dazu entschließen könnten, so würden sie bei ihren Gemeinden, welche schon jetzt durch diese Anträge empört worden wären, den heftigsten Widerstand finden [2]). In ihrem Briefe an den Kaiser sprechen sie sich mit gerechtem Unwillen dagegen aus, daß man solche Männer, welche im Dienste der Kirche auf die beste Weise ihr Leben geendet hätten, nach ihrem Tode verdammen wolle. Demnach würde kein Kirchenlehrer sicher sein; denn da alle Menschen seien, sei es unmöglich, daß sie dem Tadel derjenigen, welche Schlechtes an ihnen aufsuchten, sollten entgehn können; denn sogar die Ausspräche

1) S. den Brief des Cyrill an den Patriarchen Proklus opp. l. c. f. 200.

2) S. das Bruchstück dieses Schreibens an den Patriarchen Proklus in Facund. Hermianens. defensio trium capitulorum. L. VIII. im Anfang, opp. Sirmond. T. II. ed. Venet. f. 460., und alles, was uns von den Verhandlungen dieses antiochenischen Concils geblieben ist, in Mansi. concil. T. V. f. 1182.

der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weise von den Irrlehrern verdreht [1]). Proklus schrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinschaft der Kirche Verstorbenen verdammen zu wollen. Er machte seinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß sie die ihnen gegebene Vollmacht überschritten, er gebot ihnen, nichts ohne Einverständniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und Alles mögliche zur Beschwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiser selbst erließ eine Sacra an die zu Antiochia versammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu stören unternommen worden, untersagte [2]). Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturm zu weichen. Er selbst erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehn müsse, da es nicht so wichtig sei, was man dadurch erreichen wolle, denn indem die Lästerungen des Nestorius verdammt worden, seien schon dadurch auch Theodors verwandte Lästerungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Lästerungen des Nestorius oder das, was er selbst geschrieben, vertheidigen wollte, so würde auch seine eigene Person die Verdammung treffen. Da er aber schon zu Gott gegangen [3]), so sei es hinlänglich, wenn man sich

---

1) Fac. Herm. l. c. L. VIII. c. 3.

2) Die sacra bei Facundus. l. c. L. VIII. c. 3.

3) ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig ist dieser Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Nestorius geradezu zur Hölle verdammte.

begnüge, das Falſche, was ſich in ſeinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen [1]).

Doch wenn gleich er einſehn mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors ſich unter dieſen Umſtänden auf keine Weiſe erzwingen ließ; ſo konnte doch ſein polemiſcher Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Chriſtus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werk er ihn beſchuldigte, Manches, was von der äußerſten Gottloſigkeit ſei, geſchrieben, die wahre Gottheit Chriſti geleugnet, die Chriſten zu Anbetern eines Menſchen gemacht zu haben [2]). Nach ſolchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der ſyriſchen Kirche konnten natürlich die ſyriſchen Kirchenlehrer nicht ſchweigen. Theodoret fühlte ſich gedrungen, das Andenken ſeines Lehrers gegen dieſe Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchſtücken dieſes Werks ſchließen kann [3]), überließ er ſich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Conſequenzmacherei wie ſein Gegner.

So mußte dieſer neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwiſchen der alexandriniſchen und der ſyriſchen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch ſchon wieder mit dem Plan neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte

1) S. opp. Cyrill. f. 200.

2) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 107.

3) Welche uns in lateiniſcher Ueberſetzung aufbewahrt ſind in der Collat. V. des II. oecum. Concil. Constantinop. Harduin. Concil. T. III. f. 107.

ſyriſche Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe ſeine Abſichten durchzuſetzen [1]), als durch ſeinen Tod

1) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in ſeinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod: ep. 180. in opp. Theodoret. „Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem.“ Doch dieſer Brief wird von Vielen nach Tillemont. not. 80. zu ſeinem Leben Cyrills, T. 14. mémoires, für unächt gehalten; aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben ſcheinen, von denen auch manche nur von dem katholiſchen Standpunkt Tillemonts ſo viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von deſſen Tode auf eine ſolche Weiſe ſpricht, dies kann demjenigen, welcher den Cyrill und deſſen Verhältniß zu Theodoret unbefangen betrachtet, nicht ſo auffallend erſcheinen. Der Scherz über Cyrills Ueberfahrt nach der Unterwelt iſt auch dem Theodoret nicht ſo hoch anzurechnen, wenn er auf Lucians Todtengeſpräche anſpielend ſagt: laetificavit quidem superstites illius discessio, contristavit vero forsitan mortuos, et timor est, ne praegravati ejus conversatione, iterum ad nos remittant, vel illos effugiat, qui eum abducunt. Deshalb möge der Patriarch einen ſchweren Stein auf ſein Grab legen laſſen. In der Unterwelt ſei von Cyrills neuen Lehren keine Gefahr zu befürchten, nicht nur die in der göttlichen Lehre wohl Unterrichteten; ſondern auch ein Nimrod und Pharao würden ſich gegen ihn auflehnen und ihn ſteinigen.

Wer unter dem Namen Theodorets einen Brief untergeſchoben hätte, würde ihn ſchwerlich auf eine ſo ſcherzende und den Heiden nachgebildete Weiſe haben reden laſſen, eher würde er ihm ernſte Fluchformeln in altteſtamentlicher Sprache in den Mund gelegt haben. Eine ſolche Anſpielung auf Lucians Todtengeſpräche trägt eher das Gepräge des mit dem Studium der Alten wohl vertrauten Theodoret. Wie in dieſem Scherz ſich doch keine Bitterkeit und Rachſucht zu erkennen giebt, ſo zeigt ſich in dem Schluſſe des Briefs der Geiſt der chriſtlichen Liebe, welcher den Theodoret be-

im Jahre 444 die Kirche aus dieſer drohenden Gefahr gerettet wurde.

ſeelte, und den ein Solcher, welcher aus dogmatiſchem Intereſſe einen Brief dieſer Art untergeſchoben hätte, ſchwerlich ſo nachgebildet haben würde. Nachdem er nämlich geſagt, wie ſeine Freude getrübt werde durch den Gedanken, daß Cyrill noch zuletzt mit Böſem umgegangen ſei, fügt er hinzu: „Möge es geſchehen durch euer Gebet, daß er Barmherzigkeit und Vergebung erlange, und die unendliche Gnade Gottes ſeine Schlechtheit überwiege.“ Tillemont meint, daß die Vorwürfe, welche Theodoret in dieſem Briefe der Glaubenslehre Cyrills macht, in Streit ſein mit der Art, wie er ſich über Cyrills dogmatiſche Erklärungen in jenem Friedensvergleich ausgeſprochen; aber dieſe Aeußerungen Theodorets bezogen ſich auch nur auf die Art, wie ſich Cyrill in jenem Glaubensbekenntniſſe ausgeſprochen hatte. Aus den ſpäteren Erklärungen Cyrills, aus deſſen Werk gegen den Theodor mußte Theodoret wohl erkennen, daß mit der Glaubenslehre Cyrills in der That keine Veränderung vorgegangen war, und in ſeiner Widerlegungsſchrift hatte er ja auch die Beſchuldigung des Apollinarismus und ähnliche Anklagen gegen Cyrill erneuert. Die Art, wie Theodoret in ſeinem drei und achtzigſten Brief an Dioskur über ſein Verhältniß zu Cyrill und insbeſondre über ſolche Schriften deſſelben, welche jene dogmatiſche Differenz nicht betrafen, ſich erklärt, ſteht auch mit den Aeußerungen dieſes Briefes keineswegs in ſo grellem Widerſpruche. Nur muß man dabei die Verſchiedenheit der Verhältniſſe berückſichtigen, daß jener Brief ein vertrauliches Schreiben an einen befreundeten Mann war, dieſer ein für die Oeffentlichkeit beſtimmtes, für eine beſtimmte Abſicht berechnetes Schreiben an den feindſelig geſinnten Amtsnachfolger Cyrills, und man muß noch hinzunehmen, daß ſich die Orientalen nach ihrer Theorie von der οἰκονομία Manches erlauben konnten, was nach den ſtrengen Geſetzen der Wahrhaftigkeit nicht gut geheißen werden kann.

Wenn Theodoret aber in dieſem Brief würklich von einem frühzeitigen Tode Cyrills redet, ſo konnte derſelbe

Der Tod Cyrills konnte aber nur für den erſten Augenblick dazu dienen, die Wiederherſtellung der Ruhe in

---

freilich von dem Zeitgenoſſen, der wiſſen mußte, daß Cyrill ein hohes Alter erreicht hatte, nicht herrühren. Aber die Leſeart, nach welcher er dieſes ſagen würde, kann ſchon deshalb nicht die richtige ſein, weil das dadurch Ausgeſprochene mit dem Inhalt der Anfangsworte des Briefs in offenbarem Widerſpruch ſtehn würde. Offenbar iſt die Leſeart des Codex Paris. die richtige illum vero miserum et ad; denn dieſen Sinn erfordern die Anfangsworte, möge nun nachher ſtatt sed auch et zu leſen oder das sed, welches als Bezeichnung des Gegenſatzes doch wohl paßt, beizubehalten ſein.

Endlich wäre es zwar ein Anachronismus, wenn dieſer Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochia gerichtet wäre; aber auch der ganze Inhalt des Briefs paßt am beſten auf deſſen Nachfolger Domnus, und es iſt nur in der lateiniſchen Ueberſetzung des Briefs, in der einzigen Quelle, durch welche uns derſelbe erhalten worden, Concil. oecumen. V. Collat. V., eine Namensverwechſelung vorgegangen.

Das Bruchſtück aus einer Predigt, welche Theodoret nach dem Tode Cyrills zu Antiochia gehalten haben ſollte, l. c. Harduin. III, 139. hat noch mehr äußerliche Gewähr der Aechtheit, da ſchon Marius Merkator daſſelbe anführt, aber innere Merkmale könnten eher als bei jenem Briefe gegen die Aechtheit zu zeugen ſcheinen, denn es zeigt ſich darin mehr der ältere, ſchroffere antiocheniſche Lehrbegriff, wie er von dem Theodorus ausgegangen war, als der gemilderte des Theodoret, wie er ſich beſonders nach den neſtorianiſchen Streitigkeiten gebildet hatte. Und die Aeußerungen des Triumphs über den endlichen Sieg der reinen Lehre, die Aeußerungen der Freude über die nun erfolgte Vereinigung zwiſchen der ſyriſchen und der egyptiſchen Kirche: „oriens et aegyptus sub uno jugo est,“ dieſe Aeußerungen ſcheinen den Ausſichten, welche Theodoret nach Cyrills Tode haben konnte, den Beſorgniſſen, welche er ſelbſt noch in jenem angeführten Briefe zeigt, nicht recht zu entſprechen. Aber von der andren Seite iſt es auch wohl nicht grade wahrſcheinlich, daß Einer, der die Geſchichte der nächſt-

der orientalischen Kirche zu befördern. Das, was während der bischöflichen Verwaltung Cyrills geschehn war, die Art, wie die Streitigkeiten beigelegt worden, enthielt doch von selbst den Keim neuer Unruhen, und diese zum heftigen Ausbruch zu bringen, trat in die Fußstapfen Cyrills sein Nachfolger, Dioskur, ein Mann von unbegrenzter Herrschsucht und leidenschaftlicher, stürmischer Gemüthsart, der sich leicht jedes Mittel erlaubte, um seine Absichten durchzusetzen, Bestechung, Hofränke und Gewaltthaten aller Art [1]). Dieser nahm den Plan wieder auf, welchen Cyrill nur nach den Umständen sich bequemend nie aus den Augen verloren hatte, den in den Anathematismen entwickelten Lehrbegriff von der Einen Natur des

---

folgenden Jahre vor Augen hatte, solche Worte dem Theodoret hätte zuschreiben sollen. Und den Uebertreibungen rhetorischer Polemik läßt sich Manches zu Gute halten.

1) Durch die Anklagen mancher seiner Geistlichen, welche er verfolgt hatte, auf dem Concil zu Chalcedon, s. Concil. Chalc. act. III. Harduin. III. f. 322., wird auf den Charakter Dioskurs von Seiten seiner Habsucht, seiner Veruntreuung der für die Kirchen und die Armen bestimmten Gelder, der Verfolgungen, welche er mit Hülfe der mächtigsten Männer des Hofes ausübte, wie von Seiten seiner unreinen Sitten, ein sehr nachtheiliges Licht geworfen. So soll er z. B. das Getraide, welches der Kaiser den Gemeinden des unfruchtbaren Libyens zu schenken pflegte, aufgesammelt, in Zeiten der Unfruchtbarkeit für theure Preise verkauft und das gewonnene Geld für sich behalten haben. Freilich darf man solchen Beschuldigungen gegen angesehene Bischöfe, die sich bei einer Parthei verhaßt gemacht hatten, in diesen Zeiten heftiger Leidenschaften nicht zu viel trauen; aber verglichen mit dem, was wir sonst von der Handlungsweise Dioskurs Sicheres wissen, könnten doch manche dieser Beschuldigungen glaublicher erscheinen.

Gottmenschen in der ganzen orientalischen Kirche zum herrschenden zu machen, und, wie Cyrill, wollte er gern der alexandrinischen Kirche, als einer wahrhaft apostolischen, von dem Markus gestifteten das höchste Ansehn im Orient verschaffen und besonders über das Patriarchat von Constantinopel, als ein bloß von weltlichen Gerechtsamen ausgehendes sie erheben [1]). Der die Umstände mehr berücksichtigenden Klugheit Cyrills ermangelnd, war er, wo er mit der Herrschermacht im Bund stand, zu gewaltthätigem, alle Form und alles Gesetz verletzenden Durchgreifen desto mehr geneigt. Er brauchte nun hier für's Erste nur weiter fortzuhandeln in dem System seines Vorgängers, alles was dem gemäßigten antiocheniſchen Lehrbegriffe entsprach, was von der Unterscheidung der beiden Naturen in concreto ausging oder darauf hinwies, als etwas Nestorianisches zu verkätzern. Daher mußten die syrischen Kirchen, in denen besonders Theodoret durch seine Gelehrsamkeit und durch seinen Eifer für die Vertheidigung dieses dogmatischen Systems hervorragte, das erste Ziel seiner Angriffe sein. Und hier fand er einen Anschließungspunkt in einer Parthei von Geistlichen und besonders Mönchen, welche einen bedeutenden Gegensatz gegen das herrschende System der syrischen Glaubenslehre bildeten, und

1) Theodoret sagt von ihm ep. 86. ἀνω και κατω του μακαριου Μαρκου τον θρονον προβαλλεται. Er machte es daher dem Theodoret zum Vorwurf, daß er einem von dem Patriarchen Proklus von Constantinopel erlassenen Synodalschreiben beitretend, den Primat der constantinopolitanischen Kirche im Orient anerkannt und dadurch die Gerechtsame sowohl der antiocheniſchen als der alexandrinischen Kirche verrathen habe. loc. cit.

welche schon mit Cyrill in enger Verbindung gestanden, welche schon von ihm als Kundschafter und Unruhestifter in der syrischen Kirche waren gebraucht worden. Ein Abt Barsumas stand an der Spitze dieser Parthei.

Sodann hatte er zu Constantinopel eine einflußreiche Parthei durch jene Aebte und Mönche, welche auch schon dem Cyrill als Werkzeuge gedient hatten, um den Sturz des Nestorius vorzubereiten. Es waren größtentheils der wissenschaftlichen Bildung ermangelnde Menschen, denen eben deshalb die Formeln des alexandrinischen Systems am meisten zusagen mußten, weil sie mehr von der Sprache des Gefühls als von der Sprache des Verstandes ausgingen, wie hingegen die antiochenische Unterscheidungstheorie einen an Sonderung der Begriffe gewöhnten und derselben bedürftigen Verstand voraussetzte, und ein solcher war bei ihnen nicht vorhanden. Manche dieser Leute hatten wohl auch dazu nicht genug theologische Bildung, um das alexandrinische System nach seinem ganzen Zusammenhange und seiner ganzen dialektischen Entwickelung gehörig auffassen zu können; aber die Richtung desselben, das Unaussprechliche, das Unerklärliche, das Unbegreifliche überall hervorzuheben, war auch die ihrige, und die Ausdrucksweisen, welche Ergebnisse jenes Systems waren, stimmten auch mit ihren Lieblingsausdrücken überein. „Wir halten uns an das, was die Schrift sagt" — so pflegten diese Leute zu reden — „sie sagt: der Logos ist Fleisch geworden. Das heißt mehr als: er hat die menschliche Natur angenommen. Indem er Fleisch geworden, hat er sich doch nicht verwandelt. Er ist derselbe; aber das ist das unaussprechliche Wunder: auch alles Menschliche ist diesem

fleiſchgewordenen Gott beizulegen, Gott iſt geboren worden, Gott hat gelitten, es iſt ein Körper Gottes. Das Wie kann keine Vernunft erklären. Die Art wie dies geſchehn, iſt Gott ſelbſt allein bekannt. Wir müſſen nicht mehr wiſſen wollen, als die Schrift ſagt. Alle weiteren Unterſuchungen und Erörterungen ſind dem Glauben gefährlich.“ „Gott iſt Alles möglich, Gott vollbringt Alles, wie er es will und auf die ihm allein bekannte Weiſe“ — das war ihre ſtets wiederkehrende Antwort auf alle Bedenklichkeiten, welche man ihnen entgegenhielt [1]).

An der Spitze dieſer Parthei unter den conſtantinopolitaniſchen Mönchen ſtand der Abt und Presbyter Eutyches, einer derjenigen, welche ſeit einer langen Reihe von Jahren in ihren Klöſtern eingeſchloſſen lebten und dieſelben nur einmal verlaſſen hatten, um ihre Stimme für das cyrilliſche Concil zu Epheſus und gegen Neſtorius öffentlich erheben zu können. S. oben [2]).

Unter dieſen Umſtänden konnte es nicht fehlen, daß die Streitigkeiten bald von Neuem wieder ausbrachen. Jene

1) Die Denkart und Methode dieſer Leute ſtellt am anſchaulichſten Theodoret in der Perſon des Eraniſtes beſonders in dem erſten der drei Dialogen dieſes Titels dar, übereinſtimmend mit den Erklärungen des Abts Eutyches auf dem Concil zu Conſtantinopel.

2) Da nämlich Eutyches vor dem Concil zu Conſtantinopel perſönlich zu erſcheinen ſich weigerte unter dem Vorwande, daß er ſeit Jahren ſein Kloſter nicht zu verlaſſen pflege; ſo hielt man ihm entgegen, was er unter den neſtorianiſchen Streitigkeiten gethan: „εἰ γαρ τοτε Νεϛοριου ἐναντιουμενου τῃ ἀληθειᾳ, ὑπερ ἀληθειας εἰϛηλθε, ποσῳ μαλλον ὀφειλει νυν ὑπερ της ἀληθειας και ὑπερ ἑαυτου εἰϛελθειν?“ Concil. Chalcedonens. act. I. f. 150. Harduin. Concil. T. II.

Mönche zu Constantinopel hatten, wie wir schon bei den nestorianischen Streitigkeiten sahen, großen Einfluß bei dem Kaiser, sie standen mit den Gleichgesinnten unter den syrischen Mönchen in enger Verbindung, und durch die Berichte, welche diese ihnen erstatteten, wurde ihr Eifer gegen den erneuerten Nestorianismus noch mehr angereizt. So klagten sie laut über die erneuerte Irrlehre derjenigen, welche den Einen Christus in zwei Söhne Gottes zertheilten [1]).

Obgleich Theodoret den Frieden liebte und seinerseits Alles mögliche that, um auch mit dem Patriarchen Dioskur in gutem Einverständnisse zu bleiben [2]); so erlaubte ihm doch sein Eifer für die erkannte Wahrheit nicht, hier zu schweigen, denn er sah hier das Streben, solche Lehren zu verbreiten, durch welche die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens beeinträchtigt, die wahre Menschheit Christi verleugnet, dem Doketismus, Gnosticismus, Apollinarismus in der Auffassung der Lehre von der Person Christi Thor und Thür geöffnet werde. Allerdings war es eine Consequenzmacherei, wenn man in den rohen und übertriebenen Ausdrücken der ungebildeten constantinopolitanischen Eiferer alle solche häretische Richtungen finden wollte; aber wohl konnte man mit Recht befürchten, daß wenn solche sinnliche Ausdrucksformen die genauere dogmatische Terminologie einmal verdrängt haben würden, jene falschen Richtungen und Lehren sich leicht daran anschließen könnten. Und würklich mogten vielleicht Manche unter jenen Leuten aus Furcht, dem Menschlichen in dem Leben Christi zu viel zu-

1) S. z. B. Theodoret ep. 82. und ep. 101.

2) S. dessen ep. 60. an Dioskur.

schreiben, und aus Mangel an geistiger Bildung in die
entwickelte Lehrweise zurückfallen, welche, ehe die genaue-
n Bestimmungen durch Tertullian und Origenes ver-
nlaßt worden, in der Kirche geherrscht hatte. Theodo-
et glaubte sich verpflichtet im J. 447 in einem beson-
rn Buche den ganzen eutychianisch-egyptischen Lehrtypus
z bekämpfen, und im Gegensatz gegen denselben die ge-
ildete antiochenische Lehrform von Einem in zweien nach
rer Eigenthümlichkeit immer zu unterscheidenden, ohne Ver-
ischung und Verwandlung zur persönlichen Einheit mit
inander vereinigten Naturen bestehenden Christus zu ent-
ickeln und zu vertheidigen [1]). Theodoret zeigte hier,
aß er sich in die Denkweise des Eutychianers [2]), wel-
en er unter dem Namen des Bettlers (ἐρανιστης) re-
end einführt, wohl hineinversetzen konnte, und daß er diese
lbst von den aus der consequenten Durchführung derselben
ießenden Folgerungen wohl zu unterscheiden wußte. Ab-

1) Sein Werk unter dem Titel ἐρανιστης oder πολυμορφος, der Bettler oder der Vielgestaltige, weil er nämlich diese neue Häresie beschuldigte, aus verschiedenen alten Irrlehren so viel zusammen zu betteln, daß eine an viele der älteren Häresieen anstreifende neue daraus werde. Dies Werk ist in drei Dialogen abgetheilt, in dem ersten, daher ἀτρεπτος bezeichnet, handelt er von der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens, in dem zweiten, ἀσυγχυτος, von der Unvermischtheit beider Naturen, in dem dritten, ἀπαθης, von der Unleidensfähigkeit der göttlichen Natur.

2) Wir gebrauchen diese Benennung nur der Kürze wegen die Sache mit einem Worte zu bezeichnen, obgleich dadurch dem Eutyches eine ihm nicht gebührende Ehre beigelegt wird, als ob von ihm eine neue eigenthümliche dogmatische Richtung ausgegangen wäre.

sichtlich führte er in diesem Werk gegen seine Widersacher nur lauter solche Autoritäten an, welche von ihnen selbst anerkannt wurden, wie sogar Stellen eines Cyrill von Alexandria, und er enthielt sich der Anführung solcher Kirchenlehrer, welche der Gegenparthei verdächtig waren, so viel sie auch ihm selbst galten, wie des Diodor und Theodor. Die Mäßigung, welche Theodoret hier bewies, zog ihm sogar von manchen Eiferern seiner Parthei Vorwürfe zu [1]). Aber durch diese Mäßigung konnte doch die ganze Parthei derjenigen, welche für die Lehre von der Einen Natur in Christo eiferten, keineswegs günstig gestimmt werden, sie sahen vielmehr in einer solchen Darstellungsweise nur den erneuerten Nestorianismus.

Dioskur klagte den Theodoret bei dem Patriarchen Domnus von Antiochia an, daß er, wie nach Alexandria berichtet worden, in dort gehaltenen Predigten eine Lehre vorgetragen habe, wodurch der Eine Herr Jesus Christus in zwei Söhne Gottes zertheilt werde, und er erließ

nach-

1) S. dessen schönen Brief an den Bischof Irenäus ep. 16. Er sagt hier, daß es nur darauf ankomme, die zur Entwickelung der Wahrheit erforderlichen Begriffe festzuhalten, und daß man Worte, welche Streit erregen, ohne daß sie zur Behauptung der Wahrheit nothwendig seien, vermeiden müsse, er äußert den Wunsch, daß der ganze Streit über das Wort θεοτοκος nicht entstanden sein möchte ἐπι περι τουτου πασα ἡ διαμαχη γεγενηται, ὡς οὐκ ὠφελον. Sein Gewissen sei ihm Zeuge, daß er nicht um des irdischen Wohlseins willen, nicht aus Liebe zur bischöflichen Ehre, welche mit so vielen Sorgen verbunden sei, sich diese Anbequemung erlaube. Aber es sei sein Ziel, nicht um diesem oder jenem zu Gefallen Alles zu sagen oder zu thun; sondern um die Kirche Gottes zu erbauen und ihrem Bräutigam und Herrn zu gefallen.

nachher an Theodoret selbst ein hartes Schreiben, in welchem er ihn der Irrlehre beschuldigte. Theodoret antwortete auf die Anklagen durch einen mit großer Mäßigung und Milde abgefaßten Brief an Dioskur. Er bat ihn, nicht bloß Eine Parthei zu hören, sondern ruhig und unbefangen zu prüfen, er suchte sich durch ganz bestimmte Erklärungen gegen jene Beschuldigungen zu verwahren, er entwarf ein ausführliches Glaubensbekenntniß, in welchem er der egyptischen Ausdrucksweise mit Hinzusetzung der verwahrenden Bestimmungen sich so weit näherte, als er es unbeschadet seiner dogmatischen Ueberzeugung thun konnte, er schloß mit dem Verdammungsurtheil über denjenigen, welcher die Maria nicht Θεοτοκος nennen wolle, über jeden, welcher Christus einen bloßen Menschen nenne, oder den Eingebornen in zwei Söhne zertheile [1]). Aber Dioskur nahm die Friedensgesandtschaft Theodorets schlecht auf, er ließ es zu, daß Mönche öffentlich in den Kirchen vor ihm auftraten, welche über Theodoret das Anathem aussprachen, und er selbst bestätigte dies [2]). Er sandte nach Constantinopel Abgeordnete, welche die ganze ostasiatische Kirche bei dem Kaiser des Nestorianismus anklagen sollten. Domnus sah sich daher auch genöthigt, eine Gesandtschaft zur Rechtfertigung seiner Kirche nach Constantinopel zu schicken [3]), und Theo-

1) ep. 83.

2) S. Theodoret. ep. 86. an Flavian und ep. 113. an den römischen Bischof Leo d. G., er sagt in dem letzten Briefe, daß dies ein Jahr vor der zweiten ephesinischen Kirchenversammlung geschehn sei, also im J. 448.

3) S. Theodoret. ep. 92.

doret ſchrieb zu ſeiner Vertheidigung an die Einflußreichen der Kirche und des Staats in der Reſidenz. Zwar erfolgte nun keine neue Unterſuchung oder Entſcheidung der Lehrſtreitigkeiten; aber es zeigt ſich doch, wie viel der Einfluß Dioskurs durchſetzen konnte, denn es erſchien ein kaiſerlicher Befehl, durch welchen dem Theodoret, weil er zu Antiochia ſtets Synoden verſammle und die Rechtgläubigen beunruhige, geboten wurde, ſich innerhalb ſeines Kirchenſprengels ſtill zu halten und keine Reiſe über die Gränzen deſſelben hinaus zu unternehmen, keine andre Stadt zu beſuchen. Mit Recht konnte Theodoret klagen über dies willkürliche, ungerechte Verfahren, daß man ihn, was ſelbſt keinem Verbrecher widerfahre, unverhört verdamme, er verlangte nur eine ruhige, geſetzmäßige Unterſuchung ſeiner Sache [1]). Doch Alles dies war nur ein Vorſpiel eines heftigeren Ausbruchs dieſer Streitigkeiten in der Nähe des Hofes ſelbſt. Es erfolgten hier Begebenheiten, welche mit dem, was in Syrien geſchehen war, im Grunde zuſammenhingen; Begebenheiten, welche anfangs den neſtorianiſchen Streitigkeiten einen ganz andren Ausgang ankündigten, von welchen anfangs die mit den Verhältniſſen am Hofe zu Conſtantinopel nicht genug bekannten ſyriſchen Biſchöfe eine ihrer Sache günſtige Wendung hofften [2]), welche aber grade dazu dienen mußten, eine plötzliche ge-

1) S. ep. 79. u. d. f.

2) Denn auf die zu Conſtantinopel erfolgte Verdammung des Eutyches bezieht es ſich wohl, was Theodoret ep. 82. ſagt: αὐτος ὁ κυριος ἐκ του οὐρανου διεκυψε και των την συκοφαντιαν ὑφηναντων την συκοφαντιαν διηλεγξε και το δυσσεβες αὐτων ἐγυμνωσε φρονημα.

waltsame Entscheidung des Kampfs von außen her herbeizuführen.

Es erfolgte nämlich von einer andren Seite her ein Angriff auf den Mann, welcher bisher ein Hauptorgan der Parthei Dioskurs gewesen war, eben jenen Abt Eutyches [1]).

Im Jahre 448 hatten sich die Bischöfe aus verschiedenen Gegenden, welche wegen verschiedener Angelegenheiten sich grade zu Constantinopel befanden, zu einer Kirchenversammlung unter dem Vorsitz des Patriarchen [2]) dort vereinigt, als Einer aus ihrer Mitte mit einem Anklagelibell gegen den Abt Eutyches auftrat. Der Mann, welcher hier als Kläger auftrat, war der Bischof Eusebius von Doryleum in Phrygia salutaris, ein Mann, der schon als Laie in einem Staatsamt als kaiserlicher Commissär (agens in rebus) unberufener Weise in die nestorianischen Streitigkeiten sich einmischend seinen Eifer für Rechtgläubigkeit gezeigt hatte, wohl eben dadurch die bischöfliche Würde sich erworben haben mogte [3]). Der Patriarch

1) Der Patriarch Domnus von Antiochia soll diesen zuerst namentlich bei dem Kaiser anzuklagen gewagt haben als den Erneuer der apollinaristischen Ketzerei, die den Theodor und Diodor zu verdammen sich nicht scheue. Vielleicht geschah dies in dem Brief, welchen er zur Rechtfertigung der orientalischen Kirche an den Kaiser schrieb, s. oben. Jene Anklage des Domnus hat uns Fakundus von Hermiane in einer lateinischen Uebersetzung erhalten. Defens. trium capitulor. L. 8. c. 5.

2) Eine sogenannte συνοδος ἐνδημουσα.

3) In dem breviculus historiae Eutychianistarum oder den gestis de nomine Acacii aus den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts wird nämlich von diesem Eusebius gesagt: zelo

Flavian hatte bisher an den Streitigkeiten zwischen beiden dogmatischen Partheien keinen Theil genommen, und, da er den mächtigen Einfluß der eutychianischen Mönchspartei so wie seine eigene mißliche und gefährliche Lage gegenüber einer feindseligen Hofpartei, welcher Eutyches leicht zum Werkzeug dienen konnte, wohl kennen mußte;

---

fidei, quem etiam cum agens in rebus esset, ostendit (ipse enim Nestorium quoque in tempore reprehendit in ecclesia rem sacrilegam praedicantem). Sirmond. opp. II. ed. Paris. f. 760. Schon diese Worte könnten es wahrscheinlich machen, daß jener Laie, welcher den Nestorius in einer Predigt unterbrach, s. oben S. 959., kein andrer als dieser Eusebius war, und diese Vermuthung wird bestätigt durch die Art, wie Cyrill von Alexandria und Marius Merkator sich bei der Erwähnung des oben erzählten Vorfalls ausdrücken, daß dieser Mann sich damals noch unter den Laien befunden (τοῦτον μὲν ἐν λαικοῖς ἔτι, qui adhuc inter laicos erat); denn dieses noch scheint anzudeuten, daß er nicht Laie blieb, was auf diesen Eusebius paßt. Nicht unwahrscheinlich ist auch Garniers Vermuthung, daß derselbe Eusebius Urheber des ersten gegen Nestorius zu Constantinopel öffentlich in der Kirche angehefteten Klägelibells war, in welchem dieser mit Paulus von Samosata verglichen wurde, s. oben. Denn es heißt zwar in der Ueberschrift, daß derselbe von Geistlichen der constantinopolitanischen Kirche herrühre; aber in der Klage selbst redet nur Einer, und dieser redet die Geistlichen und Laien an. Auch Leontius von Byzanz sagt, L. III. c. Nestorianos et Eutychianos, daß diese Schrift herrührte von einem Eusebius, qui tunc florebat in judicandi potestate, welcher nachher aber Bischof von Dorylaeum wurde. Das Erste würde freilich nach dem breviculus zu berichtigen sein, denn der agens in rebus hatte kein richterliches Amt. Hat es nun mit dieser Vermuthung seine Richtigkeit, so muß sich Eusebius als Staatsdiener schon ganz besonders mit dem Studium der kirchlichen Dogmatik beschäftigt haben, und desto mehr mußte es als Bischof dafür eifern.

ſo war er am wenigſten unter dieſen Umſtänden geneigt, in ſolche Streitigkeiten ſich einzulaſſen. Er ſuchte ſie daher vielmehr im Keim zu unterdrücken, er bemühte ſich, den Biſchof Euſebius dazu zu bewegen, daß er die Anklage aufgebe. Er bat ihn, er möge ſich noch einmal zu dem Abt Eutyches in ſein Kloſter begeben, ſich mit ihm zu verſtändigen und mit ihm Frieden zu ſchließen, auf daß nicht wieder Unruhen in den Kirchen entſtänden [1]). Da aber Euſebius von der Anklage nicht abtreten wollte, ſo wurde an Eutyches eine Vorladung erlaſſen. Dieſer weigerte ſich zuerſt auf eine hochmüthige und eigenſinnige Weiſe, der Vorladung perſönlich zu folgen. Schon war man im Begriff nach dreimaliger Vorladung den Geſetzen gemäß gegen ihn, als einen durch ſeine Nichterſcheinung ſelbſt ſich für ſchuldig Erklärenden, zu verfahren; als er endlich erſchien, aber nicht allein, ſondern begleitet von vielen Mönchen, Soldaten und vornehmen Staatsdienern, welche ihn nicht eher aus ihrer Mitte entlaſſen wollten, bis man ihnen verſpräche, daß er ſicher wieder in ſein Kloſter zurückkehren werde. Zugleich erſchien ein kaiſerlicher Staatsſekretär (Silentiarius), der Synode ein Schreiben des Kaiſers vorzutragen, in welchem der ſo große Einfluß der Parthei des Dioskur und des Eutyches und das Mißtrauen, welches man bei dem Kaiſer gegen die Synode und den Patriarchen zu erregen gewußt, ſich augenſcheinlich zu erkennen gab. Der Kaiſer erklärte es hier

1) ἵνα μὴ τινὰ πάλιν ταραχὴν καὶ θόρυβον ἐγγενέσθαι ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις. S. Harduin. T. II. Acta Concil. Chalc. Act. I. f. 111. E.

für seine Willensmeinung, daß der unter der Leitung des göttlichen Geistes zu Nicea und zu Ephesus bei der Absetzung des Nestorius von den Vätern ausgesprochene Glaube beobachtet werden, und nichts, was zur Beeinträchtigung desselben dienen könnte, geschehen solle. — Diese Erklärung hatte keinen Sinn, wenn man nicht dem Kaiser schon die Besorgniß mitgetheilt hatte, daß Eutyches als Vertheidiger der zu Nicea und zu Ephesus festgestellten reinen Lehre verdammt werden solle. Und was den Zusatz von dem ephesinischen Concil betrifft, so war dieser, da es streitig sein konnte, was man unter dem Namen des ephesinischen Concils verstand, noch dazu so unbestimmt ausgedrückt, daß sich, wie es die Absichten der Parthei Dioskurs verlangten, Manches hineinlegen ließ. Verstand man darunter die ungesetzliche Versammlung der cyrillischen Parthei; so konnten ja auch Cyrills Anathematismen hier mit hineingezogen werden. Wir bemerken hier schon denselben Plan, welchen man nachher, so lange Dioskurs Einfluß vorherrschte, consequent verfolgte.

Dieses Mißtrauen des Kaisers in die Synode zeigte sich auf eine für dieselbe gewiß schmachvolle Weise noch mehr dadurch, daß er, wie er in jenem Schreiben erklärte, es für nothwendig hielt, einen angesehenen Staatsbeamten, den Patricius Florentius, als einen von Seiten seiner Rechtgläubigkeit bewährten Mann, der Versammlung beiwohnen zu lassen, mit ausdrücklicher Anführung des Grundes, weil es sich vom Glauben handle, also sollte er nicht bloß, wie es sonst als das Geschäft des kaiserlichen Commissärs betrachtet wurde, für die äußerliche Ordnung sorgen, sondern einen Aufseher über die Erhal-

tung der reinen Lehre abgeben. So beſchimpfend aber auch dieſes Schreiben für die Synode war, ſo wurde es doch mit den gewöhnlichen lauten wiederholten Beifallsbezeugungen aufgenommen, und die Schmeichelei ging ſogar ſo weit, den Kaiſer zum hohen Prieſter zu machen [1]).

Eutyches hatte die dogmatiſche Richtung, welche wir oben genauer bezeichnet haben, er gab vor, nur an das ſich halten zu wollen, was er ausdrücklich in der heiligen Schrift geſagt finde. Er achte zwar die Ausſprüche der älteren Kirchenlehrer — erklärte er —; aber als Glaubensregel könnten ſie ihm nicht gelten, denn ſie wären nicht von Irrthum frei geweſen und wären zuweilen mit einander in Widerſpruch [2]). Auf alle Fragen, welche man ihm in

1) Eine der Ausrufungen: Viele Jahre dem Hohenprieſterkaiſer! πολλα τα ἐτη τῳ ἀρχιερει βασιλει. S. Concil. Chalc. l. c. f. 150. D.

2) Es waren das die Worte, welche Eutyches früher in ſeinem Kloſter zu den Abgeordneten des Concils geſprochen. Der urſprüngliche wörtliche Inhalt ſeiner Erklärung läßt ſich freilich nicht ganz genau mit Sicherheit beſtimmen. Eutyches und ſeine Freunde behaupteten, die Worte ſeien nicht treu wieder gegeben worden. Und die Abgeordneten ſelbſt gaben zu, daß ſie Manches nicht ganz wörtlich aufgefaßt haben könnten. Doch hatte die Parthei des Eutyches auch ein beſonderes Intereſſe, Manches, was dem Kirchenautoritätsglauben zu frei ausgedrückt ſcheinen, und was den Biſchöfen Anſtoß geben konnte, nicht als treu wiedergegeben anzuerkennen. Es erhellt offenbar aus der Vergleichung, daß der Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Form des Ausdrucks, deſſen ſich Eutyches bedient hatte, und der Weiſe, wie ſeine Erklärung in den Akten des Concils zu Conſtantinopel dargeſtellt worden, kein bedeutender ſein konnte. S. Harduin. Concil. f. 182.

Beziehung auf Christus vorlegte, hatte er immer die Antwort bereit: ich bekenne ihn als meinen Gott, den Herrn des Himmels und der Erde, ich erlaube mir nicht sein Wesen begreifen zu wollen [1]). Endlich erklärte er, da man in ihn drang, daß er zwar vor der Menschwerdung zwei Naturen annehme, nach derselben aber nur Eine Natur bekennen könne. Eutyches wollte damit ohne Zweifel nichts Andres sagen, als was die Anhänger des alexandrinischen Lehrbegriffs meinten, daß man zwar zwei Naturen dem Begriffe nach von einander unterscheiden; in der Erscheinung aber nur die Eine Fleisch gewordene Natur des Logos anerkennen müsse. Aber durch seine ungebildete Ausdrucksweise gab er freilich denen, welche sich nur an den Buchstaben des Ausdrucks hielten, zu manchen Verkätzerungen Anlaß, als ob er eine Präexistenz der Menschheit Christi annehme u. dergl. Ferner war Eutyches gewohnt, den Körper Christi den Körper Gottes zu nennen, und obgleich er nicht leugnete, daß Christus einen menschlichen Körper habe; so schien es ihm doch mit jener Würde desselben als Körper Gottes in Widerspruch zu stehn, ihn den übrigen menschlichen Körpern an Wesen gleich (ὁμοουσιος) zu nennen. Ein gewisses mißverstandenes unklares Gefühl der Ehrfurcht hielt ihn davon zurück. Zwar wollte er sich wohl dazu verstehn, sich auch so auszudrükken, wie es die Synode verlangte, obgleich er bisher sich nie so ausgedrückt; aber doch wollte er über die entgegengesetzte Ausdrucksweise, welche ihm eigentlich als die richtigere erschien, kein Verdammungsurtheil aussprechen. Da

1) Θεσιολογειν ἐμαυτῳ οὐκ ἐπιτρεπω.

er nun zur Anerkennung der beiden Naturen in Chriſto ſo wie zur Einſtimmung in jene Verdammungsformel ſich nicht verſtehn wollte; ſo fällte die Synode über ihn das Urtheil, daß er aller ſeiner geiſtlichen Würden entſetzt und von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ſei.

Flavian, der, wie wir oben bemerkten, gleich von Anfang an nicht ohne Beſorgniß in dieſe ganze Sache ſich eingelaſſen hatte, mußte die Gefahr wohl kennen, in die er ſich durch ein ſolches Verfahren gegen das Haupt einer am Hof ſo viel vermögenden und mit dem mächtigen Patriarchen von Alexandria verbundenen Mönchsparthei ſtürzte. Schon als das Haupt dieſer Mönchsparthei, welche ſich unter den neſtorianiſchen Streitigkeiten ſo einflußreich bewieſen hatte, war Eutyches ein gefährlicher Mann [1]). Dazu kam nun aber damals noch, daß die mächtigſten Männer des Hofes, wie der damals am meiſten vermögende Eunuch und Oberkammerherr Chryſaphius und ein Andrer der angeſehnſten Staatsbeamten, Nomus, mit

1) S. die Anklage eines alexandriniſchen Presbyters gegen Dioskur bei Harduin. Concil. T. II. f. 332. Von dem Nomus wird hier geſagt: τοτε τα της οἰκουμενης ἐν χερσιν ἐχοντι πραγματα. Auch Theodoret erhielt Beweiſe von der ungünſtigen Geſinnung des Patriciers Nomus gegen ſeine Parthei, da er ihm auf zwei Briefe nicht geantwortet. S. ep. 96.

Euſebius von Doryleum zeigt durch eine merkwürdige Aeußerung während der Verhandlungen zu Conſtantinopel, wie ſehr er die Macht des Eutyches zu fürchten Urſache hatte. „Ich fürchte ſein Umherlaufen" — ſagt er — „ich bin arm, er hat Geld, er droht mir mit dem Exil, ſchon malt er mir die Oaſe vor," δεδοικα αὐτου την περιδρομην, ἐγω πενης εἰμι, ἐξοριαν μοι ἀπειλει, χρηματα ἐχει, ἀναζωγραφει μοι ἤδη την Ὄασιν." S. acta Concil. Chalc. Harduin. T. II. f. 162. E.

dem Patriarchen Dioskur in enger Verbindung ſtanden und ſich zum Dienſte ſeiner Zwecke von ihm gebrauchen ließen, daß Chryſaphius ein perſönlicher Freund des Eutyches war, indem er in ihm ſeinen Pathen verehrte [1]), und ein Feind des Patriarchen Flavian, bei welchem ſeine Habſucht nicht ſo gut ihre Rechnung fand, wie bei einem Dioskur [2]). Chryſaphius war das Haupt einer dem Einfluß der Pulcheria, der Schweſter des Kaiſers, entgegengeſetzten Hofparthei, und dieſe war eine Gönnerin Flavians. Nachdem es nun dem Chryſaphius gelungen war, ſich mit der Kaiſerin Eudokia gegen die Pulcheria zu verbinden und dieſe ihres Einfluſſes zu berauben, ſie endlich von dem Hofe ganz zu entfernen, ſo hatte er alle Macht gegen den Patriarchen in ſeiner Hand. Wohl mogte daher der ganze Streit, wenn nicht durch geheime Künſte von ihm und Dioskur angeregt, doch ihm willkommen ſein zur Ausführung eines früher entworfenen Plans.

---

1) S. Liberat. breviar. c. XI.

2) S. Theophan. Chronograph. ed. Venet. f. 68. Chryſaphius hatte, wie dieſer Geſchichtſchreiber erzählt, den Kaiſer aufgefordert, ſich von dem Patriarchen Flavian bei ſeinem Amtsantritt ein Geſchenk in Gold (εὐλογια) zu erbitten. Flavian ſchickte ihm ein biſchöfliches Geſchenk, geweihte Brodte (εὐλογια in einem andren Sinne), womit aber Chryſaphius nicht zufrieden war. Da man bei dem Theophanes l. c. eine Spur davon findet, daß Flavian ſich der von Dioskur verfolgten alexandriniſchen Geiſtlichen, der Verwandten Cyrills, gegen Chryſaphius, welcher der Wuth des Dioskur und ſeiner eigenen Habſucht hier diente, ſ. Hardain. l. c., angenommen hatte; ſo mögen wir wohl auch darin eine Urſache von dem Haſſe beider gegen Flavian finden.

Die Art, wie Eutyches vor der Versammlung erschien, zeugt ja davon, daß er sich auf eine mächtige Parthei rechnen zu können bewußt war. So erkannte man auch in fernen Gegenden, wie viel Flavian durch diese Handlungsweise gewagt hatte. Die Vertheidiger der Lehre von den beiden Naturen in Syrien sahen hier einen Triumph der Wahrheit, welchen sie dem über die Furcht vor menschlicher Macht siegreichen Eifer und Muth Flavians verdankten, und sie bezeigten ihm ihre Theilnahme und Freude darüber [1]).

Eutyches aber wandte sich mit einer Bittschrift an den Kaiser, und verlangte eine neue Untersuchung. Er suchte zu zeigen, daß man in dem Verfahren gegen ihn die gesetzlichen Formen verletzt, schon im voraus, ehe man ihn verhört, das Verdammungsurtheil fertig gehabt, daß man bei der Abfassung der Protokolle sich manche Untreue erlaubt habe. Der Kaiser nahm die Bittschrift an und verordnete eine Revision der früheren Verhandlungen. Da aber Flavian bei aller Ehrerbietung, welche er dem Kaiser erwies, doch durch die Furcht vor der kaiserlichen Macht in seinem richterlichen Verfahren sich durchaus nicht bestimmen ließ, so war das Ergebniß der Revision die Bestätigung des über den Eutyches ausgesprochenen Urtheils.

Dies war jedoch keineswegs das Ende der Sache, vielmehr nur der Anfang größerer und allgemeinerer Bewegungen in der orientalischen Kirche. Eutyches hatte schon während der Verhandlungen zu Constantinopel eine

1) Theodoret. ep. XI.

Aeußerung fallen laſſen, aus der man ſeine weiter gehenden Abſichten erkennen konnte, indem er ſagte, er wolle zwei Naturen in Chriſto bekennen, wenn auch die Biſchöfe von Alexandria und Rom dies gut heißen würden. Die Denkart ſeines Bundsgenoſſen Dioskur kannte er ja und von dem römiſchen Biſchof erwartete er Beiſtimmung nach der Art, wie deſſen Vorgänger in dem Kampf mit Neſtorius an dieſe Mönchsparthei ſich angeſchloſſen hatten. Aber er bedachte nicht, daß eine Oppoſition gegen die Lehre des Neſtorius auch von einem andren Standpunkt als dem monophyſitiſchen ſtatt finden konnte. Eutyches ſelbſt wollte jene Aeußerung als eine Appellation an ein allgemeines mit Zuziehung auch der beiden andren Patriarchen zu verſammelndes Concil angeſehn haben. Dieſe Appellation an ein allgemeines Concil war von jetzt an der Punkt, welchen er ſtets im Auge behielt. Darauf trug er in ſeinem Briefe an den römiſchen Biſchof Leo den Großen an, indem er darüber klagte, daß der Neſtorianismus von Neuem um ſich greife. Darauf trug er auch bei dem Kaiſer an, und der Kaiſer, ſchon von Alexandria her darauf aufmerkſam gemacht, daß zur Unterdrückung des wiederaufkeimenden Neſtorianismus neue kräftige Maßregeln erfordert würden, war daher leicht geneigt, die Bitte des Eutyches zu erfüllen. Schon als die Reviſion dieſer Sache zu Conſtantinopel von dem Kaiſer verordnet worden, wurden zugleich Veranſtaltungen getroffen zur Verſammlung eines allgemeinen Concils, welches das entſcheidende Urtheil über alles Streitige fällen ſollte [1]).

1) Die Aeußerung eines Biſchofs, woraus man ſieht, daß alles dies nur eine proviſoriſche Verhandlung ſein ſollte, „εἰ καὶ τα

Flavian aber wünschte die Versammlung eines solchen neuen Concils zu hintertreiben, nach seiner Ansicht bedurfte es keines solchen, da die bisherige Kirchenlehre genugsam gegen Eutyches entschied. Was freilich nicht Jedem einzuleuchten brauchte, denn es war wenigstens in den öffentlichen kirchlichen Bestimmungen über die streitigen Fragen nichts ausdrücklich entschieden, da die Auflösung des Gegensatzes zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Kirchenlehre noch durch keine öffentlichen Bestimmungen vermittelt, der mit Cyrill geschlossene Vergleich, welcher als eine solche Vermittelung gelten konnte, von Anfang an durch die verschiedenen Partheien verschieden gedeutet worden. Sicher konnte man unter den vorhandenen Bewegungen der Gemüther, von denen wir oben gesprochen haben, bei der bekannten Gesinnung Dioskurs und dem mächtigen Einflusse seiner Parthei, welche auch die Parthei des Eutyches war, von einer neuen allgemeinen Synode nichts Gutes erwarten. Flavian forderte daher auch den römischen Bischof Leo den Großen auf, durch sein Ansehn mit dahin zu würken, daß die Versammlung des allgemeinen Concils nicht zu Stande käme, auf daß nicht alle Kirchen beunruhigt würden [1]). Diese Worte zeigen, welche Aussichten dieses Concil eröffnete, und das waren die Erwartungen aller unbefangenen und für das Beste der Kirche aufrichtig besorgten Männer.

μαλιςα οἰκουμενικη ἐκελευσθη γινεσθαι συνοδος και πεφυλακται τα καιριωτερα των πραγματων ἐν ἐκεινῃ τῃ συνοδῳ και μετεςαλησαν πολλοι." Conc. Chalc. Harduin. T. II. f. 176. D.

1) ὡςτε μη τας ἁπανταχοσε ἐκκλησιας διαταραχθηναι.

Achtung, in welcher dieser treffliche Mann bei Vielen stand. Deshalb erklärte der Kaiser in dem an Dioskur erlassenen Schreiben, wodurch er ihn zum Präsidenten der Versammlung ernannte, „weil es wohl geschehn könne, daß manche nestorianisch Gesinnte sich alle Mühe geben würden, um es auf alle Weise durchzusetzen, daß Theodoret der Versammlung beiwohne, deshalb solle nur Dioskur darüber die Entscheidung haben; denn diejenigen, welche zu der zu Nicea und nachher zu Ephesus festgestellten Glaubenslehre etwas hinzuzusetzen oder von derselben etwas hinwegzunehmen wagten, sollten auf der Synode gar keine Stimme haben, sondern dem Richterspruch derselben vielmehr unterworfen sein." Während daß so alle Gegner der alexandrinischen Glaubenslehre deutlich genug als Nestorianer von der Synode ausgeschlossen wurden, wurde hingegen die andre Parthei auf ganz willkürliche Weise begünstigt. Der Kaiser verordnete, „weil in manchen Gegenden des Orients die rechtgläubigen Archimandriten [1]) mit den Bischöfen, welche von der nestorianischen Gottlosigkeit angesteckt sein sollten, in Streit seien, so solle der Abt Barsumas als der Repräsentant jener ersteren Sitz und Stimme auf dem Concil haben." Der Kaiser hatte zwei Staatsbeamte, wie er erklärte, durch ihre Rechtgläubigkeit bewährte Männer, ausgewählt, um als seine Bevollmächtigte den Verhandlungen beizuwohnen. In der ihnen gegebenen Instruction wurde ihnen gesagt, „daß wenn sie wahrnehmen sollten, daß Einer zum Nachtheil des heiligen

1) Eben jene Parthei, mit der, wie wir früher bemerkten, Theodoret und seine Freunde so viel zu kämpfen hatten.

ligen Glaubens Unruhen errege, ſo ſollten ſie einen Solchen in ſichere Verwahrung bringen und dem Kaiſer darüber berichten.“ Das heißt alſo, daß ſie berechtigt ſein ſollten, alle diejenigen zu entfernen, welche in der Oppoſition gegen den alexandriniſchen Monophyſitismus frei ihre Ueberzeugung auszuſprechen wagten.

Solchen Anordnungen entſprach der Verlauf dieſes mit Recht durch den Beinamen der Räuberſynode (*συνοδος ληϛρικη*) in der Kirchengeſchichte gebrandmarkten Concils. Dioskur herrſchte hier durch ſeine alle Andre überſchreiende Stimme, durch den Einfluß der kaiſerlichen Commiſſäre, mit deren Macht er drohen konnte, durch die fanatiſche Wuth ſeiner egyptiſchen Parthei, wie auch beſonders der großen Schaar jener den Barſumas begleitenden Mönche, deren wildes Geſchrei wohl alle Gewaltthaten befürchten laſſen konnte, durch den Schrecken, welchen die Schaar der rüſtigen Krankenwärter (Parabalanen ſ. oben Thl. I. S. 339.) und der Soldaten, welche in die Verſammlung eingelaſſen wurden, um den Widerſpenſtigen zu drohen, vor ſich her verbreiteten [1]) — und endlich durch die Feigheit oder Charakterloſigkeit ſo vieler Biſchöfe, welchen die Wahrheit nicht das Höchſte war. Nichts konnte mit dem Geiſte des Evangeliums mehr in

1) Der Biſchof Baſilius von Seleucia in Iſaurien ſagte auf dem Concil zu Chalcedon zu Dioskur, um das, was er auf dem Concil zu Epheſus im Widerſpruch mit ſeiner Ueberzeugung gethan hatte, zu entſchuldigen: „*πολλην επεςησας ημιν τοτε αναγκην την μεν εξωθεν, την δε ενδοθεν, την δε απο της γλωσσης σου· εισετρεχον γαρ εις την εκκλησιαν ϛρατιωται μετα ὁπλων και εισηκεισαν οι μοναζοντες μετα Βαρσουμα και οι παραβαλανεις και πληθος αλλο πολυ.*“ Concil. Chalc. act. I. f. 213. l. c.

Widerspruch stehn, als der die herrschende Parthei dieses Concils beseelende Fanatismus für dogmatische Begriffsformeln, in denen man den Christus, welcher Geist und Leben ist, zu haben wähnte, obgleich man ihn durch Gesinnung und Handeln verleugnete. Theodoret erzählt [1], daß als der Versammlung ein Klaglibell gegen einen Bischof übergeben wurde, den man der Unkeuschheit und mancher andren lasterhaften Handlungen beschuldigt hatte, Dioskur als Präsident diese Anklage zurückwies, indem er sagte: wenn ihr eine Anklage gegen seine Orthodoxie habt, nehmen wir sie an, denn wir sind nicht hierher gekommen, über Unkeuschheit zu richten. Charakteristisch sagt Theodoret bei dieser Gelegenheit von ihnen, sie hätten so gehandelt, als ob Christus nur eine Glaubenslehre vorgeschrieben, für das Leben aber keine Gesetze gegeben hätte. Einige Beispiele aus den Verhandlungen mögen zum Belege dieser Schilderung dienen.

Der Plan, nach welchem Dioskur auf diesem Concil handelte, war derselbe, den er bisher durch Andre, welche ihm zu Organen dienten, handelnd verfolgt hatte. Der Plan Alles, was dem alexandrinischen Lehrbegriff entgegenstand, als eine über die nicenisch-ephesinischen Lehrbestimmungen hinausgehende häretische Neuerung zu verdammen. Er eröffnete die Verhandlungen mit der Erklärung: Das Concil zu Nicea und das Concil zu Ephesus hätten beide denselben Glauben festgestellt, es sei hier Alles auf eine unwandelbare Weise festgesetzt worden, verdammt sei wer was dort bestimmt worden, wieder aufrühre und einer

1) ep. 147. ad Joannem Germaniciae.

neuen Prüfung unterwerfen wolle. Dieser Antrag wurde mit solchen Ausrufungen des Beifalls aufgenommen: Darauf beruht das Heil der Welt! Heil dem Bischof Dioskur, dem großen Wächter des Glaubens! Darauf citirte er die Stelle 1. Samuel. 3, 25, aus welcher man die verkehrte Unterscheidung zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen und den verkehrten Grundsatz: daß Häresieen weit schwerere Versündigungen seien als alle andre, abgeleitet hatte. Und er setzte dann hinzu, dies auf den gegenwärtigen Fall anwendend: Wenn nun also der heilige Geist den Vätern beigewohnt und das, was bestimmt worden, bestimmt hat; so beweist sich wer hier etwas verändert als Verächter der göttlichen Gnade. Auch dies wurde „als Stimme des heiligen Geistes," wie die Synode in ihren Beifallsausrufungen sich aussprach, aufgenommen. Der Ausdruck, daß Christus in zweien Naturen bestehe, war schon hinreichend eine so große Bewegung hervorzubringen, daß alle egyptischen Bischöfe und die ganze Schaar der den Barsumas begleitenden Mönche ausriefen: „Schneidet den selbst entzwei, wer von zwei Naturen redet. Wer von zwei Naturen redet, ist ein Nestorius." Als eine Erklärung des Bischofs Eusebius von Doryleum über die beiden Naturen in Christo vorgetragen wurde, riefen viele Stimmen: Verbrennt den Eusebius, er werde lebendig verbrannt. Wie er Christus zerschnitten hat, so werde er zerschnitten [1]). Solche Ausrufungen bei dem Anblick der Soldaten und der wüthenden Mönche waren wohl hinlänglich, um Viele, welche sonst in die Anträge Dios-

1) Concil. Chalc. act. I. f. 162. E.

kurs nicht würden eingeſtimmt haben, zu betäuben, ſie ihrer Beſinnung zu berauben und ſie wie gegen ihren Willen fortzureißen, daß ſie das Vorgeſagte nachſprachen [1]).

Zwar hatten nachher auf dem Concil zu Chalcedon die Biſchöfe, welche jenem epheſiniſchen beigewohnt, wohl Urſache, die dort vorgefallenen Gewaltthaten auf eine übertriebene Weiſe darzuſtellen, um ihre frühere Handlungsweiſe dadurch zu beſchönigen, es finden ſich auch manche Widerſprüche in ihren Ausſagen; es erhellt aber doch, daß manche Gewaltthaten die Unterzeichnung der Conciliumsbeſchlüſſe zu erzwingen angewandt wurden, daß man Biſchöfe den ganzen Tag in der Kirche eingeſchloſſen hielt, durch Soldaten und Mönche ihnen drohte, bis ſie unterzeichnet hatten, daß man noch unbeſchriebene Papiere, auf welche man nachher ſchreiben konnte, was man wollte, zur Unterzeichnung ihnen vorlegte [2]).

Nachdem Dioskur jenes Princip von der alleinigen Geltung des niceniſch-epheſiniſchen Symbols durchgeſetzt hatte, wurde nun auch der auf dem erſten Concil zu Epheſus feſtgeſetzte Canon von Neuem beſtätigt: daß wer etwas von dieſen Beſtimmungen Verſchiedenes lehre oder einzuführen ſuche, wenn er Biſchof oder Geiſtlicher ſei, ſeiner geiſtlichen Aemter entſetzt, wenn er Laie ſei, von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ſein ſollte. Dies Geſetz wurde

1) Ein Biſchof Baſilius von Seleucia ſagt ſelbſt nachher zu ſeiner Entſchuldigung auf dem Concil zu Chalcedon: τοσουτος ἐγενετο κροτος, ὡστε παντων ἡμων τιναχθηναι την ψιχην .... ἀχλυος δε πληρωθεις ειπον. f. 102.

2) f. 94. Auch Theodoret ſagt bald nach dieſen Vorfällen: των συνεληλυθοτων οἱ πλειους βιασθεντες συνεθεντο. ep. 142.

sodann ganz willkürlich ohne weitere Untersuchung auf die Bischöfe Flavian und Eusebius angewandt. Weil diese von jenen Bestimmungen fast überall abweichend in allen Gegenden Unruhe und Aergerniß erregt hätten, so seien sie von selbst in jene festgesetzten Strafen verfallen und von ihren geistlichen Aemtern entsetzt [1]). Viele, welche sich durch Furcht bewegen ließen, diesen Urtheilssprüchen beizutreten, beruhigten ihr Gewissen mit der Vorstellung, daß doch keine neue Lehre aufgeworfen worden, der man beistimmen müsse, denn es war ja nur von dem Festhalten der niceniſch-epheſiniſchen Lehrformel die Rede. Sie wollten es sich aber nicht deutlich machen, daß doch Flavian und Eusebius nur aus dogmatiſchen Gründen entsetzt

1) Als jener Canon von Dioskur vorgetragen wurde, bemerkten manche Biſchöfe ſogleich, daß die Abſetzung Flavians die dabei zum Grunde liegende Abſicht ſei. Als nun darauf Dioskur würklich auf dieſe Abſetzung antrug, ſtanden mehrere Biſchöfe auf und baten ihn, ſeine Knie umfaſſend, von dieſem Urtheil abzuſtehn. Einer der Biſchöfe führte den charakteriſtiſchen Grund an: Auch er habe ja Presbyteren und müſſe ſich alſo hüten, um eines Presbyters Willen einen Biſchof entſetzen zu laſſen. Aber Dioskur blieb hartnäckig, eher wollte er ſich die Zunge abſchneiden laſſen — ſagte er — als ein andres Urtheil fällen, und er drohte mit den kaiſerlichen Commiſſären. Dioskur behauptete zwar, daß dieſe ganze von einigen Biſchöfen auf dem Concil zu Chalcedon gegebene Schilderung der Sache falſch ſei, und er berief ſich auf Zeugen. Aber er konnte leicht ſelbſt vergeſſen haben, was er in heftiger Leidenſchaft geſagt hatte, und natürlich, daß ſolche Dinge von ſeinen Notaren nicht zu Protokoll genommen wurden. Manches in jenen Auſſagen trägt wenigſtens ein zu charakteriſtiſch beſtimmtes Gepräge, als daß man es für erdichtet halten ſollte. Concil. Chalc. act. I. f. 215.

worden [1]). So traten die Bischöfe, welche selbst an dem Concil zu Constantinopel unter Flavian Theil genommen hatten, diesen Beschlüssen bei. Selbst derjenige, welcher durch den Platz, den er in der Kirche einnahm, an der Spitze der Orientalen stand, der Patriarch Domnus von Antiochia, ließ sich zum Beitritt bewegen, uneingedenk der Warnungen, welche ihm der treffliche Theodoret, weit in die Zukunft blickend, als die Eröffnung des Concils bevorstand, gegeben hatte [2]). Aber dies Nachgeben konnte ihm nichts helfen, Dioskur konnte ihm darum doch seine Opposition gegen die cyrillischen Anathematismen nicht verzeihen, und da er durch Krankheit genöthigt worden, sich von dem Concil zu entfernen, wurde auch über ihn nachher das Absetzungsurtheil ausgesprochen [3]). Dasselbe Urtheil traf den Theodoret und mehrere andre der würdigsten Bischöfe des Orients.

Durch ein kaiserliches Edikt wurde Theodoret auch aus seinem Kirchensprengel entfernt, und er mußte sich in das Kloster, wo er seine erste Bildung erhalten hatte, zurückziehen. Seine Feinde legten es darauf an, daß er selbst an dem Nothwendigen Mangel leiden sollte, und Manche fürchteten zu sehr die Macht der herrschenden Parthei, um

---

1) μηδεμιαν γεγενησθαι περι το δογμα καινοτομιαν. ep. 147.

2) S. Theodoret. ep. 112. Theodoret machte hier den Patriarchen mit Recht darauf aufmerksam, daß aus allen bisherigen Concilien nichts Gutes erfolgt sei.

3) S. Liberatus. cap. 12. Dioskur benutzte gegen ihn Briefe, in welchen er sich gegen die Anathematismen wohl noch gemäßigt genug (eo quod essent obscura) erklärt hatte.

ſich ſeiner anzunehmen [1]). Es gab aber auch fromme Biſchöfe, welche in ihren Liebeserweiſungen gegen den für die Wahrheit leidenden Mann mit einander wetteiferten. Theodoret, der an die Einſchränkung ſeiner ſinnlichen Lebensbedürfniſſe gewöhnt, nur ſehr Weniges zur Befriedigung derſelben brauchte, wies die meiſten Gaben zurück, indem er ſeinen Freunden ſchrieb, „daß der Gott, welcher auch den Raben reichliche Nahrung gebe, den nothwendigen Unterhalt ihm bisher darreiche [2])." Im Gegenſatz gegen den Geiſt der Herrſchſucht und Gewaltthätigkeit von der einen, oder den knechtiſchen Sinn und die Feigheit von der andren Seite, welche wir unter ſo vielen Biſchöfen des Orients walten ſehn, macht der Anblick der über alle Menſchenfurcht erhabenen Standhaftigkeit, der Seelenruhe unter allen Stürmen, der Glaubenszuverſicht im Kampfe für die Wahrheit, wie wir dieſe Eigenſchaften bei einem Theodoret hervorſtrahlen ſehn, einen deſto erfreulichern Eindruck [3]).

---

1) Er ſelbſt ſchreibt ep. 134.: εἰ παντες ταυτην ἐζηλωσαν την ὁμοτητα, οὐδεν ἑτερον ὑπελειπετο, ἢ ζωντας μεν ὑπ' ἐνδειας ἀναλωθηναι, τελευτησαντας δε μη ταφῳ παραδοθηναι, ἀλλα πυνων και θηρων γενεσθαι βοραν.

2) ep. 123.

3) Einige aus ſeinen Briefen ausgehobene Züge mögen hier zum Beleg dienen. Als er zuerſt die Nachricht von ſeiner Verurtheilung erhielt, ſchrieb er ep. 21.: „Alle Leiden, welche uns um der göttlichen Lehre Willen treffen, ſind uns ſehr willkommen. Es kann nicht anders ſein, wenn wir wahrhaft glauben an die Verheißungen des Herrn, daß dieſer Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth ſei, die an uns ſoll offenbaret werden, Röm. 8, 18. Und was ſage ich von dem Genuſſe der zukünftigen Güter? Denn wenn auch dem für die Wahrheit Käm-

So hatte denn nun die Parthei Dioskurs durch die Macht des Hofes die orientalische Kirche unterdrückt. Die Einen veränderten ihren Glauben nach der Veränderung der Umstände und beugten sich vor der herrschenden Parthei [1]), Andre, wenn auch für sich selbst der Wahrheit treu, wagten doch nicht zur Vertheidigung derselben ihre Stimme zu erheben. Die Männer freien und furchtlosen Geistes waren von ihren Gemeinden vertrieben und verbannt. In dieser traurigen Lage blieb der unterdrückten orientalischen Kirche nur Eine Zuflucht übrig, die Zuflucht zur abendlän-

---

pfenden gar keine Belohnung verliehen wäre; so wäre doch die Wahrheit an und für sich selbst schon genug, ihre Freunde dazu zu bewegen, allen Gefahren für dieselbe mit allen Freuden entgegenzugehn." Er entwickelt darauf schön aus den Briefen des Apostels Paulus, aus den Stellen Röm. 8, 35—38, wie der Apostel keinen Lohn verlangt; sondern die Liebe zum Heiland selbst ihm mehr als aller Lohn gewesen sei. — Die in den Schriften der antiochenischen Kirchenlehrer besonders hervorstrahlende Lehre von der reinen, uneigennützigen Liebe. — Diejenigen, welche ihm riethen zu schweigen und sich in die Zeit zu fügen — eine sogenannte οἰκονομια — wies er zurück, indem er ihnen die Aufforderungen der heiligen Schrift zur freien Verkündigung der Wahrheit entgegenhielt, und er erinnerte sie an die beherzigenswerthe Wahrheit, daß die übrigen Cardinaltugenden ohne die Tapferkeit nichts vermögten, ep. 122. Indem er das bevorstehende Gericht Gottes über die Urheber des Unrechts vorhersagte, wünschte er nur, daß sie selbst früher von dem Unrecht abstehn mögten, „damit wir nicht, wenn wir sie Strafe leiden sehn, sie zu betrauern genöthigt werden," ep. 124. Was ist ohnmächtiger als diejenigen, denen die Wahrheit fehlt, schrieb er ep. 129.

1) Von Solchen sagt Theodoret ep. 147.: „ποιοι πολυποδες οὑτως προς τας πετρας την οἰκειαν ἐναλλαττουσι χροαν ἢ χαμαιλεοντες προς τα φυλλα το χρωμα, ὡς οὑτοι την γνωμην προς τους καιρους μεταβαλλουσιν;

diſchen Kirche, welche von dem Einfluſſe der politiſchen Macht frei geblieben und von allen dieſen Kämpfen nicht berührt worden war, und beſonders zu dem Biſchof der alten Welthauptſtadt, durch deſſen mächtigen Einfluß am römiſchen Kaiſerhofe man auch Hülfe von dorther zu erhalten hoffen konnte.

Jenen ſo bedeutenden Platz in der Kirche nahm damals ein Mann von großem Charakter, ausgezeichneter Kraft und Feſtigkeit ein, Leo der Große. Dieſer war von Anfang an in die Theilnahme an dieſen Streitigkeiten hineingezogen worden. Zuerſt hatte ſich Eutyches, nachher Flavian an ihn gewandt. Sobald er genaue Nachricht von dem Gegenſtande des Streits mit dem Eutyches erhalten, ſtimmte er in das Verdammungsurtheil über die Lehre deſſelben ein, und er äußerte nur den Wunſch, daß man mit Milde den Eutyches zum Widerruf zu bewegen ſuche und, wenn er dazu ſich verſtehe, ihm Verzeihung zu Theil werden laſſe. Er ſchrieb nachher an Flavian einen in der Geſchichte der Glaubenslehre Epoche machenden Brief, in welchem er die Norm zur Entſcheidung jener Streitigkeiten geben wollte, indem er die Lehre von Einem Chriſtus als Einer Perſon in zwei ihre eigenthümlichen Eigenſchaften unverändert beibehaltenden, aber in Gemeinſchaft mit einander würkenden Naturen ausführlich entwickelte, und auf dieſen Brief wies er von nun an immer hin. Da ihn der Kaiſer Theodoſius zur Theilnahme an dem epheſiniſchen Concil aufgefordert hatte, ſandte er als ſeine Abgeordneten den Biſchof Julius von Puteoli, den Presbyter Renatus, den Diakonus Hilarus und den Notar Dulcitius dahin ab. Dieſe Abgeordneten waren

Zeugen der Gewaltthätigkeiten, welche auf jener Synode verübt wurden; sie spielten aber daselbst eine sehr unbedeutende Rolle, vergebens suchten sie auch nur das durchzusetzen, daß ihnen den Brief Leo's öffentlich vorzulesen erlaubt wurde. Ohne es ihnen gradezu abzuschlagen, wußte es der hier herrschende Dioskur doch immer geschickt zu hintertreiben [1]). Da der Patriarch Flavian gegen die Rechte

1) Dioskur hatte zuerst selbst darauf angetragen, daß der Brief vorgelesen werden solle, obgleich es ihm wohl nicht Ernst damit war. Darauf aber sagte der erste Sekretär der alexandrinischen Kirche (Primicerius notariorum), der Presbyter Johannes, welcher die officiellen Urkunden vorzutragen hatte, er habe die kaiserliche Sacra an das Concil in Händen. Die Ehrfurcht vor dem Kaiser erforderte nun, daß dieses Schreiben zuerst vorgelesen wurde, und der Brief Leo's wurde darüber vergessen. S. Concil. Chalc. act. I. f. 90. Als nachher davon die Rede war, daß die Akten der συνοδος ἐνδημουσα, von welcher Eutyches verdammt worden, vorgelesen werden sollten, und die römischen Abgeordneten gefragt wurden, ob sie auch damit zufrieden seien, erklärten sie sich einverstanden, unter der Bedingung, daß zuerst Leo's Brief an Flavian vorgelesen werde. Nun erklärte aber Eutyches, die römischen Abgeordneten seien ihm verdächtig, denn sie seien nach ihrer Ankunft bei dem Patriarchen Flavian abgestiegen, sie hätten bei ihm gefrühstückt, seien häufig bei ihm zusammengekommen, und Flavian habe ihnen alle mögliche Ehre erwiesen. Er müsse daher verlangen, daß, wenn sie auf etwas Ungerechtes gegen ihn antrügen, dies ihm nicht zum Nachtheil gereichen dürfe. Der Bischof Dioskur erklärte darauf, allerdings sei es billig, daß zuerst jene Akten vorgelesen würden, und dann solle die Vorlesung des Briefes darauf folgen. Aber nachdem dies geschehn war, erinnerte wiederum Keiner daran, daß Leo's Brief vorzulesen sei. Act. Chalc. I. f. 110. Zum dritten mal benutzte der römische Diakonus Hilarus die Gelegenheit, als Dioskur den Antrag von der un-

mäßigkeit des von dem epheſiniſchen Concil gefällten Urtheils proteſtirte, hatte der römiſche Diakonus den Muth, in dieſe Proteſtation einzuſtimmen [1]), und Flavian übergab ihm eine Appellation an ein größeres in Italien zu verſammelndes Concil. Es gelang dem Hilarus, den Gewaltthätigkeiten Dioskurs zu entfliehen und auf Umwegen nach Rom zu kommen, wo er ſeinem Biſchof von der Verhandlungsweiſe des epheſiniſchen Concils eine treue Schilderung entwarf und ihm die Appellation übergab [2]). Auch der Biſchof Theodoret nahm durch einen merkwürdigen Brief [3]) zu einer ſolchen Appellation ſeine Zuflucht.

Es würkten nun manche verſchiedenartige Triebfedern bei dem Biſchof Leo zuſammen, um von jetzt an die Art, wie er an dieſen Angelegenheiten Theil nahm, zu beſtimmen. Von der einen Seite trieb ihn der Eifer für die reine Lehre, die Theilnahme an der unterdrückten Unſchuld, der Unwille über das ungeiſtliche Verfahren zu Epheſus, — von der andren Seite die ihn ſchon ganz erfüllende Idee, daß ihm als dem Nachfolger Petri eine gewiſſe Aufſicht und ein Gericht über die ganze Kirche gebühre, Alles dies

---

wandelbaren Geltung der niceniſch-epheſiniſchen Glaubensbeſtimmungen gemacht hatte, und indem er bezeugte, daß dieſe Lehre mit dem Glauben der Väter, ſo wie auch mit jenem Briefe Leo's übereinſtimme, ſetzte er hinzu, wenn ſie dieſen Brief vorleſen laſſen wollten, würden ſie erkennen, daß derſelbe nichts andres als die Wahrheit enthalte. Aber wiederum ignorirte man dieſe Aufforderung. l. c. f. 255. E.

1) l. c. f. 258.

2) l. c. f. 34.

3) S. von demſelben oben S. 353. in der Geſchichte der Kirchenverfaſſung.

kam bei ihm zusammen, seiner Handlungsweise ihre Richtung zu geben. Sobald er jene Nachrichten durch seinen Diakonus empfangen hatte, sprach er in seinen nach dem Orient gerichteten Briefen seine Unzufriedenheit mit dem willkürlichen Verfahren des ephesinischen Concils auf das Nachdrücklichste aus [1]), und er drang auf die Versammlung eines neuen Concils in Italien. Der Einfluß Leo's bewürkte, daß von dem abendländischen Kaiserhofe in gleichem Sinn nach Constantinopel geschrieben wurde. Aber für's Erste konnte durch Alles dies doch nichts ausgerichtet werden. Man hatte dem Kaiser Theodosius eine so falsche Darstellung von Allem, was vorgefallen, gegeben, und er war von derselben so sehr abhängig, der wahre Zustand der orientalischen Kirche war ihm so sehr verborgen, daß er dem Kaiser Valentinian III. schreiben konnte, es sei zu Ephesus Alles mit aller Freiheit und der Wahrheit ganz gemäß verhandelt worden, es seien nur die unwürdigen Bischöfe entsetzt worden, den Flavian habe die verdiente Strafe getroffen, und nach dessen Entsetzung herrsche aller Friede und alle Eintracht in den Kirchen, und es regiere nichts andres als die reine Wahrheit.

Unterdessen wurde man doch durch die Wahl des neuen Patriarchen von Constantinopel, welcher dem entsetzten Flavian nachfolgen sollte, des Anatolius genöthigt, neue Unterhandlungen mit dem römischen Bischof anzuknüpfen; denn man wünschte denselben auch in der abendländischen

1) Von ihm rührt zuerst der Name her, durch welchen dies Concil in der Kirchengeschichte gebrandmarkt wurde. Ephesinum non judicium; sed latrocinium ep. 95. ed. Ballerin., nach andren Ausgaben ep. 75.

Kirche anerkannt zu sehn, was man ohne die Stimme des römischen Bischofs nicht erlangen konnte. Leo aber wollte nur unter der Bedingung sich zur Anerkennung des Anatolius verstehn, wenn dieser unzweideutige Beweise seiner Rechtgläubigkeit geben, die Lehre des Eutyches wie des Nestorius verdammen, unter mehreren andren Urkunden der reinen Lehre auch den Brief Leo's an Flavian unterzeichnen werde [1]). Er schickte auch, um dies ausführlicher mit dem Patriarchen zu verhandeln, nach Constantinopel eine Gesandtschaft, welche aus zweien Bischöfen, unter denen der Bischof Abundius von Como Einer war, und aus zweien Presbyteren bestand.

Unterdessen hatte sich zu Constantinopel in den öffentlichen Angelegenheiten manche, den Absichten Leo's sehr günstige Veränderung ereignet. Dioskur hatte ja seinen Sieg der Macht des Chrysaphius und der Kaiserin Eudokia großentheils verdankt. Nun aber fiel Chrysaphius in Ungnade und wurde exilirt. Der Kaiser entzweite sich mit seiner Gattin Eudokia, und diese zog sich nach der Gegend von Jerusalem zurück. Pulcheria, die Gönnerin Flavians, wurde wieder an den Hof gerufen, und sie erhielt von Neuem mächtigen Einfluß [2]). Durch diese Veränderungen begünstigt, konnte Leo schon weit mehr zu Constantinopel durchsetzen. Schon ließ Pulcheria Flavians Leichnam nach Constantinopel bringen,

1) S. Leo's Briefe an den Kaiser Theodosius, an die Pulcheria und an die constantinopolitanischen Aebte, ep. 69—71. und das Leben des Bischofs Abundius von Como, in den actis Sanctorum II. April.

2) S. Theophanes chronograph.

und ihn dort mit aller einem Patriarchen gebührenden Ehre beſtatten. Dazu kam nun noch, was den entſcheidenden Ausſchlag gab, daß Theodoſius im J. 450 ſtarb, die Pulcheria den Marcian heirathete und ihm die Kaiſerwürde verſchaffte. Eine ganz andre dogmatiſche Richtung erhielt von jetzt an die meiſte Geltung am Hofe. Die um ihres Glaubens Willen entſetzten und exilirten Biſchöfe wurden wieder in ihre Kirchenſprengel zurückgerufen. Wie die dogmatiſche Stimmung des Hofes auf das Verfahren ſo vieler Biſchöfe gewöhnlich großen Einfluß zu haben pflegte, ſo erfolgte dies auch jetzt. Viele, welche unter der vorigen Regierung nur der Gewalt oder der Furcht weichend ſich an Dioskur angeſchloſſen hatten, oder welche ſchon gewohnt waren, mit ihrer dogmatiſchen Ueberzeugung den Umſtänden zu dienen, bezeugten jetzt ihre Reue. Der Patriarch Anatolius handelte in Allem, was ſich auf die Beilegung der Kirchenſpaltung bezog, gemeinſchaftlich mit dem römiſchen Biſchof Leo, und dieſer ſchickte deshalb eine neue Geſandtſchaft nach Conſtantinopel. Er erklärte ſich dahin, daß man den Biſchöfen, welche nur aus Schwäche oder Furcht gefehlt hätten, Verzeihung ſolle zu Theil werden laſſen, wenn ſie Reue zeigten und, wie er ſchon früher von Anatolius verlangt hatte, genügende Erklärungen über ihre Rechtgläubigkeit ausſtellen würden. Nur mit denjenigen Biſchöfen, welche an der Spitze des zweiten epheſiniſchen Concils geſtanden, wie Dioskur, Juvenalis von Jeruſalem, ſollte eine Ausnahme gemacht werden. Das entſcheidende Urtheil über dieſe Letztern ſollte dem römiſchen Biſchof bis auf genauere Unterſuchung vorbehalten bleiben.

Indeſſen konnten doch die Abſichten und Intereſſen des

römischen Bischofs und des kaiserlichen Hofes nicht ganz mit einander übereinstimmen. Leo ging von der Voraussetzung aus, daß es durchaus keiner neuen Untersuchung der Glaubenslehre bedürfe, da durch das, was unter den bisherigen Streitigkeiten bestimmt worden, und insbesondre auch durch seinen eigenen Brief an Flavian Alles schon hinlänglich entschieden sei, daß nur darüber berathen werden könne, wie man gegen diejenigen, welche früherhin die Parthei des zweiten ephesinischen Concils ergriffen hatten, zu verfahren habe. Wollte man deshalb ein allgemeines Concil versammeln, so sollte dies nach einer Stadt Italiens ausgeschrieben werden, wie ja auch Flavian an ein in Italien zu versammelndes Concilium appellirt hatte [1]). Der Kaiser aber hatte mit dem dogmatischen Interesse zugleich auch ein politisches, er wünschte eine Spaltung, die so tief gewurzelt und so weit verbreitet war, die für Kirche und Staat so zerrüttende Folgen haben konnte, nicht mit Gewalt zu unterdrücken, sondern Mittel zu einer ruhigen Beilegung derselben zu finden. Er wünschte deshalb keine der beiden streitenden Partheien zu beleidigen, und insbesondre hatte er die in einem Theile des Reiches so mächtige, durch ihren wilden Fanatismus so gefährliche monophysitische oder egyptische Parthei zu schonen. Daher konnte dem Kaiser die zu vollziehende Aufgabe nicht so leicht erscheinen als dem römischen Bischof, und er konnte auch in

1) z. B. ep. 82. ad Marcian. Non cujusmodi sit fides tenenda tractandum est; sed quorum precibus et qualiter annuendum. ep. 94. ad eundem. Quamvis synodum fieri intra Italiam poposcissem, was er in seinen Briefen nach Constantinopel oft wiederholt.

der Wahl der Mittel mit ihm nicht übereinstimmen. Er wünschte und hoffte — obgleich eine Hoffnung, welche sich nur ein mit dem Gang der theologischen Streitigkeiten unbekannter Laie machen konnte — auf einem allgemeinen Concil durch Unterhandlungen eine solche dogmatische Formel zu Stande zu bringen, welche zur Grundlage eines Vergleichs zwischen beiden Partheien dienen könnte. Diesen Zweck konnte er aber nur zu erreichen hoffen durch ein solches Concil, dessen Versammlungsort nahe genug war, um daß man von Constantinopel aus auf die Verhandlungen desselben Einfluß gewinnen, wenn es nothwendig war der Kaiser selbst es besuchen konnte. Daher erließ er das Ausschreiben zu einem Concil, das sich im J. 451 zu Nicea in Bithynien versammeln sollte. Diese Stadt hatte man wohl grade deshalb gewählt, um dem Concil durch das Andenken an das erste nicenische, dessen Lehrbegriff es gegen fremdartige Irrthümer von Neuem behaupten sollte, desto größere Autorität zu geben. Auch der römische Bischof wurde nun zur Theilnahme an diesem Concil aufgefordert.

Leo verfuhr unter diesen Verhandlungen nach denselben consequenten Grundsätzen und in demselben Geiste, nach dem Gesichtspunkt eines gewissen Primats, der ihm über die ganze Kirche zukomme, einer gewissen oberrichterlichen Autorität. Nicht allein die damalige politische Lage des abendländischen Reichs führte er als Grund an, weshalb er nicht selbst auf dem Concil erscheinen könne; sondern auch das alte Herkommen, welches die persönliche Gegenwart eines römischen Bischofs auf einem auswärtigen all-

ge-

gemeinen Concil nicht zulaſſe [1]), als wenn dies unter der Würde eines römiſchen Biſchofs ſei, und doch hielt er ſich berechtigt durch ſeine Abgeordneten, drei Biſchöfe und zwei Presbyteren, welche er nach Chalcedon ſandte, dort den Vorſitz auszuüben [2]); und in der That verfuhren ſie auf dem Concil oft auf eine ſolche Weiſe, daß ſie ſich im Namen des römiſchen Biſchofs einer gewiſſen oberrichterlichen Autorität anzumaßen ſchienen [3]), obgleich zugleich der Patriarch Anatolius von Conſtantinopel ſich als Präſident der Synode betrachtete [4]).

Es ſollte nun die Kirchenverſammlung zu Nicea, wo ſchon 630 Biſchöfe angekommen waren, eröffnet werden; aber die Unruhen, welche dort durch fanatiſche Geiſtliche,

---

1) S. ep. 93. an die Synode zu Nicea: „nec ulla poterat consuetudo permittere.“ So auch die Abgeordneten Leo's im Anfang der dritten Verhandlung des Concils, ἐπειδηπερ οὐτε το της ἀρχαιοτητος ἐθος ἐσχηκε τουτο.

2) ep. 93. an die Synode zu Nicea: „In his fratribus, qui ab apostolica directi sunt, me synodo vestra fraternitas aestimet praesidere.“

3) So z. B. ſagte der römiſche Abgeordnete in der dritten Verhandlung, der apoſtoliſche Stuhl habe den reuigen Biſchöfen des zweiten epheſiniſchen Concils Verzeihung bewilligt, l. c. f. 346. Als Dioskur in der Mitte der Synode ſeinen Sitz nehmen wollte, erklärten die römiſchen Abgeordneten, ſie hätten von dem Biſchof der Stadt Rom, welcher das Haupt aller Kirchen ſei, κεφαλης ὑπαρχοντος πασων των ἐκκλησιων, Auftrag dies nicht zu dulden, denn er habe gewagt, eine Synode zu halten ohne Zuziehung des apoſtoliſchen Stuhls, was nie geſchehn ſei und nicht geſchehn dürfe. Sie erklärten ſich entſchloſſen wegzugehn, wenn dies zugelaſſen werde. Concil. Chalc. act. I. f. 68.

4) Leo und Anatolius zugleich als ἐξαρχοντες της συνοδου genannt. Act. IV. f. 136.

Mönche und Laien, wahrscheinlich von der Parthei Dios-kurs, erregt wurden und welche die Auftritte des zweiten ephesinischen Concils zu wiederholen drohten, zeigten dem Kaiser wohl, wie nothwendig es sei, den Versammlungsort des Concils der Residenz und dem Einflusse der Regierung näher zu bringen; die römischen Abgeordneten erklärten auch dem Kaiser, daß sie es nicht wagten, der Synode beizuwohnen, wenn nicht er selbst bei derselben gegenwärtig sein wolle. Um daher das Concil besser leiten zu können, versetzte es der Kaiser von Nicea nach Chalcedon [1]). Bei der Nähe der Residenz konnte es nun geschehn, was man eben beabsichtigte, daß die ersten Staatsbeamten und der kaiserliche Senat den Versammlungen beiwohnten und daß, wenn etwas Bedenkliches vorfiel, es dem Kaiser sogleich berichtet und ein Verhaltungsbefehl von demselben eingeholt werden konnte.

Der kaiserliche Hof hatte sich eine Aufgabe gestellt, deren Lösung zu dem Allerschwersten gehörte, zwei von fanatischer Wuth gegen einander beseelte Partheien mit einander zu versöhnen und zu vereinigen. Dies zeigte sich gleich anfangs bei der Art, wie Theodoret von den beiden Partheien aufgenommen wurde, da er als Ankläger seiner früheren Richter und um seine feierliche Rechtfertigung zu erhalten, in der Mitte des Concils erschien. Während er von den Orientalen mit den Aeußerungen enthusiastischer Theilnahme aufgenommen wurde, entwürdigten die Bischöfe der egyptischen Parthei ihren geistlichen Charakter durch wie-

1) S. den Brief Marcians an die Synode zu Nicea f. 48. et 49. l. c. und Liberatus c. 13.

derholte Ausrufungen des blind eifernden Fanatismus: „Werft den Juden, den Feind Gottes, den Chriſtusläſterer hinaus!“ und um die Kaiſerin daran zu erinnern, daß ſie als diejenige, welche den Neſtorianismus geſtürzt, auch dieſen Neſtorianer nicht dulden dürfe; fügten ſie ſchreiend hinzu: lange lebe die Kaiſerin, lange lebe der rechtgläubige Kaiſer! So daß ſie von den vornehmen Laien, welche im Namen des Kaiſers der Synode beiwohnten, es ſich mußten ſagen laſſen, ſolche pöbelhafte Ausrufungen ziemten den Biſchöfen nicht und würden keiner Parthei etwas nützen; aber die Biſchöfe rechtfertigten ſich damit: „ſie ſchrieen um der Frömmigkeit und um der Rechtgläubigkeit willen [1])“.

Freilich offenbarte ſich bald der Einfluß der veränderten Stimmung des Hofes auf die Biſchöfe, welche auf dem epheſiniſchen Concil ſich dem Dioskur angeſchloſſen hatten, ſelbſt ſolche, welche mit ihm an der Spitze der Synode geſtanden; ſchon während der erſten Verhandlung gingen die Meiſten von der rechten Seite, wo die egyptiſche Parthei ſaß, zur linken über, wo die Orientalen unter dem Vorſitz der römiſchen Abgeordneten ſaßen [2]). Oefters ertönte auf dem Concil, wie als von der Abſetzung aller derjenigen Biſchöfe, welche an der Spitze des zweiten epheſiniſchen Concils geſtanden, die Rede war, der Ausruf: wir alle haben geſündigt, wir alle bitten um Verzeihung. Manche entſchuldigten ihre auf jenem erſten Concil geſpielte Rolle ſchlecht genug mit dem Gebot der Kaiſermacht und mit der

1) δι' ἀναγκαίαν χρεῖαν act. I. l. c. f. 74.

2) Concil. Chalc. act. I. f 130.

Gewalt, die sie erlitten, dagegen sie sich von den vornehmen Laien sagen lassen mußten, daß in Glaubenssachen eine solche Entschuldigung nicht gelten könne [1]), und Dioskur hatte wohl guten Grund zu sagen, daß eine solche Entschuldigung zugleich eine Anklage enthalte [2]).

Obgleich aber die Stimmung des Hofes einen so großen Einfluß auf das Verfahren der Bischöfe ausübte, und obgleich sich beide Partheien zur Vernichtung der ephesinischen Verhandlungen vereinigt hatten; so dauerte doch die Spaltung unter ihnen noch immer fort, und es konnte den kaiserlichen Staatsbeamten, welche die Absichten des Kaisers bei der Synode durchsetzen sollten, nicht so leicht gelingen, durch ein gemeinsames Symbol sie mit einander zu vereinigen und dadurch die Spaltungen in der orientalischen Kirche, deren sich immer erneuernde Ausbrüche man fürchtete, ein Ende zu machen. Schon der Antrag zur Entwerfung eines solchen neuen Symbols fand bei Vielen heftigen Widerstand, weil sie die Absichten der Politik, welche zu ihrem dogmatischen Eifer nicht paßten, wohl durchschauten und zu der ganzen Sache kein Vertrauen hat-

1) Concil. Chalc. act. I. f. 106.

2) Der Bischof Basilius von Seleucia in Isaurien entschuldigt seine Unterzeichnung des über den Patriarchen Flavian ausgesprochenen Urtheils damit, dem Richterstuhl der hundert und zwanzig oder hundert und dreißig Bischöfe übergeben, habe er sich gezwungen gesehn, ihren Beschlüssen zu gehorchen. Da Dioskur darauf zu ihm sagte, er habe sich selbst das Urtheil gesprochen, daß er aus Menschenfurcht das Recht übertreten, gab er die sonderbare Antwort: wenn er mit weltlichen Behörden zu handeln gehabt hätte, wäre er wohl bereit gewesen, den Märtyrertod zu sterben; aber mit seinen Vätern habe er nicht rechten können, l. c. f. 102.

n [1]). Der Patriarch Anatolius ſtellte unterdeſſen, wäh-
nd daß die übrigen Verhandlungen des Concils fortgingen,
erathungen über die Glaubensſache mit auserwählten Bi-
höfen an. Er ließ ſich mit denjenigen, welche gegen die
eſtimmungen in dem Brief des Biſchofs Leo, der ſym-
liſches Anſehn erhalten ſollte, manches Bedenken hatten,
die Unterſuchung ihrer Zweifel ein, und er ſuchte ſie zu
rſchwichtigen, was ihm auch gelungen zu ſein ſcheint. Aber
s das Symbol, welches das Ergebniß jener geheimen
erathungen war, der Verſammlung vorgelegt wurde, konnte
an neuen Anſtößen nicht fehlen. Denn wenn gleich ein
ergleich zwiſchen beiden Partheien dadurch vermittelt wer-
n ſollte, ſo mußte man ſich doch auf vorherrſchende Weiſe
ntweder mehr an die Formel der egyptiſchen oder die For-
el der römiſch-orientaliſchen Parthei anſchließen, und dar-
ach mußte man die eine oder die andere Parthei beleidi-
n. Das Glaubensſymbol, welches zuerſt vorgetragen
urde [2]), ſcheint beſonders nach dem vorherrſchenden In-
reſſe der egyptiſchen Parthei entworfen worden zu ſein.
s enthielt die Beſtimmung, daß Chriſtus aus zweien Na-
ren beſtehe, was mit dem egyptiſchen Lehrbegriffe wohl
ereinſtimmte, nach welchem die Naturen dem Begriffe
ach, aber nicht in der Würklichkeit von einander unter-
ieden werden ſollten [3]). Aber einige der orientaliſchen

---

[1]) S. concil. Chalc. act. II. f. 286.

[2]) Man hatte wohl gute Gründe, daſſelbe den Acten des Concils nicht einzuverleiben, daher wir nur aus der Art, wie es aufgenommen wurde, auf den Inhalt deſſelben zurückſchließen können.

[3]) Daß dies die Hauptſache war, geht hervor aus den Unterhandlungen des Patriarchen Anatolius mit den Biſchöfen, welche

Biſchöfe waren mit jenem Symbol, welches von der andren Parthei mit lautem Beifall aufgenommen wurde, unzufrieden. Die römiſchen Abgeordneten erklärten, wenn man mit dem Brief Leo's nicht übereinſtimme, ſo möge man ſie zu Hauſe gehn laſſen und es werde in Rom ein Concil gehalten werden. Dieſe Drohung, welche eine Spaltung zwiſchen der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche befürchten ließ, war hinreichend, den kaiſerlichen Hof zu ſchrecken, und man wünſchte den Biſchof Leo um deſto mehr zu ſchonen, da man durch die ſeinen dogmatiſchen Entſcheidungen erwieſene Ehre ihn zur Anerkennung des dem Patriarchen von Conſtantinopel eingeräumten Ranges (S. Band II. S. 349.) zu bewegen hoffte. Deshalb hatte man ſich ſchon ſo viele Mühe gegeben, dem Brief des Leo an Flavian, mit dem ein Theil der Biſchöfe nicht zufrieden ſein konnte, ſymboliſche Geltung zu verſchaffen [1]). Die

---

er zu einer Veränderung des Symbols zu bewegen ſuchte. Nach denſelben Grundſätzen, welche ſie zur Abſetzung Dioskurs bewogen hätten, ſagte er zu ihnen, müßten ſie auch das Symbol verwerfen; denn Dioskur habe den Flavian deshalb entſetzt, weil er die Lehre von den beiden Naturen behauptet, das Symbol aber enthalte die Beſtimmung, daß Chriſtus aus zwei Naturen (nicht in) beſtehe. Er wollte wohl ſagen, das Symbol enthalte die Lehre des verurtheilten Dioskur, nicht die Lehre des durch die Synode gerechtfertigten Flavian. Aber die Biſchöfe, welche für das Symbol waren, behaupteten nun dagegen, Dioskur ſei nicht aus dogmatiſchen Gründen entſetzt worden. S. act. V. f. 449.

1) Leo wurde in dem an ihn von der Synode gerichteten Briefe aufgefordert, durch jenes Zugeſtändniß dem Kaiſer ſeinen Dank dafür zu beweiſen, daß er der dogmatiſchen Entſcheidung des römiſchen Biſchofs Geſetzes Kraft verliehen und dem Patriarchen dafür, daß er ſich mit ihm zur Feſtſtellung der reinen Lehre ver-

Staatsbeamten machten daher den Antrag auf einen neuen Ausschuß zur Untersuchung des Glaubenssymbols, zu welchem Abgeordnete aus den verschiedenen Hauptpartheien, namentlich sechs Orientalen, gewählt werden sollten, und diese sollten unter dem Vorsitz der römischen Abgeordneten wie des Patriarchen Anatolius ihre Versammlungen und Berathungen halten. Aber der Antrag auf eine Veränderung des Glaubenssymbols wurde von vielen Bischöfen mit lauten Bezeugungen des Mißfallens aufgenommen. Die kaiserlichen Bevollmächtigten hielten es für nöthig, von der mißlichen Stimmung der Bischöfe einen Bericht an den Kaiser zu erstatten und seine Befehle einzuholen. Es erschien die kaiserliche Entscheidung, entweder solle der Antrag einer zu ernennenden Commission durchgehn und es solle von derselben ein solches Symbol, mit dem Alle zufrieden seyn könnten und gegen welches kein Bedenken statt finde, entworfen werden, oder es sollten Alle durch ihre Metropoliten ihren Glauben vorlegen und auf solche Weise solle aller Zwiespalt gehoben werden, oder wenn sie auch damit nicht zufrieden wären, so bleibe nichts andres übrig, als daß man, weil hier keine Vereinigung im Glauben zu Stande kommen könne, im Abendlande ein Concil halten lasse. Dies letzte war eine Drohung, welche auf die Bischöfe wohl würken konnte, sie sollten sich von dem römi-

---

bunden. S. Mansi concil. T. VII. f. 151. So machte auch der Patriarch Anatolius selbst in ähnlicher Absicht seine Verdienste in dieser Hinsicht vor dem Bischof Leo geltend in jenem an denselben gerichteten Briefe, den zuerst die Brüder Ballerini unter den Werken Leo's herausgegeben haben. Mansi VII f. 171.

schen Bischof und von einem römischen Concil einen Glauben vorschreiben lassen! Aber diese Drohung brachte für's Erste nur Erbitterung hervor. Man hörte solche Ausrufungen: Diejenigen, welche mit dem alten Symbol nicht zufrieden wären, seien Nestorianer, die möchten weggehn, die möchten nach Rom reisen. Die Bevollmächtigten erklärten darauf, nachdem wohl manches Andre, was uns nicht berichtet worden, vorhergegangen war: Dioskur habe gesagt, er nehme an, daß Christus aus zwei Naturen bestehe; aber zwei Naturen in Christo könne er nicht gelten lassen. Leo lehre zwei ohne Vermischung, Verwandlung und Trennung mit einander vereinigte Naturen in dem Einen Christus. Mit welchem von beiden sie übereinstimmten? Die Bischöfe, schwerlich alle dieselben, welche sich jeder Veränderung des früheren Symbols widersetzt hatten, riefen nun: Sie hätten denselben Glauben wie Leo, wer diesem Glauben widerspreche, sei ein Eutychianer. Darauf machten die Bevollmächtigten den Antrag, daß man nur jene Bestimmung aus dem Briefe Leo's in das Symbol aufzunehmen brauche. Nachdem dieser Antrag allgemein angenommen worden, hielten sie mit dem erwählten Ausschusse eine geheime Versammlung, in welcher demnach das neue Glaubenssymbol entworfen wurde. In demselben wurde bestimmt, daß der Eine und selbe Christus, Sohn, Herr, Eingeborner erkannt werde in zweien Naturen [1]),

1) Nicht allein die Berichte des Mönchs Euthymius, s. dessen Lebensbeschreibung von Cyrill in Analectis Graecis, Paris 1688, und des Evagrius beweisen, daß die Lesart der lateinischen Abschriften des Symbols die richtige und die Lesart der griechischen ἐκ δύο φύσεων falsch ist; sondern auch der ganze

so daß alle Vermischung, Verwandlung und Trennung der beiden Naturen ausgeschlossen werde [1]). Keinem solle es erlaubt sein, einen andren Glauben als diesen vorzutragen, anders zu denken oder zu lehren.

Während daß die Uebrigen, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, ihre Reue bezeugten und daher Verzeihung erlangten, beharrte hingegen der Patriarch Dioskur in seiner Opposition. Er wollte den Richterstuhl des Concils nicht anerkennen, und er blieb auch nach der üblichen dreimaligen Vorladung bei seiner Weigerung. Unterdessen waren außer dem, was sein Verfahren auf dem zweiten ephesinischen Concil betraf, manche harte Beschuldigungen gegen seinen Lebenswandel und seine bischöfliche Amtsverwaltung durch alexandrinische Geistliche hinzugekommen. Statt sich zu demüthigen, wagte er selbst den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Er wurde demnach von allen seinen geistlichen Würden entsetzt.

Obgleich aber die Person Dioskurs auch von Solchen, welche bisher zu seinen Organen sich hatten gebrauchen lassen, aufgeopfert wurde; so zeigte sich doch der fanatische Haß seiner Parthei gegen die Orientalen noch bei

---

Hergang der Verhandlungen des Concils beweiset dies. Offenbar enthielt ja das frühere der egyptischen Dogmatik günstigere Symbol das ἐκ δυο φυσεων, und die Begünstigung der andren Parthei bestand eben vornehmlich in der Verwandlung des ἐκ in ἐν. Das ἐκ δυο φυσεων paßt auch nicht recht, vielmehr weiset das Verbum γνωριζομενον auf das ursprüngliche ἐν hin. Das ἐν δυο φυσεσι oder ἐκ δυο φυσεων war der Wendepunkt des ganzen Streits zwischen dem Mono- und dem Dyophysitismus.

1) ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως.

manchen Vorfällen, wie in's Besondre bei der empörenden Art, wie der ehrwürdige Bischof Theodoret von dem Concil aufgenommen wurde. Als Theodorets Sache der von ihm eingereichten Bittschrift zufolge in der achten Sitzung des Concils vorgenommen werden sollte, und als er unter den Versammelten erschien, sich auf seine vorzulesende Bittschrift als ein Zeugniß von seinem Glauben berufend; wurde er stets mit dem Geschrei unterbrochen, sie wollten nichts vorlesen lassen, er solle nur den Nestorius verdammen. „Sprich klar heraus: Anathema dem Nestorius und seinen Lehren, Anathema dem Nestorius und seinen Freunden". Man sieht wohl, daß Theodoret ihn nicht gern gradezu ohne weitere Bestimmung verdammen wollte und daß er doch bereit war, dem Frieden jedes Opfer zu bringen, das er nur mit seiner Ueberzeugung und den Forderungen seines Gewissens vereinigen konnte. Er trug kein Bedenken das zu verdammen, was man einmal mit dem Namen der nestorianischen Ketzerei zu bezeichnen gewohnt war. Man sieht, wie Theodoret sich schon zu Mehrerem verstehen konnte, als wozu er sich früherhin verstanden haben würde. „Wahrlich — sprach er mit würdevoller Ruhe — ich rede nicht anders, als wie ich weiß, daß es Gott wohlgefällig ist. Zuerst will ich euch überzeugen, daß mir an der Bischofsstab so viel nicht liegt, daß ich der Ehre nicht bedarf, und daß ich nicht deshalb hierher gekommen bin, sondern weil ich verläumdet worden; so bin ich gekommen, mich als einen Rechtgläubigen zu erweisen, euch zu beweisen, daß ich den Nestorius und den Eutyches und Jeden, der zwei Söhne Gottes nennt, verdamme." Noch einmal wurde er mit Geschrei aufgefordert, dem Nestorius

und allen nestorianisch Gesinnten Anathema zu sprechen. Er fürchtete sich aber den Nestorianismus zu verdammen, ohne vorher entwickelt zu haben, was er für die reine Lehre halte, damit man nicht Veranlassung haben sollte, sich jenes unbestimmten Namens des Nestorianismus zu bedienen, um das zu verdammen, was nach seiner Ueberzeugung vielmehr reine Lehre war. Deshalb sagte er darauf: wenn ich nicht vorher aus einander setzen darf, wie ich glaube, spreche ich das nicht aus, ich glaube aber — und während er so sprach, riefen die Bischöfe: er ist ein Häretiker, er ist ein Nestorianer, werfet den Nestorianer hinaus. Theodoret sprach darauf: Anathema dem Nestorius und jedem welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennt, und wer den Einen eingebornen Sohn in zwei Söhne zertheilt. Ich habe das Glaubensbekenntniß und den Brief des Bischofs Leo unterschrieben und so denke ich. Nun lebet wohl. Die kaiserlichen Bevollmächtigten erklärten darauf, daß nun Theodoret hinreichende Beweise von seiner Rechtgläubigkeit gegeben habe und es bleibe nur übrig, daß er, wie er durch den römischen Bischof gerechtfertigt worden, seine Kirche als Bischof wieder erlange. In diesen Antrag des Hofes stimmte nun auch ein lautes Geschrei der Versammlung ein [1]).

1) Unter diesen Auftritten zu Chalcedon erkennen wir schon nicht mehr in dem Theodoret jene Standhaftigkeit, mit der er bisher seinen unschuldigen Freund vertheidigt hatte. Schon hier erscheint er nicht mehr treu jenen früher ausgesprochenen Betheurungen; doch hier konnte es nur das Nachgeben augenblicklicher Schwäche sein, er konnte für den Augenblick der Wuth blinder Eiferer, die keine Stimme der Vernunft hörten, zu weichen für gut halten, zumal wie er sich darüber er-

Ferner zeigte ein Vorfall während der vierten Verhandlung des Concils, was sich von dem in Egypten herrschenden Fanatismus erwarten ließ. Zehn alte Bischöfe aus diesem Lande weigerten sich, wie man von ihnen verlangte, über die Lehre des Eutyches gradezu das Anathema auszusprechen und den Brief Leo's an Flavian zu unterzeichnen. So groß war die despotische Herrschaft des alexan-

klärte, er mit dem Namen des Nestorius eigentlich nur eine bestimmte Irrlehre, für welche man einmal diesen Namen gestempelt hatte, verdammte — und man erkennt ja wohl, wie er sich Gewalt anthut. Aber in dem schärfsten Gegensatz gegen seine bisherige Handlungsweise steht die Art, wie er am Schlusse eines seiner letzten Werke, seines Verzeichnisses der Häresieen (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή), von seinem alten Freunde redet, wo er ihn als ein Werkzeug des Satans schildert, als einen Mann, der durch seinen Hochmuth die Kirche in Unruhen stürzte, der unter dem Vorwande der Rechtgläubigkeit die Leugnung der Gottheit und der Menschwerdung des Eingebornen zugleich einführte, den zuletzt die verdiente Strafe traf, ein Vorbote der zukünftigen Strafe. Die Furcht vor den blinden Eiferern allein konnte ihn wohl nicht bestimmen, sich so zu widersprechen, der Verdruß über die Unruhen, die von dem Angriff des Nestorius auf das Wort Θεοτοκος (womit er freilich nie zufrieden gewesen war) ausgegangen waren, mußte wohl am Ende auf das Bild des Urhebers jener Unruhen selbst einen Schatten in seiner Seele zurückgeworfen haben. Aber immer ein trauriger Beweis menschlicher Schwäche bei einem Manne, der sonst als ein Licht in finsterer Zeit sich uns darstellt. Gern mögte man denen beistimmen, welche jenen Zusatz für unächt hielten, wenn nur nicht mehr Gründe für das Gegentheil wären, falls auch wohl die an den Sporakios gerichtete Schrift über die nestorianische Kätzerei, großentheils aus jener letzten Stelle compilirt, ein untergeschobenes Stück sein könnte. Uebrigens brachte Theodoret vielleicht seine letzten sechs bis sieben Jahre, wie er beabsichtigte, ep. 146., in stiller Zurückgezogenheit und schriftstellerischer Thätigkeit zu.

driniſchen Patriarchen über die egyptiſche Kirche, daß ſie erklärten, nach den Kirchengeſetzen könnten ſie hier nicht unabhängig handeln, ſie müßten die Entſcheidung des zu erwählenden neuen Patriarchen von Alexandria abwarten und ſich darnach richten. Vergeblich hielt man ihnen entgegen, daß ſie ſich in Sachen der religiöſen Ueberzeugung nicht von dem Anſehn eines einzelnen Menſchen abhängig machen dürften, daß ihnen der Ausſpruch des allgemeinen Concils mehr gelten müſſe als der Ausſpruch eines einzelnen Biſchofs. Sie flehten das Concil um Schonung an, weil ihr Leben in ihrem Vaterlande nicht ſicher ſein würde, wenn ſie unabhängig von ihrem Patriarchen ſich zu erklären wagten. Es wurde ihnen endlich dieſer Aufſchub bewilligt, unter der Bedingung, daß ſie bis zur vollzogenen Wahl des neuen Patriarchen zu Epheſus zurückbleiben ſollten.

Das Concil zu Chalcedon konnte natürlich nach dem beſchriebenen Hergang deſſelben den beabſichtigten Zweck einer Vereinigung der beiden Partheien nicht erreichen. Die Blößen, welche daſſelbe gab durch die inneren Widerſprüche, welche während des Fortgangs der Verhandlungen zum Vorſchein kamen, der Wechſel mit den Glaubensbekenntniſſen, der Einfluß der Hofpolitik auf das letzte Ergebniß, — Alles dies war natürlich nicht geeignet, den Entſcheidungen dieſes Concils in den Gemüthern der Andersdenkenden Anſehn zu verſchaffen [1]).

---

1) Die Monophyſiten wußten dieſe von dem Concil gegebenen Blößen wohl aufzudecken, wie man ſieht aus den Beſchuldigungen derſelben, gegen welche Leontius von Byzanz oder Jeruſalem am Ende des ſechsten Jahrhunderts in ſeinem Werke gegen die Neſtorianer und die Eutychianer eine Vertheidigung deſſelben

militärischen Befehlshaber gemachte Versuch, mit Gewalt durchzudringen, veranlaßte einen Aufruhr, in welchem Proterius ermordet wurde. Beide Partheien wandten sich nun mit Bittschriften an den Kaiser. Da dieser die große Bedeutung der monophysitischen Parthei erkannte, so wünschte er desto mehr durch einen Vergleich ohne gewaltsame Maßregeln die Spaltung beizulegen. Er bat den römischen Bischof Leo den Großen, daß er selbst nach dem Orient kommen möge, um die Unterhandlungen zu leiten. Aber Leo war dazu nicht geneigt und meinte überhaupt, daß kein Nachgeben auf Kosten der durch ein vom heiligen Geist geleitetes Concil ausgesprochenen Lehre statt finden dürfe, sondern daß diese nur streng behauptet werden müsse. Da man den schlechten Erfolg eines allgemeinen Concils zur Wiederherstellung der Ruhe noch zuletzt an dem Beispiel des Concils zu Chalcedon gesehn hatte, so versuchte der Kaiser ein anderes Mittel. Er erließ an alle Metropoliten eine Aufforderung, mit ihren Bischöfen sich darüber zu berathen, was von dem Concil zu Chalcedon und von der Ordination des Timotheus zu halten sei, und ihm das Ergebniß der Berathungen zu berichten. Durch eine in diesem Zeitalter seltene weise Mäßigung zeichnete sich nun das Gutachten der Bischöfe Pamphyliens aus. Wir finden hier die dem dogmatischen Begriffsfanatismus dieser Zeit sonst fern liegende Unterscheidung zwischen dem, was zu dem Wesen des christlichen Glaubens und dem, was zur Genauigkeit der für die theologische Entwickelung erforderlichen dogmatischen Bestimmungen gehöre. Jene Bestimmungen — erklärten sie — seien von dem römischen Bischof Leo und von dem Concil zu Chalcedon nicht deshalb entworfen, daß sie an die

Laien

Laien gelangen und dieſen ein Aergerniß geben ſollten; ſondern ſie ſeien nur für die Prieſter beſtimmt, damit dieſe dadurch die Widerſacher ſollten bekämpfen können. Die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in dem Einen Chriſtus werde nicht zum Unterricht der Katechumenen gebraucht und nicht in das allgemeine Glaubensſymbol aufgenommen, ſondern nur der theologiſchen Polemik vorbehalten. Sie meinten, daß man über die Fragen, ob Chriſtus in zweien Naturen oder aus zweien Naturen beſtehe, und ob man von Einer menſchgewordenen Natur des Wortes reden ſolle, nicht ſtreiten möge, es komme Alles nur darauf an, daß man die Einheit beider Naturen ohne Vermiſchung behaupte. Sie riethen zu der herablaſſenden Schonung, welche man aus dem Beiſpiel Chriſti lerne, damit man dadurch die Irrenden zurückführe und die Ruhe wieder herſtelle [1]).

Da nun doch die meiſten Stimmen für die Autorität des Concils zu Chalcedon und gegen die Ordination des Timotheus Ailuros ſich erklärten, ſo beſchloß der Kaiſer Leo durchgreifend zu verfahren. Im J. 460 wurde Timotheus Ailuros nach Cherſon in's Exil geſchickt und ſtatt ſeiner Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria eingeſetzt. Dieſer konnte durch ſeine milde Gemüthsart für's Erſte zur Wiederherſtellung der Ruhe beitragen.

Aber eine deſto heftigere Gährung mußte nun leicht ausbrechen, wenn die bisher unterdrückte monophyſitiſche Parthei auf einmal durch eine politiſche Veränderung das Uebergewicht erhielt. Dies geſchah, als es dem Baſiliskus im J. 476 gelang, den Kaiſer Zeno, der ſeinem

1) S. Harduin. Concil. T. II. f. 731.

Schwiegervater Leo im J. 474 in der Regierung nachgefolgt war, vom Thron zu stürzen und sich selbst der Kaiserwürde zu bemächtigen. Sei es, daß er nicht ohne Hülfe der monophysitischen Parthei sich so weit erhoben hatte, sei es, daß er in dieser Parthei eine bedeutende Stütze zu finden hoffte, er zeigte von Anfang an die Absicht, dieselbe in dem orientalischen Reiche zur herrschenden zu machen. Er war der erste, der durch ein kaiserliches Gesetz Glaubensentscheidungen bekannt machte, denn er erließ bei seinem Regierungsantritt ein Circularschreiben (ἐγκυκλιον), welches von allen Bischöfen bei Strafe der Entsetzung unterzeichnet werden sollte, und durch welches festgesetzt wurde, daß das nicenische Symbol und was zur Bestätigung desselben zu Constantinopel und Ephesus bestimmt worden, allein gelten, das chalcedonische Symbol und der Brief Leo's hingegen als damit streitend verdammt und überall, wo man solche Stücke finde, sie verbrannt werden sollten. Viele Bischöfe fügten sich bereitwillig dem kaiserlichen Befehl, theils Solche, welche selbst mehr dem Monophysitismus geneigt, nur durch die herrschende Macht bewogen worden waren, die chalcedonischen Bestimmungen anzunehmen, theils Solche, welche jetzt ihre Ueberzeugung nach der dogmatischen Richtung des Hofes bestimmten.

Zu Alexandria konnte der Sieg der monophysitischen Parthei ohne heftige Kämpfe erfolgen, denn diese Parthei hatte ja dort ein natürliches Uebergewicht. Timotheus Ailuros nahm sein Patriarchat wieder ein und der sanfte Timotheus Salophakiolus zog sich wieder ruhig in sein Kloster zurück. Aber heftige Bewegungen entstanden in manchen Gegenden, wo bisher die Parthei des chal-

schen Concils vorgeherrscht hatte und enthusiastische
he, welche auf das Volk den größten Einfluß hatten,
zum Widerstand gegen die kaiserlichen Befehle an-
t. Der Patriarch Akacius von Constantinopel, ob-
selbst schwankend, erhielt doch durch die Macht der
r den Muth, dem Kaiser Widerstand zu leisten. Da
noch dazu Zeno unterdessen seine Kräfte wieder verstärkt
, so erließ Basiliskus im J. 477 ein zweites Cir-
chreiben (ἀντεγκυκλιον), wodurch er das erste wider-
Bald darauf wurde durch den Sieg des Kaisers Zeno,
r sich der Regierung wieder bemächtigte, die ganze
der Dinge verändert.

Dieser Kaiser war anfangs um desto fester entschlossen,
llem Eifer die Parthei des Concils zu Chalcedon zu
ern, da er dieser Parthei wohl besonders seine Wie-
ebung verdankte, und da sein politisches Interesse ihn
Feinde der andren Parthei, welche Basiliskus be-
igt hatte, machen mußte. Die Veränderung der Hof-
doxie hatte bald die bei dieser traurigen Abhängigkeit
Kirche vom Staate gewöhnlichen Folgen. Dieselben
bse Kleinasiens, welche unter der vorigen Regierung
bei dem Kaiser Basiliskus gegen den Vorwurf ge-
ertigt hatten, als ob sie sein Circularschreiben nur noth-
ngen und aus Furcht unterzeichnet hätten, welche dieses
rem Schreiben an denselben ein göttliches [1]) und apo-
hes genannt, welche ihm erklärt hatten, daß die Welt

[1]) Das θειον, divinum, freilich aus der heidnischen Zeit her die gewöhnliche Bezeichnung des Kaiserlichen; aber schlimm genug, wenn Bischöfe, von Religionsangelegenheiten redend, dies nachsagten.

zu Grunde gehn werde, wenn er sein Religionsedikt nicht aufrecht erhalte, welche ihn aufgefordert, den Patriarchen Akacius von seinem Amte zu entsetzen, — dieselben bezeugten jetzt eben diesem Patriarchen ihre Reue, sie schrieben ihm, daß sie nicht nach ihrer Ueberzeugung, sondern durch Gewalt gezwungen das Circularschreiben des Basiliskus unterzeichnet hätten, daß sie aber in ihrem Glauben übereinstimmten mit dem, was fromm und richtig auf dem Concil zu Chalcedon bestimmt worden [1]).

Diese Veränderung mußte besonders auf den Zustand der alexandrinischen Kirche, in welcher die monophysitische Parthei immer die vorherrschende war, den größten Einfluß haben. Den Timotheus Ailuros ließ man zwar die noch übrigen wenigen Tage seines hohen Alters ruhig in seinem Patriarchenamt enden; aber da nach seinem Tode im J. 477 die monophysitische Parthei den Archidiakonus Petrus Mongus zu seinem Nachfolger wählte, betrachtete dies der Kaiser als eine Empörung, er sprach das Todesurtheil über den Petrus Mongus aus, und dieser scheint der Vollziehung dieses Urtheils durch die Flucht entgangen zu sein. Die Wiedereinsetzung des Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria wurde geboten. Der Kaiser drohte allen Laien und Geistlichen, welche nicht in zweien Monathen den eben Genannten als ihren Patriarchen anerkennen würden, daß sie aller Würden und Kirchen beraubt, und exilirt werden sollten [2]). Der

1) Vergl. Evagr. hist. eccles. III. c. 5 und 9.

2) S. die Briefe des römischen Bischofs Felix III. an den Patriarchen Akacius und an den Kaiser Zeno.

wiedereingesetzte Patriarch Timotheus konnte durch seine Mäßigung und Milde für's Erste die Ruhe zu Alexandria erhalten. Er gab ein in dieser Zeit seltenes Beispiel, er selbst schützte die monophysitische Parthei, der Kaiser mußte ihn zu größerer Strenge gegen die Häretiker auffordern, daß er ihnen nicht gestatten möge, ihre kirchlichen Zusammenkünfte zu halten und zu taufen; er blieb aber doch seiner bisherigen Verfahrungsweise treu. Er wurde daher von den Alexandrinern geliebt und sie riefen ihm auf den Straßen und in den Kirchen zu: „Wenn gleich wir keine Kirchengemeinschaft mit dir haben, so lieben wir dich doch [1]).“

Nach dem bald erfolgten Tode des Timotheus Salophakiolos aber entstand eine neue Spaltung. Die bei weitem zahlreichste, die monophysitische Parthei wählte den Archidiakonus Petrus Mongus zum Patriarchen, die kleinere Parthei der chalcedonisch Gesinnten wählte den bisherigen Oberökonomus der alexandrinischen Kirche, Johannes Talaja. Der Kaiser war anfangs entschlossen, nur die Wahl der chalcedonischen Parthei zu genehmigen; aber es kamen manche Verwickelungen dazwischen, wodurch er anders gestimmt wurde.

Johannes Talaja, damals als Presbyter Vorsteher der Kirchen auf der Insel Tabennae, war von dem Patriarchen Timotheus Salophakiolos, nachdem dieser von dem Kaiser Zeno wieder eingesetzt worden, mit einem Bischof von Niederhermupolis, Namens Gennadius, einem Ver-

1) S. Liberati Diaconi breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum ed. Garnier pag. 108.

wandten des Patriarchen, nach Constantinopel gesandt worden, Gennadius war zu Constantinopel zurückgeblieben und hatte dort als Bevollmächtigter oder Agent des alexandrinischen Patriarchen (Apokrisiarios) großen Einfluß erhalten. Johannes Talaja aber hatte zu Constantinopel eine Verbindung mit einem der ersten Männer des Reichs angeknüpft, mit dem Illus, welchem der Kaiser zum Theil die Wiedererlangung des Throns verdankte, und wahrscheinlich hatte ihn schon damals Illus, vielleicht nicht ohne die Zusicherung glänzender Geschenke von seiner Seite, versprochen, daß er ihm nach dem Tode des alten Timotheus das Patriarchat verschaffen wolle. Deshalb gab er nach seiner Rückkehr sein Amt an der Kirche zu Tabenne auf und trat das früher von ihm bekleidete Amt zu Alexandria wieder an, um bei dem Tode des Patriarchen gleich alles so einrichten zu können, daß er nicht zu fürchten brauchte seines Zwecks zu verfehlen. Von hier aus schickte er dem Illus viele und kostbare Geschenke. Sich verlassend auf die Gunst dieses mächtigen Mannes, glaubte er um den zu Constantinopel zurückgebliebenen Bischof Gennadius und um den Patriarchen selbst sich desto weniger bekümmern zu müssen, und durch diese Vernachlässigung machte er sie zu seinen Feinden. Dem Abgeordneten, welchen er mit seinem Amtsantrittsschreiben (ἐνθρονιστικα) nach Constantinopel absandte, trug er auf, daß er dieses nicht sogleich an den Patriarchen abgeben, sondern zuerst seinen Gönner, den viel vermögenden Illus, aufsuchen und in Allem nach dessen Anweisung verfahren möge. Da aber dieser sich damals zu Antiochia befand, so reisete der Abgeordnete des Johannes Talaja, ohne das Schreiben an den Patriar-

chen zu übergeben, nach jener Stadt [1]). Der Patriarch Akacius wurde durch dieſe unerhörte Kränkung ſeiner Ehre als Biſchofs der Reſidenz vollends gegen ihn eingenommen und, da Illus bald nachher ſich gegen den Kaiſer empörte, ſo konnte es dem Akacius deſto leichter gelingen, bei dem Kaiſer Zeno auch den Johannes Talaja verhaßt zu machen. Petrus Mongus, das Haupt der monophyſitiſchen Parthei, wußte dieſe Umſtände gut zu ſeinem Vortheil zu benutzen. Er kam ſelbſt nach Conſtantinopel, er machte auf die Gefahren aufmerkſam, welche die Erbitterung der zahlreichen monophyſitiſchen Parthei in Egypten der Ruhe des Staats bringen konnte, wenn man ihnen einen Patriarchen aufdringen wollte. Er ſchlug hingegen einen Vergleich vor, durch den er Alle zu Einer Kirche zu vereinigen Hoffnung machte. Akacius ging in dieſen Plan ein und wußte den Kaiſer günſtig für denſelben zu ſtimmen. Dieſer erließ im J. 482 eine an die Kirchen des alexandriniſchen Patriarchats gerichtete Vergleichsformel, welche durch Auslaſſung der bei den ſtreitigen Fragen gebrauchten Ausdrücke, Alles nur in's Allgemeine haltend, die Aufhebung dieſes Gegenſatzes vermitteln ſollte. Hier wurde beſtimmt, daß nichts andres gelten ſollte als das niceniſch-conſtantinopolitaniſche zu Epheſus erneuerte Symbol, den Anathematismen Cyrills wurde ſymboliſches Anſehn beigelegt, und ohne die den Streit betreffenden Namen Perſon und Natur zu erwähnen, wurde erklärt, daß Chriſtus Einer ſei und nicht zwei [2]), Wunder und Leiden bezögen

1) S. Liberat. c. 16. und 17. und Theophanes Chronographie.

2) ἓν τυγχανειν καὶ οὐ δυο.

ſich auf den Einen, über Neſtorianismus und Eutychianismus wurde die Verdammung ausgeſprochen, aber auch über Alle, welche dieſen Beſtimmungen zuwider lehrten oder gelehrt hätten, ſei es zu Chalcedon, oder in welcher Synode und wo es ſein möge [1]).

Dieſes Henotikon ſollte nun nach der Abſicht des Kaiſers überall die Grundlage des Kirchenfriedens werden. Diejenigen unter den Monophyſiten, welche ſich dazu verſtanden, daſſelbe zu unterzeichnen, ſollten, ohne daß ſie deshalb ihre beſondren Lehrmeinungen aufzuopfern brauchten, von der andren Parthei in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen werden, und auch dieſer ſollte es frei ſtehn, ihre beſonderen Lehren beizubehalten, für ſich ſelbſt an die Autorität des Concils zu Chalcedon und des von Leo an Flavian geſchriebenen Briefes ſich anzuſchließen. Nur ſollte unbeſchadet dieſer Differenzen das Henotikon als Grundlage der Kirchengemeinſchaft gelten und keine Parthei die andre verkätzern. Aber ein ſolcher Zweck wurde auf dieſe Weiſe keineswegs erreicht. Die eifrigen Monophyſiten verlangten eine ausdrückliche Verdammung des Concils zu Chalcedon und des Briefs an Flavian, und da ſie von den Gemäßigten, welche mit dem Henotikon zufrieden waren, ſich trennten, ohne ein Oberhaupt zu haben, wurden ſie von nun an mit dem Namen der Hauptloſen (Akephaloi) bezeichnet. Wenn nun diejenigen Biſchöfe, welche in ihrer dogmatiſchen Ueberzeugung mit dieſer Parthei am meiſten übereinſtimmten, ſich durch die Rückſicht auf dieſelbe be-

1) Evagr. III, 14.

stimmen ließen, so verdarben sie es dadurch mit denjenigen, mit welchen sie durch das Henotikon Frieden geschlossen hatten. Von der andren Seite waren die eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils am wenigsten zufrieden mit einer Vergleichsschrift, in welcher von diesem Concil auf eine so geringschätzige Weise gesprochen wurde, und ihnen erschienen Alle, welche das Henotikon annahmen, als Monophysiten. So war durch das Henotikon statt Beilegung der Spaltung nur Vermehrung derselben erfolgt. Statt zweier Partheien waren vier entstanden, die Eiferer von beiden Seiten und die das Henotikon anerkennenden Gemäßigten von beiden Partheien. Die eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils fanden in der römischen Kirche eine große Theilnahme und verkätzerten hier die herrschende Parthei der orientalischen Kirche. Eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche war davon die Folge.

Während daß diese durch das Henotikon hervorgebrachten Bewegungen fortdauerten, starb der Kaiser Zeno im J. 491 und Anastasius wurde sein Nachfolger. Dieser wünschte nur den Frieden zu erhalten, dem Verkätzern von beiden Seiten zu steuern, und deswegen wollte er das Henotikon nicht fallen lassen. Aber diese von einem politischen Gesichtspunkt ausgehende Mäßigung konnte ihn den Eiferern nur verdächtig machen, und, da er nichts dulden wollte, was seinem Plan entgegen war, so erschien er, indem er den Frieden zu erhalten suchte, in dem Lichte eines Verfolgers. Heftige Unruhen brachen unter der Regierung dieses Kaisers durch den Kampf beider Partheien in Sy-

rien, Palästina, Egypten und Constantinopel aus, und sein Streben, die Eiferer zur Mäßigung zu nöthigen, wirkte dazu, daß die Bewegungen nur noch heftiger wurden. Da er den Eiferern in seiner Umgebung zu Constantinopel selbst sich am stärksten widersetzte, so mußte er dadurch den Schein einer Begünstigung des Monophysitismus auf sich fallen lassen. In den Patriarchen zu Constantinopel fand er heftige Gegner. Dem Patriarchen Euphemius war die Rechtgläubigkeit des Kaisers von Anfang an verdächtig gewesen, er hatte in dessen Thronbesteigung nur unter der Bedingung gewilligt, daß dieser ihm eine schriftliche Versicherung darüber ausstellte, er werde nichts gegen das Ansehn des Concils zu Chalcedon unternehmen. Bald suchte Anastasius sich seiner zu entledigen, was nicht ohne Volksunruhen geschehn konnte. Der Presbyter Macedonius, an dem man bisher keinen leidenschaftlichen Eifer bemerkt hatte, wurde zu seinem Nachfolger ernannt; aber auch er mußte sich bald die kaiserliche Ungnade zuziehen, da er unter den Eiferern der Parthei des chalcedonischen Concils den Ruf der Rechtgläubigkeit nicht verlieren wollte und sich daher mehr an sie anschloß, als es der Plan des Kaisers zuließ. Dazu kam, daß damals an die Spitze der bisher haupt-losen eifrig monophysitischen Parthei zwei kraftvolle Männer sich stellten und in andren Gegenden Unruhen entstanden, deren Einfluß sich nach Constantinopel verbreitete. Der Eine jener beiden Männer, Xenajas aus Tahal in Persien, hatte schon in seinem Vaterlande gegen den Nestorianismus eifrig gekämpft, darauf hatte er sich nach Syrien begeben und der monophysitische Patriarch von Antiochia, Peter, nach dem Gewerbe, welches er als Mönch getrieben, der

Gärber genannt [1]) (urſprünglich einer der mit dem Eutyches verbundenen Mönche zu Conſtantinopel), hatte ihn zum Biſchof der Stadt Hierapolis oder Mabug gemacht. Durch ihn wurde auch ſein Name in den mehr griechiſchen Philoxenos umgewandelt und unter dieſem Namen iſt er am bekannteſten als derjenige, welcher zur Entſtehung der ſogenannten philoxenianiſchen ſyriſchen Ueberſetzung des neuen Teſtaments die Veranlaſſung gegeben. Mit dem Nachfolger jenes monophyſitiſchen Patriarchen, dem Flavianus, welcher der Lehre des chalcedoniſchen Concils mehr ergeben war, gerieth er aber durch ſeinen Eifer für die Verbreitung der monophyſitiſchen Lehren in Streit, denn Flavian wollte zwar durch Nachgeben in vielen Stücken den Frieden erkaufen, doch die Lehre von den beiden Naturen ausdrücklich zu verdammen konnte ihn nichts vermögen. Es kam zu heftigen Kämpfen, die ſich auch in das benachbarte Paläſtina verbreiteten.

Der zweite unter jenen beiden neuen Anführern der monophyſitiſchen Parthei war Severus, er ſtammte aus Sozopolis in Piſidien. Als Heide hatte er ſich in der berühmten Rechtsſchule zu Beryt dem Rechtsſtudium gewidmet und war nachher in den Advokatenſtand eingetreten. Zu Tripolis in Phönicien empfing er die Taufe, er wurde Mönch und geſellte ſich zu einer Schaar der eifrigſten Monophyſiten. Durch eine Gegenparthei vertrieben, kam er mit vielen ſeiner Gefährten nach Conſtantinopel, bei dem Kaiſer Schutz zu ſuchen. Er ſchilderte ihm die Vertheidigung des chalcedoniſchen Concils als die Urſache aller Unruhen, er ſuchte einen gewiſſen Zuſatz zu dem alten verehr-

1) Πετρος ὁ κναφευς.

ten Kirchenliede, dem Trisagion (das dreimal heilig aus Jes. 6.), als eine neue Vereinigungsformel für beide Partheien geltend zu machen. Schon früher hatte nämlich der oben genannte monophysitische Kirchenlehrer, Peter der Gärber, zu einer der Anrufungen Gottes in jenem Kirchenliede den Zusatz gemacht, der du für uns gekreuzigt worden (ὁ σταυρωθεις δι ἡμας). Diese Uebertragung der Prädikate, welche in diesem Zusatz ausgesprochen war, stimmte ja ganz zu dem monophysitischen Lehrtypus; konnte aber in einem andren Sinne, gleichwie man hier das Wort θεοτοκος in den kirchlichen Sprachgebrauch aufgenommen hatte, auch von den Dyophysiten als Gegensatz gegen den Nestorianismus zugelassen werden — und in dieser antithetischen Beziehung konnten daher beide Partheien übereinstimmen. Dies benutzte Severus; aber unter der damals vorhandenen Gährung der Gemüther zu Constantinopel erschien dieser Zusatz als crasser Monophysitismus, als Beeinträchtigung der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens und es fand diese Neuerung den heftigsten Widerspruch. Während daß bei dem öffentlichen Gottesdienste die eine Parthei das alte Kirchenlied in seiner einfachen Form sang, drängten sich Andre hinzu, indem sie laut die neu hinzugekommnen Worte hinzuschrieen. So wurde die Feier der Andacht selbst durch die Aeußerungen profaner Leidenschaft und durch blutige Streitigkeiten entweiht. Da das Gerücht sich verbreitete, daß der Kaiser den Zusatz zu dem Kirchenliede begünstige und den Patriarchen Macedonius zu entfernen drohe, brach ein heftiger Aufruhr aus. Die Häuser mehrerer Großen wurden verbrannt, ein Mönch, welchen man für den Urheber des Zusatzes hielt, wurde von dem wü-

iden Volk ergriffen, ermordet, ſein Kopf auf einer Stange Triumph herumgetragen. Da erſchien der Kaiſer ohne me auf dem Circus vor dem verſammelten Volk, er er- te, gern wolle er die Regierung niederlegen, aber nur nten nicht Alle zugleich regieren, Einer müſſe Herr ſein. lche Worte würkten auf die erhitzten Gemüther, das Volk den Kaiſer, die Regierung zu behalten, und verſprach he. Dieſen günſtigen Augenblick benützte der Kaiſer, er den Patriarchen Macedonius entfernen und ein Pres- r Timotheus, der das Henotikon annahm, wurde ſeinem Nachfolger eingeſetzt. Indeſſen ſah ſich der Kai- von mehreren Seiten genöthigt, der Wuth der erbitter- Parthei des chalcedoniſchen Concils, wo dieſe die vor- ſchende war, nachzugeben. Durch dieſe Erbitterung wurde Empörung des Feldherrn Vitalian, welche im Jahr ausbrach, unterſtützt, und Anaſtaſius ſah ſich gend- t Friedensbedingungen zum Vortheil der Anhänger des cedoniſchen Concils einzugehn. Er verſprach, ein Con- m zu Heraklea in Thracien zuſammenzurufen und zwar Zuziehung des römiſchen Biſchofs, ſo daß alſo vor Al- die Kirchengemeinſchaft mit dieſem wieder angeknüpft den ſolle, was denn nichts Andres hieß, als daß chalcedoniſche Concil wieder in ſeine Autorität eingeſetzt de; denn man konnte ja nur unter dieſer Bedin- g mit der römiſchen Kirche Frieden hoffen. Doch ſuchte aſtaſius der Erfüllung ſolcher Vergleichsbedingungen, he ihm zu läſtig waren, auszuweichen, ſo lange er konnte, die Schwierigkeiten, welche von der römiſchen Kirche den Friedensunterhandlungen gemacht wurden, erleich- n ihm die Verzögerung. Deſto ſtärker offenbarte ſich

der Enthusiasmus für das chalcedonische Concil, der Haß gegen den Monophysitismus und gegen den Kaiser Anastasius, welchen man für einen Verfechter desselben hielt, nach dem Tode des letzteren und bei dem Regierungsantritt des Kaisers Justinus, seit 518.

Als der Patriarch Johannes von Constantinopel unter der neuen Regierung zum ersten Mal bei dem Gottesdienst erschien, wurde er von dem versammelten Volk mit wiederholten Ausrufungen empfangen, wodurch man verlangte, daß, da nicht mehr der Manichäer Anastasius, sondern der rechtgläubige Justinus regiere, die Autorität des chalcedonischen Concils wieder öffentlich bekannt gemacht, das Anathema über den Severus und alle Häupter der monophysitischen Parthei ausgesprochen werde, alle Monophysiten sollten vom kaiserlichen Hofe und aus der Residenz entfernt werden [1]), die Gemeinschaft mit der rö-

1) S. das Protokoll in den Akten des Concils unter dem Namen Harduin T. II. f. 1334. und 1355. Es zeigte sich besonders der Haß gegen den vielvermögenden Oberkammerherrn Praepositus sacri cubiculi Amantius. Man rief in Beziehung auf ihn: τον ληρον του παλατιου ἐξω βαλε. Er mußte wohl unter dem Anastasius auf die Beförderung des Monophysitismus großen Einfluß gehabt haben, denn indem man den Patriarchen zu einer offenen Erklärung aufforderte, rief man: er brauche ja unter der Regierung des Justinus den Amantius nicht zu fürchten: οὐ φοβηται Ἀμαντιον τον Μανιχαιον, Ἰουστινος βασιλευει, l. c. Harduin. f. 1339. Dieser Amantius war nun aber dem Kaiser Justinus verhaßt und verdächtig, denn er hatte den Plan gehabt einen Comes Theokritus, durch den er selbst zu regieren hoffen konnte, zum Kaiser zu machen. Er hatte deshalb dem Justinus, damaligem Befehlshaber der kaiserlichen Leibwache, eine Summe Goldes gegeben, durch zweck-

tischen Kirche solle wieder angeknüpft werden. Die ver-ammelte Menge stand nicht ab von ihrem ungestümen Ge-hrei, bis der Patriarch nachgegeben hatte. Aehnliche Auf-rderungen von Geistlichen, Mönchen und Laien kamen auch us andren Kirchen. Da der Kaiser Justinus, ein roher hracier, selbst unbekümmert um theologische Streitigkeiten, h leiten ließ durch seine beiden für die Lehre des chalce-onischen Concils eifrig streitenden ersten Staatsdiener, den Zitalianus und Justinianus; so konnte er leicht zu llem, was dem Interesse dieser Parthei gemäß war, be-ogen werden. Neue Unterhandlungen mit dem römischen ischof Hormisdas wurden angeknüpft und man war ereit alle von demselben vorgeschriebenen Bedingungen zur Biederherstellung der Kirchengemeinschaft einzugehn. Darun-r war die harte, daß die Namen aller Bischöfe, welche nter der vorigen Regierung an das Henotikon oder an die

---

ßige Vertheilung derselben Stimmen für den Theokritus zu erkaufen. Aber Justinus gebrauchte das Gold zu seinem Vortheil und wurde Kaiser. Natürlich mußte er nun den Aman-tius fürchten, den er bald hinrichten ließ. S. Evagr. l. IV. c. 2. Theophanes Chronograph. bei dem Regierungsantritte Justins. Die Ermordung des Amantius wurde aber als ein Strafgericht über den Ketzer betrachtet. S. die Volks-exclamation bei einer Versammlung in der Kirche zu Tyrus, welche gleichfalls die Verdammung der Monophysiten verlangte: Harduin. l. c. f. 1359. ἀπεθανεν Ἀμαντις ὁ ἀνταρτης της τρια-δος. Man erkennt hier den verborgenen Zusammenhang zwi-schen den Machinationen politischer und theologischer Partheien. Die Furcht vor der Ansteckung des Monophysitismus war in manchen Gegenden so groß, daß man in Tyrus sogar die egypti-schen Holzhändler nicht in der Stadt dulden wollte, damit sie nur nicht monophysitische Ketzerei aus Egypten verbreiten soll-ten, l. c. 1355.

monophysitische Parthei sich angeschlossen hatten, aus den Kirchenbüchern getilgt werden sollten. Das Anathema über die Häupter der monophysitischen Parthei konnte man zwar leicht durchsetzen, und zu Constantinopel trug man sogar kein Bedenken, den Patriarchen Akacius preis zu geben; aber in manchen Gegenden waren Geistliche und Gemeinden durchaus nicht geneigt, das Andenken geliebter Bischöfe aufzuopfern, sie ließen sich durch keine Vorstellungen und Drohungen dazu bewegen. Es waren neue Spaltungen und blutige Unruhen zu befürchten, wenn man sie zwingen wollte. Der Kaiser selbst forderte deshalb den römischen Bischof zur Nachsicht in dieser Hinsicht auf [1]). Die monophysitischen Geistlichen wurden indeß ihrer Stellen entsetzt. Dem Severus, der sich zum Patriarchen von Antiochia zu machen gewußt hatte, drohte durch die Rachsucht des persönlich von ihm beleidigten Feldherrn Vitalianus ein härteres Loos; aber er rettete sich durch die Flucht nach Alexandria, wo er bei seinen monophysitischen Glaubensgenossen eine freundschaftliche Aufnahme fand. Dort war die monophysitische Parthei zu mächtig, als daß man etwas gegen sie vorzunehmen wagen konnte.

Der Nachfolger dieses Kaisers seit dem J. 527, Justinian, wollte ein eifriger Verfechter der chalcedonischen Rechtgläubigkeit sein, die Theilnahme an theologischen Streitigkeiten war ihm eine Lieblingssache, und gern wollte er Gesetzgeber für die Kirche wie für den Staat werden; aber

je

1) S. den Briefwechsel zwischen dem Patriarchen von Constantinopel, dem Kaiser Justinus und dem römischen Bischof Hormisdas.

je mehr er selbst handeln wollte und zu handeln meinte, desto mehr war er das Werkzeug Anderer, welche, seine Schwächen benutzend, des Einflusses auf ihn sich zu bemächtigen gewußt hatten, und so mußte er oft solchen Absichten dienen, welche seiner eigenen Willensmeinung ganz entgegen waren. Insbesondre wußte seine ihn beherrschende Gattin Theodora, eine Anhängerin des Monophysitismus, zum Vortheil der ihm verhaßten monophysitischen Parthei mancherlei Ränke zu schmieden. Sie wußte es dahin zu bringen, daß unter den Augen des Kaisers zu Constantinopel ein monophysitischer Verein sich bildete, dessen Zweige sich in das ganze Reich verbreiteten, daß sogar ein Monophysit zu dem Bißthum der Residenz erhoben und Alles vorbereitet wurde, um die monophysitische Parthei aus einer bedrückten zur herrschenden zu machen. Ihr vornehmstes Werkzeug, um Alles dies durchzusetzen, war ein Mann, Namens Anthimus, dieser war Bischof der Kirche zu Trapezunt im Pontus gewesen, hatte aber seine Gemeinde verlassen, ohne auf gesetzmäßige Weise von seinem Hirtenamte entbunden zu sein, wie er vorgab, um als Mönch ein vollkommnes christliches Leben zu führen [1]), aber wahrscheinlich, nach dem Erfolg zu schließen, wie so manche Andre, weil das Leben am Hofe mehr Reiz für ihn hatte, als die Verwaltung eines durch äußerlichen Glanz nicht ausgezeichneten Hirtenamtes in einer kleinen Stadt. Er begab sich nach Constantinopel, der Ascetenmantel verschaffte ihm dort großes Ansehn, er erwarb sich die Gunst der Kaiserin Theo-

1) In der ersten Action des Concils unter dem Mennas heißt es: οὗτος ἐκ πολλοῦ τὴν ἰδίαν ἐκκλησίαν καταλιπὼν, καὶ πεπλανημένον βίον ἐγκρατείας ἀναλεξάμενος, f. 1195. l. c.

dora, und der abwechselnde Aufenthalt am Hofe oder auf einem angenehmen Landsitze bei Constantinopel [1]) gefiel ihm besser als das stille Leben in seinem früheren Hirtenamte. Um diesen Mann versammelten sich nun die bedeutendsten Männer der monophysitischen Parthei, welche unter den Schutz der Theodora nach Constantinopel kamen, unter denen Severus selbst war. Endlich wußte es die Kaiserin dahin zu bringen, daß Anthimus im J. 535 sogar zum Patriarchen von Constantinopel ernannt wurde [2]). So wiß dachte der so rechtgläubig sein wollende Kaiser Justinian nicht anders, als daß er einen eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils zu seinem Bischof habe. Und vielleicht hätte das Spiel noch länger gedauert und es wäre der schlauen Theodora noch mehr durchzusetzen gelungen, wenn nicht durch einen ganz unvorhergesehenen Umstand Alles vereitelt worden wäre, nachdem die Täuschung nicht länger als ein Jahr gedauert hatte. Es geschah nämlich, daß der römische Bischof Agapetus als Gesandter des ostgothischen Königs Theoderich nach Constantinopel kam. Viele unzufriedene Geistliche und Mönche benutzten diese Gelegenheit und übergaben dem römischen Bischof, der den Zorn der Kaiserin weniger zu fürchten hatte als Andre und daher auch unabhängiger am Hofe handeln konnte, Klagelibelle gegen den Bischof Anthimus, indem sie ihn theils der Irrlehre anklagten, theils unrechtmäßiger Erlangung zum Patriarchat von Constantinopel. Der römische Bischof

1) Sein προαστειον act. IV. sub Menna, f. 1243.

2) Prokopius sagt in seiner geheimen Hofgeschichte (hist. arcana) c. 17. von der Theodora: αὕτη γὰρ τὰς τε ἀρχὰς καὶ τὰς ἱερωσύνας ἐχειροτόνει.

verlangte von ihm, daß er durch ein Glaubensbekenntniß seine Rechtgläubigkeit bezeugen und (wie es die abendländischen Kirchengesetze gegen die Versetzungen der Bischöfe vorschrieben) von dem Patriarchat von Constantinopel wieder zu seinem früheren willkürlich verlassenen Bißthume zurückkehren sollte. Da Anthimus dazu sich nicht verstehn wollte, schloß ihn Agapet von der Kirchengemeinschaft aus und er mied auch jede Zusammenkunft mit ihm. Die Kaiserin konnte den römischen Bischof weder durch ihre Versprechungen, noch durch ihre Drohungen umstimmen. Da Justinian durch dessen Einfluß davon überzeugt wurde, wie sehr er getäuscht worden, so wurde er natürlich dadurch desto mehr zum Unwillen gereizt. Anthimus wurde entsetzt und auf Agapets Antrag der Presbyter Mennas, Vorsteher des größten Hospitals zu Constantinopel, zum Patriarchen ernannt [1]).

Der neue Patriarch versammelte im J. 536 die grade zu Constantinopel anwesenden Bischöfe zu einer Synode (συνοδος ἐνδημουσα), um die Verdammung des Monophysitismus und der Vertheidiger desselben vollends zu besiegeln. Der Kaiser Justinian fügte zu den Beschlüssen dieses Concils ein dieselben bestätigendes Gesetz hinzu, wie es seines Despotismus würdig war. „Die Häupter der monophysitischen Parthei sollten die Residenz und alle angesehneren Städte meiden, als Privatleute still und ruhig leben, sich wohl hüten, Andre zu verderben und zur Lästerung zu verleiten; die Schriften des Severus sollten verbrannt werden, es sollte Keinem erlaubt sein, sie zu be-

1) S. Concil. sub Menna act. I. Liberati breviar. c. 21.

ſitzen oder abzuſchreiben, Jedem, der ſie abzuſchreiben wagte, ſollte die rechte Hand abgehauen werden" [1]).

Als die Kaiſerin Theodora dieſen Verſuch vereitelt ſah, gab ſie deshalb doch ihren Plan noch nicht auf; ſondern fruchtbar an Ränken, ſuchte ſie durch Machinationen von anderer Art ihn zur Ausführung zu bringen. Sie lernte den Diakonus Vigilius, der mit dem römiſchen Biſchof Agapet nach Conſtantinopel gekommen war, genauer kennen; der Ehrgeiz dieſes charakterloſen Mannes machte ihr Hoffnung, ihn gut zu ihrem Werkzeuge gebrauchen zu können. Da Agapet, ſei es, wie Einige berichten, vor ſeiner Abreiſe zu Conſtantinopel ſelbſt, oder, nach Andrer Bericht, unterwegs vor ſeiner Rückkehr nach Rom, geſtorben war, ſo verſprach ſie dem Vigilius eine große Summe Geldes und das römiſche Bißthum, wenn er ſich verpflichten wollte, die Autorität des chalcedoniſchen Concils umzuſtürzen und dem Anthimus, gleichwie den übrigen Häuptern der monophyſitiſchen Parthei, die Glaubensübereinſtimmung ſchriftlich zu bezeugen. Vigilius ging Alles ein, und zwiſchen zweien Frauen wurden die Ränke verhandelt. Die Gattin des griechiſchen Feldherrn Beliſarius, der für die Macht des oſtrömiſchen Kaiſerthums in Italien glücklich kämpfte, die Antonina, war in den Plan der Kaiſerin mit einverſtanden und ſollte an deſſen Vollziehung mit arbeiten; ſie würkte auf ihren Mann.

Silverius war unterdeſſen ſchon zum Nachfolger des verſtorbenen Agapet eingeſetzt worden. Er ſollte nun ent-

1) Harduin. Concil. T. II. f. 1406.

weder dieſelben Verpflichtungen übernehmen, welche Vigilius übernommen hatte, oder er ſollte dieſem weichen. Da ihm ſeine Ueberzeugung theurer war als zeitlicher Vortheil, ſo benutzte man gegen ihn die falſche Beſchuldigung, daß er Rom den Feinden des griechiſchen Reichs, den Gothen, habe überliefern wollen, welche Beſchuldigung durch die frühere freundſchaftliche Verbindung des Biſchofs mit dem oſtgothiſchen Könige einigen Schein erhalten konnte, und den treuloſen Griechen war es leicht, Urkunden und Zeugniſſe zu erdichten. Silverius wurde demnach exilirt und Vigilius zum Biſchof eingeſetzt im J. 538.

Deſto mehr konnte man von dieſem erhalten, denn die Sache des Glaubens galt ihm wenig, wie er auch wenig von den darauf ſich beziehenden Lehrſtreitigkeiten verſtand und eben ſo wenig Intereſſe dafür hatte. Er übergab der Antonina einen Brief an den Anthimus und an die übrigen Häupter der monophyſitiſchen Parthei, in welchem er ſich würklich ganz monophyſitiſch ausſprach und ſeine Glaubensübereinſtimmung mit ihnen bezeugte; aber er bat ſie zugleich recht ſchlau, um es mit keiner Parthei zu verderben, ſie mögten das, was er ihnen ſchreibe, doch ja geheim halten, und vielmehr ſich das Anſehn geben, als ob ſie ſeinen Glauben beſonders für verdächtig hielten, damit er deſto leichter was er angefangen vollbringen könnte.

Da nun Vigilius auf ſolche Weiſe zweien Partheien dienen wollte, der einen insgeheim, der andren öffentlich, ſo konnte die Theodora natürlich doch von Allem was ſie wollte nichts durch ihn geltend machen, denn er hütete ſich wohl, eine öffentliche Erklärung nach ihrem Sinn abzuge-

ben. Sie ſah alſo Geld und Ränke umſonſt verſchwendet, und ſie fand in dieſer verſchuldeten Täuſchung die verdiente Strafe ränkevoller Treuloſigkeit.

Aber ſie ſtand deshalb doch auch jetzt von ihrem Plan nicht ab, und bei der unwiderſtehlichen Neigung des Kaiſers Juſtinian, über Dinge zu entſcheiden, von denen er nichts verſtand, bei den mancherlei Kämpfen der theologiſchen Hofpartheien, der Charakterloſigkeit des Vigilius, konnte ſie doch noch Mittel finden, ſich günſtigere Ausſichten für die Ausführung ihrer Abſichten zu eröffnen, wenigſtens die Gegner des Monophyſitismus in einen Streit unter einander ſelbſt zu verwickeln. Die Gelegenheit dazu war folgende: Die alten ſyriſchen Kirchenlehrer, Theodorus von Mopſueſtia, Theodoret und Ibas von Edeſſa, waren von Anfang an ein Ziel des fanatiſchen Haſſes und der Verkätzerung der monophyſitiſchen Parthei geweſen. In dem geheimen Vertrage, welcher dem Vigilius die Würde eines römiſchen Biſchofs verſchaffte, hatte er ſich auch verpflichtet über den Theodorus und den Theodoret das Anathema auszuſprechen [1]).

Von einer ganz andren Seite her erhielt die monophyſitiſche Hofparthei, welche ſchon nicht mehr laut zu reden wagte, Gelegenheit ſich mit einer andren Hofparthei, welche

1) In dem oben angeführten Briefe an die monophyſitiſchen Biſchöfe ſchließt er mit den Worten: Anathematizamus ergo Theodorum, Theodoretum et omnes qui eorum statuta coluerunt vel colunt. Auch Facundus von Hermiane wußte von dieſem geheimen Vertrage des Ehrgeizes. „De ipsius episcopi Romani chirographis ambitionis impulsu, quum fieri arderet episcopus, parti alteri factis.“ Ep. ad Mocian. Sirmond. II. 593. E.

von einem ganz andren dogmatiſchen Intereſſe ausging, zur Ausführung dieſes, wie wir aus jener von dem Vigilius eingegangenen Verpflichtung ſehn, längſt entworfenen Planes zu verbinden. Wir müſſen hier auf Begebenheiten hinblicken, welche wir in einem andren Zuſammenhang ausführlicher, hier nur beiläufig erwähnen.

Die damals nur noch von Wenigen in der orientaliſchen Kirche genauer gekannten, in der abendländiſchen Kirche ganz unbekannten Lehren und Schriften des Origenes hatten in Klöſtern von Paläſtina grade zu dieſer Zeit großen Eingang gefunden, und es hatte ſich dort eine Parthei enthuſiaſtiſcher Origeniſten gebildet, welche von den Eiferern für die kirchliche Rechtgläubigkeit heftig bekämpft wurde. Aber jene origeniſtiſche Parthei hatte ſich großen Einfluß am Hofe zu verſchaffen gewußt durch zwei Aebte aus ihrer Mitte, den Domitian und beſonders den Theodorus Askidas. Dieſe hatten ſich nämlich nach Conſtantinopel begeben und durch den Eifer für das chalcedoniſche Concil, den ſie zur Schau trugen, die beſondre Gunſt des Kaiſers Juſtinian gewonnen, ſo daß ſie am Hofe viel galten [1]). Er machte den Domitian zum Biſchof von Ancyra in Galatien, den Theodorus Askidas zum Biſchof von Cäſarea in Cappadocien; aber ſie lebten doch mehr am Hofe als bei ihren Gemeinden, und ſie gebrauchten ihren ganzen Einfluß zum Schutz und zur Beförderung der gleichgeſinnten Parthei in Paläſtina. Der Patriarch Petrus von Jeruſalem, ein Gegner der Origeniſten, mußte doch dem Ein-

1) πρωτης παῤῥησιας ἐν τῳ παλατιῳ μετασχοντες. Cyrilli Scythopolitani vita S. Sabae §. 83. Coteler. monumenta ecclesiae Graecae T. III.

fluſſe der mächtigen Hofparthei nachgeben und gegen ſeinen Willen zu Manchem ſich verſtehn, um nicht durch die Hofränke, welche unter dem Kaiſer Juſtinian alles vermogten, ſeine Patriarchenwürde zu verlieren. Aber wenn nun einmal dem Kaiſer die Augen darüber geöffnet wurden, was für ein Kätzer Origenes geweſen und welche Kätzereien in ſeinen Schriften ſich fänden, ſo hatte die origeniſtiſche Parthei verloren — und wie leicht konnte Jenes geſchehn! Dies geſchah würklich durch ein Zuſammentreffen verſchiedener Umſtände von verſchiedenen Seiten her.

Der Patriarch Peter von Jeruſalem, der ſich von dem Joch der origeniſtiſchen Hofparthei gern befreien wollte, veranlaßte daher zwei Aebte, welche zu den Gegnern des Origenismus gehörten, ihm ein Klaglibell gegen die Origeniſten zu übergeben, in welchem die Kätzereien des Origenes aus einander geſetzt wären. Dieſe Schrift überſandte er dem Kaiſer mit einem Briefe, in welchem er ihm die Bewegungen, die durch die origeniſtiſche Parthei erregt wurden, ſchilderte [1]). Dazu kam, daß der Archidiakonus Pelagius, der Apokriſiarius des römiſchen Biſchofs, auf einer Reiſe, wegen beſonderer Kirchenangelegenheiten, welche ihm von dem Kaiſer aufgetragen worden, nach Paläſtina gekommen war. Dort ſchloſſen ſich vier Mönche an ihn an, welche mit ihm nach Conſtantinopel reiſeten, um dem Kaiſer Auszüge aus den Schriften des Origenes als Beläge ſeiner Kätzereien zu übergeben und die Verdammung derſelben auszuwürken [2]). Einem römiſchen Geiſtlichen konnten

1) l. c. vita Sabae c. 85.

2) Da die Schrift, welche der Patriarch Petrus von Jeruſalem nach Conſtantinopel ſandte, ihrem Inhalt nach mit derjenigen,

die Kätzereien des Origenes leicht in einem ſehr gefährlichen Licht erſcheinen, und vielleicht galt dem Pelagius das politiſche Intereſſe noch mehr als das dogmatiſche, denn er war längſt eiferſüchtig auf die große Macht des Theodorus Askidas am kaiſerlichen Hofe [1]), und die Verkätzerung der Lehren des Origenes konnte ihm ein bequemes Mittel geben, um denſelben zu ſtürzen. Der Patriarch Mennas von Conſtantinopel, welchem gewiß die von dem Theodorus ausgeübte Herrſchaft oft läſtig geworden war, ging auch leicht in dieſen Plan ein, und beide vereinigten ſich, um bei dem Kaiſer auf die Verdammung der origeniſtiſchen Kätzereien zu dringen. Dem letztern war dies eine willkommene Gelegenheit, durch ein Religionsedikt auch als Geſetzgeber der Kirche ſich geltend zu machen, wie es ja ſeine vorherrſchende Neigung war [2]). Er erließ im J. 541 ein ſeines Despotismus würdiges ausführliches an den Patriarchen Mennas gerichtetes Schreiben, in welchem er zu zeigen ſuchte, was für ein abſcheulicher Kätzer Origenes geweſen ſei, indem er alle jene ihm übergebenen origeniſtiſchen Kätzereien namentlich darin einrückte. Er forderte den Patriarchen auf, eine *συνοδος ἐνδημουσα* zu verſammeln und zu veranlaſſen, daß Origenes und deſſen Lehren verdammt würden. Eine Abſchrift von dieſen Syno-

---

welche dieſe vier Mönche überbrachten, eins war, ſo könnte es ſein, daß dieſe Mönche, von denen Liberatus c. 33. redet und deren Namen Evagrius IV, 38. angiebt, keine Andren waren als die Abgeordneten des Patriarchen Petrus.

1) Liberatus l. c. aemulus existens Theodoro.

2) Liberatus. Annuit imperator facillime, gaudens se de talibus causis judicium ferre.

dalverhandlungen sollte er allen Bischöfen und Aebten zuschicken zur eigenhändigen Unterzeichnung, und inskünftige sollte keiner als Bischof oder Abt angestellt werden, wenn er nicht vorher neben den übrigen Häretikern [1]) auch den Origenes verdammte. Aehnliche Schreiben erließ der Kaiser auch an die übrigen Patriarchen. Die Vollziehung dieser Maßregel konnte im Ganzen keine Unruhen veranlassen, da das kirchliche Urtheil über den Origenes längst bestimmt war. Mennas hielt die vom Kaiser verlangte Synode, und diese entschied nach dem kaiserlichen Gebot.

Was man aber durch diese Verdammung zu bewürken gehofft hatte, dadurch mit einem male die origenistische Hofparthei zu stürzen, das wurde doch vereitelt, denn Theodorus und Domitian opferten die Wahrheit auf, um ihr persönliches und ihr Partheiinteresse zu retten, wie ja auch nach den Grundsätzen dieser origenistischen Parthei mancherlei Anbequemung erlaubt war, nach den Grundsätzen derselben, daß der Zweck die Mittel heilige und daß die Wahrheit nicht für Alle gehöre. Sie unterzeichneten gleichfalls die Beschlüsse der Synode, und somit konnte man ihnen nichts anhaben [2]). Sie behielten ihr Ansehn am Hofe und konnten doch noch im Verborgenen für das Interesse der origenistischen Parthei würken, so daß Theodorus Askidas dem Patriarchen Petrus drohen konnte, daß er

1) Wie nach der schönen unter dem Kaiser Justinian eingeführten Sitte ein Jeder, um ein geistliches Amt erlangen zu können, eine solche Verdammung der bekanntesten Ketzer unterzeichnen mußte, αἱρετικοι οἱ ἐξ ἐθους ἐν τοις γινομενοις λιβελλοις ἀναθεματιζομενοι.

2) vita Sabae c. 85. am Ende.

ſeine Abſetzung bewürken werde, wenn er die vertriebenen origeniſtiſchen Mönche nicht wieder in ihr Kloſter aufnehme [1]).

Aber allerdings konnten ſie ſich doch, wenn gleich es ihnen für den Augenblick gelungen war, die Machinationen ihrer Gegner zu vereiteln, für die Zukunft unter dieſen drohenden Umſtänden nicht ſicher glauben; denn wenn es ihren Gegnern gelang, ihre bloß heuchleriſche Einſtimmung in die Verdammung der origeniſtiſchen Kätzereien und ihre geheimen Machinationen zu Gunſten der durch einen kaiſerlichen Befehl verdammten Parthei bloß zu ſtellen, ſo drohte ihnen ſchwere Ungnade. Sie mußten alſo dem Schlage, der ſie leicht treffen konnte, zuvor kommen und denſelben vielmehr auf ihre Widerſacher zurückzuwenden ſuchen. Sie mußten die Aufmerkſamkeit des Kaiſers von den origeniſtiſchen Kätzereien abzuziehen ſuchen, indem ſie ihm eine andre Beſchäftigung gaben; ſie mußten eine andre große Bewegung in der Kirche veranlaſſen, welche die origeniſtiſchen Streitigkeiten vergeſſen ließ; ſie konnten damit zugleich die Freude verbinden, an ihren Gegnern Rache zu nehmen, indem ſie dieſelben von Seiten ihres dogmatiſchen Intereſſes angriffen. Alles dies war ſchlau verbunden in den Plan, das Anathema, das den Origenes getroffen hatte, auf die ſyriſchen Kirchenlehrer Theodorus, Ibas und Theodoret zurückfallen zu laſſen. Eine ſolche Maßregel konnte nicht gradezu als von dem Monophyſitismus ausgehend erſcheinen, denn auch von Solchen, welche keineswegs Monophyſiten ſein wollten, wurde ja, ſ. S. 1055, in der Oppoſition

1) vita Sabae c. 86.

gegen den Nestorianismus das Anathema über den Theodorus und über manche Streitschriften aus der ersten Periode der theologischen Polemik Theodorets ausgesprochen. Der als eine Säule der Orthodoxie geltende, freilich den Monophysitismus begünstigende Cyrillus selbst hatte ja jene syrischen Kirchenlehrer verkätzert. Da aber jene drei Kirchenlehrer besonders immer der monophysitischen Parthei ein Gegenstand des Hasses gewesen waren, da diese die Verdammung derselben längst auszuwürken gesucht hatte, da zwei derselben durch das chalcedonische Concil gerechtfertigt worden; so konnte natürlich ein solcher Angriff leicht als geheime Machination der monophysitischen Parthei erscheinen. Was man von dem Einflusse der Kaiserin Theodora wußte, konnte zur Bestätigung dieses Argwohns dienen. Die origenistische Parthei erhielt also durch dies Unternehmen Gelegenheit, ihre Widersacher, welche wie Mennas eifrige Vertheidiger der Autorität des chalcedonischen Concils und heftige Gegner des Monophysitismus waren, zu ärgern; sie konnte erwarten, daß dieser Antrag weit heftigere Bewegungen als die origenistischen Streitigkeiten veranlassen und die letzteren dadurch in Vergessenheit bringen werde. Und sie erhielt dadurch Gelegenheit, mit der immer noch vorhandenen monophysitischen von der Kaiserin Theodora begünstigten Hofparthei sich zu verbinden und eine bedeutende Stütze dadurch zu gewinnen. Ob sie auch das besondre theologische Partheiinteresse dabei hatte, in dem Theodorus einen Gegner der origenistischen Schule verkätzern zu lassen, dies kann zweifelhafter bleiben, denn es war dieser origenistischen Parthei doch besonders um die eigenthümlichen Lehrmeinungen des Origenes zu thun,

welche freilich mit deſſen allegoriſcher Schrifterklärung genau zuſammenhingen; Theodorus von Mopſueſtia aber hatte eigentlich nur die Grundſätze der letztern bekämpft, er ſtimmte ſonſt grade in manchen eigenthümlichen Glaubensanſichten, wie in der unter dem Namen des Origenes verkätzerten Lehre von der Wiederbringung, mit demſelben beſonders überein [1]).

---

1) Daß Theodorus Askidas die Abſicht hatte, durch dieſe neuen von ihm angeregten Bewegungen die Sache des Origenes in Vergeſſenheit zu bringen, dies ſagt nicht allein Evagrius IV, 38. ἐτεροῦσι τοὺτους ἀφελκειν ἐθελων, ſondern auch ein Haupt dieſer Parthei ſelbſt, der Biſchof Domitian, erklärte dies in einem Briefe an den römiſchen Biſchof Vigilius: „Hi vero qui proposuerunt hujusmodi (Origenis) dogma defendere, id implere nullo modo voluerunt; sed talem relinquentes conflictum, conversi sunt adversus Theodorum, et moliri coeperunt, quatenus anathematizaretur et ille ad abolitionem, ut putabant, eorum, quae contra Origenem mota constiterant Facund. Hermian. l. IV. c. 4. Derſelbe Fakundus weiſet auf den Zuſammenhang mit den Machinationen der Monophyſiten hin: Horum (der Origeniſten) satellitio functa gens Eutychianorum perfida, ea quae per se contra chalcedonense concilium saepe tentaverat, per ipsos latentes aggressa est, qui nobis non videbantur hac parte suspecti, l. I. c. 2. Liberatus giebt als Hauptbeweggrund an die Verletzung der Autorität des chalcedoniſchen Concils, als einen untergeordneten die Feindſchaft gegen den Theodorus, weil derſelbe gegen Origenes geſchrieben hatte c. 24. eo quod Theodorus multa opuscula edidisset contra Origenem, et maxime quod synodus chalcedonensis laudem ejus susceperit. Das Erſtere wird auch durch den Fakundus von Hermiane beſtätigt, da er ſagt, daß Theodorus durch ſein gegen den Origenes geſchriebenes Buch de allegoria et historia den Haß der Origeniſten ſich zugezogen habe, l. III. c. 6. unde odium Origenianorum incurrit. Freilich könnte es auch nur ein unrichtiger Schluß geweſen ſein, der dies vermu-

Es konnte nicht schwer fallen, dem Kaiser Justinian viele Stellen aus den Schriften des Theodorus zu zeigen, welche ihm als sehr anstößig erscheinen mußten, und dazu kam noch, daß man sich hier nicht allein an seine allgemeine Lieblingsneigung, sich zum Gesetzgeber für die Kirche aufzuwerfen, sondern auch an einen andren Lieblingsplan, mit dem er damals grade umging, anschließen konnte. Es war nämlich sein Streben, die Monophysiten zur Wiedervereinigung mit der herrschenden Kirche zurückzuführen. Deshalb wollte er unter seinem Namen ein Buch zur Vertheidigung des chalcedonischen Concils gegen die Vorwürfe der Monophysiten erscheinen lassen. Theodorus Askidas und Domitian stellten ihm nun aber vor, daß er auf einem kürzeren und sicheren Wege seinen Zweck erreichen könne. Die Monophysiten — sagten sie nämlich zum Kaiser — machten dem Concil zu Chalcedon und dessen Anhängern besonders das zum Vorwurf, daß es den Theodorus und mehrere Schriften des Theodoret und des Ibas von Edessa, welche den Nestorianismus augenscheinlich begünstigten, gut geheißen habe. Wenn man nun den Theodorus und jene einzelnen Schriften verdamme, so sei diese Beschuldigung gleich widerlegt. Ein bedeutendes Hinderniß, welches der Anerkennung des Concils von Chalcedon unter den Monophysiten bisher entgegengestanden, sei dadurch mit einem mal gehoben, und wenn der Kaiser diese

---

then ließ, denn aus dem oben angeführten Grunde erhellt, daß diese Absicht wenigstens nicht so genau mit dem Interesse der Origenisten zusammenhing; aber immer könnte es ein untergeordneter Beweggrund für enthusiastische Anhänger des Origenes gewesen sein.

Verdammung bewürkend den Frieden in der Kirche wieder herstelle, werde er sich ein überaus großes Verdienst um dieselbe und dauernden Ruhm dadurch erwerben [1]). Ein solcher Plan, so schlau vorgetragen, konnte einem Justinian nicht anders als sehr zusagen, um so mehr, da die viel vermögende Theodora, damit einverstanden, die Ueberredung unterstützte [2]).

Man drang nun in den Kaiser, daß er schnell ein Edikt in dieser Sache erlassen möge; denn man wußte wohl, daß, nachdem er einmal ein solches erlassen, er es als eine Sache seiner kaiserlichen Autorität und Ehre betrachten werde, nicht wieder davon abzuweichen. Im J. 544 erließ Justinian das Edikt, welches von den drei viel besprochnen Gegenständen, von denen es handelte, nachher den Namen des Ediktes de tribus capitulis (*περι τριων κεφαλαιων*) erhielt. Durch dies Edikt, das wir nur aus Bruchstücken kennen, wurde das Anathema ausgesprochen über die Person Theodors und dessen Schriften, über Theodorets Schriften gegen Cyrill und über den Brief des Ibas [3]), so wie über alle Vertheidiger der drei Capitel. Der Kaiser wollte sich zugleich dabei sorgfältig verwahren, als ob er die Autorität des Concils von Chalcedon beeinträchtige, indem er das Anathema auch auf diejenigen ausdehnte, welche aus dieser Schrift zum Nachtheil des Concils von Chalcedon etwas folgern würden.

---

1) Liberat. c. 24. scribendi laborem eum non debere pati, quando compendio posset acephalos omnes ad suam communionem adducere.

2) Wie Liberatus ausdrücklich andeutet, l. c.

3) Absichtlich so gestellt, quae dicitur ab Iba esse facta.

Dies Edikt wurde nun zuerst in dem ganzen Reiche umhergesandt und den einzelnen Bischöfen vorgelegt, damit sie schriftlich ihre Uebereinstimmung mit demselben bezeugen sollten. Hatte man auf diese Weise die einzelnen Stimmen aller oder der meisten Bischöfe gewonnen, so konnte man die Sache so darstellen, als ob das Edikt von der ganzen Kirche angenommen worden. Aber das ließ sich doch bei einem Edikt von dieser Art nicht so leicht durchsetzen, wie mit dem Edikt gegen den Origenes, denn das neue Edikt erschien sogleich als ein Angriff auf das Ansehn des Concils zu Chalcedon und als eine Begünstigung der Monophysiten. Von der Stimme der vier Patriarchen des Orients hing das Meiste ab, da diese bei den übrigen Bischöfen das größte Gewicht hatte. Der Patriarch Mennas von Constantinopel äußerte sich anfangs durchaus gegen den Inhalt des Edikts, weil er eine Beeinträchtigung der Autorität des chalcedonischen Concils darin sah. Er erklärte sodann, daß er darauf warten wolle, wie der römische Bischof sich über diese Sache aussprechen werde. Endlich aber wich er doch dem Ansehn des Kaisers, er gab seine schriftliche Beistimmung ab, doch mit der Bedingung, daß wenn der römische Bischof sich gegen die Verdammung der drei Capitel erklärte, seine Erklärung ihm zurückgegeben werden sollte [1]). So ging es auch mit den übrigen drei Patriarchen des Orients, welche, zuerst sich dagegen erklärend,

1) Facundus Hermianens. l. IV. c. 4. Facundus macht ihm hier mit Recht zum Vorwurf, daß es ihm mehr um ein menschliches Urtheil als um das Urtheil Gottes zu thun sei. In quo satis ostendit, de judicio se potius humano, quam divino esse sollicitum.

rend, da ihnen mit der Abſetzung gedroht wurde, doch unterzeichneten [1]). Dieſem Beiſpiele folgten nun die übrigen Biſchöfe [2]), die unterzeichnenden erhielten reiche Geſchenke, die wenigen, welche ſich weigerten, wurden entſetzt und exilirt [3]).

Wenn aber der Kaiſer in dem an knechtiſchen Gehorſam gewöhnten Orient ſeine Abſichten leicht durchſetzen konnte; ſo fand er von Anfang an deſto nachdrücklicheren Widerſtand bei den Biſchöfen und Geiſtlichen im nördlichen Afrika, welches Land ſo eben von dem vandaliſchen Despotismus befreit ein Raub des byzantiniſchen werden ſollte. Hier hatte ſich von der Schule des großen Auguſtinus her ein unabhängigerer und freierer Geiſt im kirchlichen Leben erhalten. Hier hatte man unter den Verfolgungen der vandaliſchen Könige für den Glauben kämpfen gelernt. Nur diejenigen, welche ſchon früher ihre Ueberzeugung wie ein Gewand zu Gefallen der Herrſchermacht zu verändern gewohnt waren, welche unter den Vandalen Arianer geworden waren, unter dem Juſtinian den Arianismus wieder mit dem Eifer für die niceniſche Lehre vertauſcht hatten, dieſelben betrieben auch jetzt eifrig die Verdammung der

1) Facundus l. c.

2) Es iſt charakteriſtiſch, was in einem Dokumente dieſer Zeit von griechiſchen Biſchöfen geſagt wird: „Sunt graeci episcopi habentes divites et opulentas ecclesias et non patiuntur duos menses a rerum ecclesiasticorum dominatione suspendi: pro qua re secundum tempus et secundum voluntatem principum quidquid ab eis quaesitum fuerit, sine alteratione consentiunt. Aus dem Briefe der römiſchen Geiſtlichen an die fränkiſchen Geſandten nach Conſtantinopel. Mansi Concil. T. IX. f. 153.

3) Liberatus am Ende.

drei Capitel [1]). Als das kaiserliche Edikt mit der Aufforderung zur Unterzeichnung zuerst in's nördliche Afrika gelangte, antwortete der Bischof Pontianus dem Kaiser, jene Schriften, auf welche sich das Edikt bezog, seien in Afrika noch nicht bekannt geworden. Sollten sie aber auch jene Schriften kennen lernen und in denselben manches mit der Glaubenslehre streitende finden, so könnten sie sich gegen solche Stellen verwahren, nicht aber die schon verstorbenen Verfasser voreilig verdammen. Wenn solche noch lebten und die ihnen vorgehaltenen Irrthümer nicht selbst verdammen wollten, dann würden sie mit allem Recht verdammt werden. Nun stünden sie aber schon vor dem untrüglichen Richter, von welchem keine Appellation statt finde. Er schloß mit der Warnung, der Kaiser möge sich wohl vorsehn, daß er nicht, während er die schon Verstorbenen zu verdammen suche, sich verleiten lasse, viele unter den noch Lebenden wegen ihres Ungehorsams zum Tode zu verurtheilen, und daß er nicht einst Rechenschaft geben müsse dem, welcher kommen werde, die Lebenden und Todten zu richten. Wie unter den Afrikanern, fand das Edikt auch unter den Bischöfen Illyriens und Dalmatiens nachdrücklichen Widerspruch.

Da von der abendländischen Kirche her so manche Vorzeichen einer ungünstigen Stimmung gegen das kaiserliche Edikt sich bemerken ließen, und da der Arm des byzanti-

1) Wie Facundus lib. contra Mocianum von Einem sagt: qui Wandalis regnantibus Arianus fuit, deinde imperio succedente Romano cum tempore versus est, ut catholicus videretur, nunc etiam de palatio praejudiciis religionis catholicae exortis, eadem sequitur.

nischen Despotismus dort nicht so mächtig war; so mußte es dem Kaiser desto wichtiger sein, durch eine bedeutende kirchliche Autorität auf die Abendländer einzuwürken. Daher mußte er vor Allem die Stimme des römischen Bischofs Vigilius zu gewinnen suchen, von welchem man nach seinem wankelmüthigen Charakter keinen nachdrücklichen Widerstand erwarten konnte, und der sich ja auch schon früher der monophysitischen Hofpartei verpflichtet hatte, was freilich der Kaiser selbst nicht wußte, was aber wohl jene Parthei, welche in alle jene Ränke mit verflochten war, im Andenken behielt. Vigilius, der selbst nicht genug Gelehrsamkeit und selbstständig begründetes theologisches Urtheil, um diese Streitfragen mit Sicherheit zu entscheiden, besaß, er war es wahrscheinlich, welcher gleich anfangs seine beiden Diakonen, den Anatolius und Pelagius, dazu veranlaßte, daß sie einen gelehrten Geistlichen aus Carthago, den Diakonus Fulgentius Ferrandus [1]), aufforderten,

---

1) Dieser Ferrandus ist uns insbesondre auch bekannt durch seine christliche Lebensregeln (qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus) für den Comes Reginus, der wahrscheinlich Statthalter vom nördlichen Afrika werden sollte. Auch in dieser Schrift zeigt er sich als ein für praktisches Christenthum sehr eifriger, von warmer Menschenliebe beseelter und eben so rücksichtslos freimüthiger als verständiger Mann. Er warnte den Comes vor den Künsten, durch welche die Statthalter dieser Zeit die Gunst des Kaisers sich zu erwerben, über den traurigen Zustand der Provinzen ihn zu täuschen und diese endlich ganz zu Grunde zu richten wußten. Er giebt dem Comes diese sieben Regeln, welche er weiter entwickelt: I. Gratiae Dei adjutorium tibi necessarium per singulos actus crede. II. vita tua speculum sit, ubi milites tui videant, quid agere debent. III. non praeesse appetas; sed prodesse. IV. Dilige rempublicam

ein Gutachten über diese Sache abzugeben. Sie forderten ihn auf mit dem Bischof von Carthago oder andren einsichtsvollen Männern die Sache zu berathen, und sie selbst äußerten, was also auch wohl auf die damalige Stimmung des Vigilius schließen läßt, den Verdacht, daß der Plan zu dieser ganzen Sache von einer geheimen Machination der monophysitischen Parthei herrühren mögte [1]).

Fulgentius Ferrandus erklärte sich darauf in einer freimüthigen Antwort durchaus gegen die Annahme des kaiserlichen Edikts, indem er drei Gründe entgegen hielt: I. Die höchste Autorität der allgemeinen Concilien, besonders der mit Beistimmung der römischen Kirche gehaltenen, welche nach der heiligen Schrift den ersten Platz einnähmen. Daher dürfe was von dem Concilium zu Chalcedon einmal bestimmt worden, keiner neuen Untersuchung unterworfen werden. Greife man die Entscheidungen des Concils auch nur in irgend einem Stücke an, so werde das ganze Ansehn desselben schwankend. Eine Unterscheidung der thatsächlichen und der dogmatischen Bestimmungen wollte er nicht gelten lassen. II. Daß die Verstorbenen menschlichem Gerichte enthoben seien und man um der Verstorbenen willen den Lebenden kein Aergerniß geben müsse. III. Ein einzelner Mensch müsse sich nicht herausnehmen, seiner Schrift durch die Unterzeichnungen Vieler das Ansehn zu verschaffen, welches die katholische Kirche der heiligen Schrift allein eingeräumt habe. Man solle

sicut te ipsum. V. Humanis divina praepone. VI. Noli esse multum justus. VII. Memento te esse Christianum.

1) Facund. Hermian. l. IV. c. 3.

dem Urtheil der Kirchenlehrer keine solche Fesseln anlegen, es müsse Jedem frei stehn, in dem, was Wort eines einzelnen Menschen sei, zu unterscheiden, was er billigen und was er verwerfen zu müssen glaube. Man müsse sich nicht selbst binden durch solche Unterzeichnungen, wenn man etwa später nach hellerer Offenbarung der Wahrheit sein Urtheil berichtige [1]). Vigilius zeigte sich nun anfangs entschlossen, den hier ausgesprochenen Grundsätzen zu folgen; aber der Kaiser hoffte durch die Mittel, welche ihm seine Herrschermacht gab, leicht auf ihn einwürken zu können, und da es ihm so wichtig war, der Stimme des Bischofs gewiß zu sein, so ließ er ihn nach Constantinopel kommen. Er ermahnte ihn, den Frieden, welchen Christus mehr als alle Opfer liebe, mit dem Patriarchen und den übrigen Bischöfen zu beobachten. Vigilius aber schien nicht geneigt, dieser Ermahnung in dem Sinne, in welchem der Kaiser sie gemeint hatte, zu folgen, denn er schrieb von der Reise aus an den Patriarchen Mennas, daß der Friede Christi ein anderer sei als der Friede der Welt [2]). Als er im J. 547 zu Constantinopel ankam, handelte er anfangs noch in demselben Geiste. Er kündigte dem Patriarchen Mennas und allen Bischöfen, welche in die Verdammung der drei Capitel eingestimmt hatten, die Kirchengemeinschaft auf [3]).

---

1) Eine schöne Protestation für Freiheit theologischer Forschung gegen ein solches Bestreben, das allgemeine Urtheil zu fesseln: Patienter ferat pius scriptor solicitudinem piam requirentium veritatem nec festinet auditorum tenere manum; sed per suavem sensum paratus meliora sentientibus consentire l. c. c. 8.

2) Lib. contra Mocianum 594. A.

3) Contra Mocian. 594. D. Theophanes bei dem zwanzigsten

Aber seine Standhaftigkeit war nicht von langer Dauer, er ließ sich zuerst bewegen, durch eine schriftliche geheime Erklärung zur Verdammung der drei Capitel sich zu verpflichten [1]). Durch den Vigilius suchte nun der Kaiser auf eine zu Constantinopel versammelte Synode zu würken, und der römische Bischof wollte dadurch seiner ersten öffentlichen Erklärung einen desto vortheilhafteren Schein geben und sie gegen die zu befürchtenden Vorwürfe sicher stellen, wenn er sie in Gemeinschaft mit einer zahlreichen Versammlung von Bischöfen erließ. Aber durch den kräftigen Widerstand der nordafrikanischen Bischöfe, besonders eines Fakundus von Hermiane, wurde diese Hoffnung vereitelt. Da dem Vigilius bei den versammelten Bischöfen seine Absicht nicht gelungen war, so versuchte er Unterhandlungen mit den vereinzelten, und auf diese Weise gelang es ihm besser, er wußte es durchzusetzen, daß seine erste öffentliche Erklärung, sein sogenanntes Judicatum, von siebzig Bischöfen unterzeichnet erschien [2]). Aber dieser Schritt rief gegen ihn selbst eine bedeutende Opposition hervor. Selbst zwei Diakone, die ihn begleitet hatten, Rustikus und Sebastianus wagten es gegen ihn aufzutreten, sie sorgten dafür, daß das Judicatum des Vigilius schnell überall verbreitet wurde. Sie beschuldigten ihn, daß er die Autorität des chalcedonischen Concils beeinträchtigt habe, sie scheuten sich

---

Regierungsjahr Justinians, wo aber was zu verschiedenen Zeiten geschehn, vermischt worden.

1) Occulta ejus ante judicium pollicitatio tenebatur, in qua se spopondit eadem capitula damnaturum c. Mocian. 592. D.

2) Contra Mocian. 593. C. und die Vorrede zu dem Werke des Fakundus pro defens. trium capitulor.

nicht, ſich von der kirchlichen Gemeinſchaft mit ihm loszuſagen, und eine Parthei von Geiſtlichen ſchloß ſich an ſie an. Vigilius ſprach zwar in einem heftigen Schreiben, in welchem er ihr Verfahren ſchilderte, das Abſetzungsurtheil über ſie aus [1]); aber er hatte die öffentliche Meinung in der abendländiſchen Kirche gegen ſich. Die freimüthigen Stimmen der nordafrikaniſchen Biſchöfe mußten hier beſonders viel würken.

Unter dieſen iſt vor Allen der Biſchof Facundus von Hermiane zu nennen. Erſt nachdem er eine gründliche Unterſuchung über die ſtreitigen Fragen angeſtellt hatte, entſchied er ſich und beharrte nun auch mit unerſchütterlicher Feſtigkeit bei dem ihm mit zuverſichtlicher Ueberzeugung gewordenen Reſultat. Zur Vertheidigung deſſelben verfaßte er eine Schrift, ausgezeichnet durch ſolche Eigenſchaften, welche in dieſem Zeitalter ſelten zu finden waren, durch eine von keiner Rückſicht der Menſchenfurcht beſchränkte Freimüthigkeit und durch eine unbefangene, gründliche, über die Vorurtheile der Zeit in mancher Hinſicht ſich erhebende Critik [2]). Schön ſprach er gegen das unberufene Dogmatiſiren, welches immer die Quelle ſo großen Verderbens für die griechiſche Kirche war, wie auch dieſe unfruchtbaren Streitigkeiten einen ſolchen Grund hatten, „daß während doch in allen Künſten und Gewerben keiner über das urtheile, was er nicht gelernt habe, hingegen in Sachen der Theologie, wer am wenigſten davon gelernt habe, am anmaßendſten

1) S. epistola ad Rusticum et Sebastianum. Harduin. Concil. T. III. f. 176.

2) Pro defensione trium capitulorum libri XII.

abſprechend urtheile [1]). Wenn die Staatsmacht ihre Gränzen überſchreite, könne ſie zwar Viele in's Verderben ſtürzen, indem ſie dieſelben dazu verleite, die Wahrheit mit dem Munde zu verleugnen; aber ihre Abſicht könne ſie doch nicht durchſetzen, denn eine andre Ueberzeugung könne ſie den Menſchen nicht einflößen, nur auf das Aeußere, nicht auf das Innere erſtrecke ſich ihre Gewalt [2]).“ Mit Nachdruck ſprach er gegen diejenigen Biſchöfe, welche ſich ſelbſt anklagten, indem ſie ſich mit dem erlittenen Zwang entſchuldigten, da doch nicht einmal die Gewalt der Marter, ſondern nur die Furcht vor der Ungnade des Kaiſers ſie zum Nachgeben gebracht habe [3]). „Als ob wir nur deshalb zu Biſchöfen ordinirt worden wären, um durch die Geſchenke der Fürſten bereichert zu werden und mit ihnen unter den erſten Staatsbehörden zu ſitzen. Wenn aber unter ſo vielen Sorgen des Staats durch die Täuſchungs-

1) l. XII. c. 4. Nam et suas habent officinas vel artifices omnia quae ex proposito doceri videmus. Nunquam enim de textrine personare incudes audivimus et ignem illic in fornacibus anhelare. Nunquam comperimus a sutore quaesitum, quae cujusque fabricae longitudini proportio latitudinis conveniret et quanta utriusque congrueret altitudo, quoniam illi integre scire possunt, qui ab ipsius artis sunt praeceptoribus instituti. Solae in contemptu sunt divinae litterae, quae nec suam scholam nec magistros habent et de quibus peritissime disputare se credat qui nunquam didicit.

2) Etsi vocem contradictionis abstulerit, animum certe mutare non potuit. Aliquos jus mundanae potestatis ecclesiae valet auferre, nullum tamen sibi acquirere.

3) Gegen die Entſchuldigung des Vigilius: „Nos contra respondemus, quod ultro per ambitionem pollicitatione facta peccaverit, nec ulla sustinuerit tormenta, quibus cessisse credatur“. Contra Mocian. f. 595.

künfte der Schlechtgesinnten, welche zu keiner Zeit fehlen, ei ihnen etwas Eingang fände, was der Kirche Gottes um Nachtheil gereichte oder ihren Frieden störte, es nicht unsre Pflicht wäre, zu ihrem eignen Heil ihnen die Wahrheit darzustellen und, wo es Noth thut, mit dem Ansehn er Religion ihnen zu widerstehn, geduldig, wenn es sich trifft, auch ihre Ungnade zu tragen [1]). Wenn nur Gott nen Ambrosius erweckte, meinte er — so würde auch er Theodosius nicht fehlen [2]).

Obgleich Vigilius im Tone der Autorität gegen seine Widersacher sprach, so war er doch nicht so fest, wie er heinen wollte. Das Beispiel der nordafrikanischen und yrischen Bischöfe mußte ihn doch beschämen, die nordafrinischen hatten ihn durch ein förmliches Synodalurtheil on der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, indem sie ihm ur die Kirchenbuße vorbehielten [3]); die allgemeine Stimme er abendländischen Kirche, durch welche er aus menschlijen Rücksichten die Kirche zu verrathen beschuldigt wurde,

1) Quasi vero propter hoc tantum ordinati sumus episcopi, ut ditemur principum donis, et cum eis inter maximas potestates consedeamus, tanquam divini sacerdotii privilegiis fulti, sicubi autem fallaciis malignorum, quae nullis temporibus defuerunt, aliquid eis inter tantas reipublicae suae curas subreptum fuerit, quod ecclesiae Dei praejudicet vel ecclesiae pacem turbet, non eis debeamus pro ipsorum salute quae sunt vera suggerere et si necesse fuerit, religionis auctoritate resistere ac patientes offensionem quoque illorum, si acciderit, sustinere. l. IV. c. 4.

2) Si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset. l. XII. f. 584. D.

3) S. die Chronik des afrikanischen Bischofs Victor von Tununum. Canisii lectiones antiquae ed. Basnage T. I. f. 332.

war ihm keineswegs gleichgültig. Er wünschte mit guter Art, das was er vielfach erklärt und beschworen hatte, wieder zurückzunehmen. Um dies einzuleiten, drang er bei dem Kaiser darauf, daß die Entscheidung der Sache auf ein allgemeines Concil, welchem auch die abendländischen Bischöfe beiwohnen sollten, verschoben werde. In der Mitte einer zahlreichen Menge hatte ja der Einzelne weniger zu fürchten. Der Kaiser war auch einer solchen Maßregel keineswegs abgeneigt, denn es mußte ihm willkommen sein, durch eine bedeutende kirchliche Autorität die Opposition gegen die Verdammung der drei Capitel niederzuschlagen, um so mehr da aus den religiösen Bewegungen eine dem schwankenden Zustande seines neugegründeten abendländischen Reichs gefährliche politische Gährung hervorgehn konnte. Da nun ein allgemeines Concil eine Entscheidung von desto größerem Gewichte fällen sollte, so konnte Vigilius auch dies von dem Kaiser erhalten, daß ihm einstweilen sein Judicatum zurückgegeben wurde. Doch war Justinian entschlossen, sein Edikt gegen die drei Capitel nicht fallen zu lassen und das Concil nur als Werkzeug zur Bestätigung und Vollziehung desselben zu gebrauchen. Wohl aber dem wankelmüthigen Vigilius nicht recht trauend, wollte er sich dessen durch einen Eid versichern. Und Vigilius war niederträchtig genug einen Eid zu leisten, wie ihn der Kaiser vorschrieb, einen Eid, durch den er sich zum blinden Werkzeug des Kaisers und zum geheimen Kundschafter desselben herabwürdigte. Die Eidesformel enthielt, daß er eines Sinnes mit dem Kaiser Alles, was er könne, thun wolle, um die Verdammung der drei Capitel durchzusetzen. Zur Vertheidigung derselben wolle er weder mittelbar noch

unmittelbar etwas thun, reden oder in's Geheim rathen. Und wenn Einer ihm etwas mit jenen Beſtimmungen ſtreitendes ſagen ſollte, was die drei Capitel oder den Glauben betreffe oder was dem Intereſſe des Staats zuwider ſei, ſo wolle er einen Solchen dem Kaiſer bekannt machen, ſo wie was derſelbe zu ihm geſprochen, nur unter den Bedingungen, daß der Kaiſer nichts gegen das Leben eines Solchen unternehme und daß er ihn ſelbſt wegen der Ehre ſeines Amtes keinem verrathe. (Er fühlte alſo ſelbſt wohl, in welchem Licht er erſcheinen mußte als römiſcher Biſchof eine ſolche Rolle ſpielend) [1]). Nachdem ſich nun der Kaiſer des Vigilius verſichert zu haben glaubte, berief er im J. 551 die Biſchöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika zu dem Concil nach Conſtantinopel. Die Erſteren erſchienen nicht, da ſie die Abſicht, welche man hatte, wohl erkannten und ihr nicht zu dienen entſchloſſen waren. Ein Theil der afrikaniſchen Biſchöfe folgte der Aufforderung. Der Kaiſer ſuchte ſie durch Beſtechungen, freundliche Worte und Drohungen zum Nachgeben zu bewegen. Mehrere widerſetzten ſich ſtandhaft der Willkür, und ſie erlitten heftige Verfolgungen, bei denen man zum Theil erdichtete politiſche Beſchuldigungen zum Vorwand gebrauchte. Zu dieſen letztern gehört der Biſchof Reparatus von Carthago, der von ſeinem Amte entſetzt und zum Exil verurtheilt wurde,

1) Die Worte des Vigilius aus der zuerſt von Baluz herausgegebenen Eidesformel: „Et si quis mihi aliquid contrarium dixerit aut de istis capitulis, aut de fide aut contra rempublicam istum sine mortis periculo pietati vestrae manifestabo et quae mihi locutus est, ita ut propter locum meum personam meam non prodas.“ Mansi Concil. T. IX. f. 364.

und deſſen Geſchäftsträger (Apokriſiarius), der Diakonus Primaſius, erhielt zum Lohne ſeiner Verdammung der drei Capitel, daß er der Gemeinde zu Carthago gegen ihren Willen als Biſchof aufgedrungen wurde [1]). Nicht ohne blutige Unruhen [2]) geſchah es in dem nördlichen Afrika, daß den Gemeinden geliebte Biſchöfe entriſſen und ſolche, die zu Knechten des Hofes ſich gebrauchen ließen, an ihre Stelle geſetzt wurden. Der Statthalter dieſer Provinz ſuchte alle diejenigen Biſchöfe aus, von denen es ſich erwarten ließ, daß ſie ſich wegen ihres Charakters oder ihres Mangels an ſelbſtſtändigem theologiſchen Urtheil leicht leiten laſſen würden, und dieſe ſandte er nach Conſtantinopel, damit die Zahl derjenigen, welche die drei Capitel verdammten, durch ihren Zutritt vergrößert werden ſollte [3]).

Da Juſtinian nun doch bei den Biſchöfen von Illyrien, Dalmatien und Nordafrika ſeine Abſichten nicht, wie er wollte, durchſetzen konnte, ſo drang er nun in den Bi-

1) Dieſer Primaſius nicht zu verwechſeln mit einem andren Primaſius, dem Biſchof der Stadt Adrumetum in Byzacene, der anfangs ſtandhaft, nachher ſich beſtechen ließ, vielleicht dieſer letzte derſelbe, von dem die Commentare über die pauliniſchen Briefe und über die Apokalypſe herrühren.

2) Prokopius ſagt von dem Kaiſer Juſtinian, den er überhaupt richtiger beurtheilt, als die griechiſchen Kirchenſchriftſteller dieſer Zeit: „Εἰς μιαν ἀμφι τῳ Χριϛῳ δοξαν ἁπαντας ἐν σπουδῃ ἐχων, λογῳ οὐδενι τους ἀλλους ἀνθρωπους διεφθειρε, οὐ γαρ οἱ ἐδοκει φονος ἀνθρωπων εἰναι, ἢν γε μη της αὐτου δοξης οἱ τελευτωντες τυχοιεν ὀντες.“ Hist. arcan. c. 13.

3) S. die Nachrichten des Biſchofs Victor von Tununum, welcher ſelbſt Exil, Kerker und körperliche Mißhandlungen als Vertheidiger der drei Capitel hatte erdulden müſſen, und den Bericht der römiſchen Geiſtlichen an die fränkiſchen Geſandten.

schof Vigilius, daß er sich mit den gehorsamen Griechen zur Verdammung der drei Capitel vereinigen sollte. Ohne auf seine Gegenvorstellungen zu hören, erließ er ein neues noch ausführlicheres Edikt, welches vielmehr das Gepräge einer dogmatischen Abhandlung als eines kaiserlichen Edikts an sich trug. Es sollte darin die Berechtigung zur Verdammung des Theodorus nachgewiesen werden, weshalb viele vorgeblich gotteslästerliche Aussprüche des Theodorus angeführt wurden, und die Anführung mancher zu diesem Zwecke zeugte freilich nur von der so großen Beschränktheit des Ketzerrichters. Daneben rechtfertigte er sich gegen die Beschuldigung, daß eine solche Verdammung zum Nachtheil der Autorität des Concils zu Chalcedon gereiche, und er meinte nun den Monophysiten allen vernünftigen Grund zu einer Trennung von der herrschenden Kirche genommen zu haben. Dies Edikt sollte Vigilius unterzeichnen; aber das Beispiel der nordafrikanischen und illyrischen Bischöfe hatte ihm Muth gemacht. Er ließ den Kaiser zur Zurücknahme des Edikts auffordern, er möge den gemeinsamen Beschluß der Bischöfe abwarten, und die abendländischen Bischöfe, welche an dem, was bisher geschehen sei, ein Aergerniß genommen, entweder auch zu der Versammlung kommen lassen oder ihnen erlauben, durchaus frei ihr schriftliches Gutachten abzugeben. Er drohte Allen denen, welche das kaiserliche Edikt annehmen würden, mit der Excommunication. Einen solchen Widerspruch konnte der despotische Justinian nicht vertragen, Vigilius mußte sich im August 551 vor dem Zorn des Kaisers in eine Kirche [1]) flüchten. Da ein kaiserlicher Beamter ihn

1) Beati Petri basilica in Ormisda.

mit bewaffneter Mannschaft von dort hinwegführen wollte, flüchtete er sich zum Altar und umfaßte ihn, so daß er fast mit demselben zu Boden gestürzt wäre [1]).

Da ihm endlich der Kaiser mit eidlicher Bekräftigung alle Sicherheit zusagen ließ, so begab er sich wieder in seine Wohnung zurück; doch hier wurde er wie ein Gefangener behandelt. Dieser Gefangenschaft überdrüßig, entfloh er in der Nacht zwei Tage vor dem Weihnachtsfeste nicht ohne große Gefahr und nahm in die Kirche der h. Euphemia zu Chalcedon seine Zuflucht. Als der Kaiser ihn durch eine vornehme Gesandtschaft von Neuem auffordern ließ, diesen Zufluchtsort zu verlassen, und ihm alle eidlichen Sicherheitsleistungen versprach, ließ ihm Vigilius antworten, es bedürfe weiter keiner eidlichen Zusicherungen, wenn er nur der Kirche den Frieden wieder verleihe, dessen sie unter seinem Oheim Justinus genossen. Justinian, der die Mitwirkung des Vigilius zu dem Concil wünschte und hoffte, knüpfte deshalb neue Unterhandlungen mit ihm an, und er wußte ihn endlich dazu zu bewegen, daß er die Kirche wieder verließ.

Nachdem nun sieben bis acht Jahre unter diesen unfruchtbaren Streitigkeiten, welche ohne alles dogmatische Interesse bloß von den Ränken der Hofpartheien und von der Willkür eines Einzelnen herrührten, verstrichen waren, nachdem der römische Bischof unnützer Weise sechs Jahre zu

1) In seinem Klageschreiben ad universum populum Dei: „Et super nos etiam ipsa altaris mensa ceciderat, nisi clericorum nostrorum fuisset manibus sustentata.“ Theophanes chronograph. ἐκείθεν ἐλκόμενος κατέσχε τοὺς βαρβάρους τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖνος καὶ τούτους κατέρρηξε βαρύς ὤν.

onſtantinopel zurückgehalten worden, ſollte endlich ein all-
meines Concil zur Entſcheidung dieſes Streits im J. 553
i Conſtantinopel verſammelt werden unter dem Patriar-
en Eutychius [1]), eine ſo große Maßregel für einen ver-
ältnißmäßig der innern Bedeutung nach ſo wenig entſpre-
enden Zweck. Als Vigilius zur Theilnahme an dieſem
oncil aufgefordert wurde, verſagte er dieſe, erklärte ſich
er bereit, in einer Friſt von zwanzig Tagen ſein Urtheil
i dieſer Angelegenheit ſchriftlich abzugeben; wenn er dies
nerhalb dieſes Zeitraums nicht erfülle, allen Beſchlüſſen
es Concils beizutreten. Daſſelbe ſetzte demnach ſeine Ver-
andlungen unabhängig fort, ohne auf die Entſcheidung
es römiſchen Biſchofs zu warten. Vigilius erfüllte ſein
erſprechen, indem er in ſeinem constitutum ad imperato-

1) Dieſer Eutychius, allgemeiner Vorſteher (Καθολικος) aller Mönche in der Metropolitenkirche von Amaſea in Pontus war grade damals von ſeinem Biſchof als deſſen Stellvertreter nach Conſtantinopel zum Concil geſandt worden, als der alte Patriarch Mennas dort ſtarb. Durch ſeinen vielleicht von ſeiner Seite in ſeiner Beſchränktheit aufrichtig gemeinten Eifer gegen die Ketzereien des Theodorus von Mopſueſtia und für die Verdammung der drei Capitel erwarb er ſich die beſondre Gunſt des Kaiſers. Insbeſondre ſoll es dem Juſtinian, was ſeinem Geſchmack wohl ähnlich ſieht, ſehr gefallen haben, als Eutychius gegen diejenigen, welche ein Anathema über die Verſtorbenen nicht zulaſſen wollten, ſagte, allerdings ſei man dazu berechtigt und verpflichtet, über die Häretiker auch noch nach ihrem Tode das Anathema zu ſprechen, denn der König Joſia habe ja auch die Gebeine der Baalspriester noch nach ihrem Tode verbrennen laſſen, 2 Chron. 34. Juſtinian belohnte ſeinen Eifer mit dem Patriarchat. S. des Eutychius Lebensbeſchreibung durch den Presbyter Euſtratius griechiſch in den actis sanctorum im Anhang zum VI. April §. 22.

rem seine Entscheidung bekannt machte. Zwar erklärte er die Sätze, welche man aus den Schriften des Theodorus von Mopsuestia ausgezogen hatte, für kätzerisch, doch setzte er zugleich hinzu, er werde es nie gestatten, daß ein in der Gemeinschaft der Kirche verstorbener Lehrer nach seinem Tode verdammt werde. Die Schriften des Theodoret und des Ibas aber, als welche von dem Concil zu Chalcedon gebilligt worden, könnten nicht ohne Beeinträchtigung der Autorität dieses Concils verworfen werden. Alles was gegen diese Entscheidung, von wem es auch sei, unternommen oder geschrieben worden, erklärte er für ungültig. Der Kaiser, der sich als den höchsten Gesetzgeber der Kirche betrachtete, erließ darauf ein Schreiben an das versammelte Concil, in welchem er erklärte, daß Vigilius sich selbst durch seine Vertheidigung der Irrlehren des Nestorius, des Theodorus und ihrer Genossen von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen habe, und sein Name solle daher aus den Kirchenbüchern gestrichen werden. Doch unterschied er die Person des einzelnen römischen Bischofs und den apostolischen Stuhl oder die römische Kirche, die Gemeinschaft mit dem letztern solle dadurch keineswegs aufgehoben werden. Das Concil folgte dem kaiserlichen Befehl und es entschied nach dem kaiserlichen Edikt. Es wurde über die Person und die Lehren des Theodorus das Anathema ausgesprochen, so wie über deren Vertheidiger; in Beziehung auf den Theodoret und Ibas aber nur über jene einzelnen Schriften, weil beide ihre Irrlehren nachher widerrufen und demnach durch das Concil von Chalcedon als rechtgläubig anerkannt worden. Alle, welche diesem Urtheil sich nicht unterwerfen wollten, sollten, wenn sie Geistliche wä-

iren, ihrer Stellen entsetzt, als Laien von der Kirchenge-
einschaft ausgeschlossen werden. Darnach wurden wür-
ge Bischöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika,
elche der herrschenden Macht nicht nachgaben, von ihren
tellen entsetzt und exilirt.

Die Sehnsucht nach der Freiheit und nach der Rück-
hr in sein Bißthum machte den Vigilius noch zum letz-
n Mal schwankend. Er verstand sich endlich zu einer neuen
rklärung, wodurch er Alles zurücknahm, was er zur Ver-
eidigung der drei Capitel geschrieben hatte, und die Be-
lüsse jenes Concils zu Constantinopel bestätigte. Darauf
hielt er die Erlaubniß, nach Rom zurückzukehren, er starb
er unterwegs im J. 555.

So hatte es denn die durch Hofränke bestimmte Will-
r eines Kaisers bewürkt, daß ein großer Kirchenlehrer,
elcher auf die theologische Entwickelung bedeutend einge-
ürkt, verkätzert wurde, und weil ein römischer Bischof
ne festen Charakter durch die Umstände sich bestimmen
ß, so mußte sein Wankelmuth über den bessern Geist der
endländischen Kirche siegen.

Was war aber die Folge dieser Streitigkeiten? Der
m Kaiser vorgespiegelte Zweck, einer Vereinigung der Mo-
phyfiten mit der herrschenden Kirche wurde nicht erreicht,
nn die im Allgemeinen festgehaltene Autorität des Con-
ls zu Chalcedon blieb eine dauernde Scheidewand zwischen
iden Theilen. Und in der abendländischen Kirche war
ne neue Spaltung, welche sich noch in die folgenden Zei-
n fortpflanzte, Würkung der von dem Concil zu Constan-
nopel ausgesprochenen und von der römischen Kirche an-
nommenen Verdammung: die Kirchen von Istria und

alle diejenigen, welche unter dem Metropoliten von Aquileja ſtanden, ſagten ſich deshalb von der Gemeinſchaft mit der römiſchen Kirche los. —

Wie der Kaiſer Juſtinian in dem, was wir bisher erzählt haben, ſich bald von dieſer bald von jener Hofpartei als Werkzeug für ihre Ränke hatte gebrauchen laſſen, indem er für die reine Lehre zu eifern meinte, ſo war er gegen das Ende ſeiner Regierung im Begriff, ſolchen Partheileidenſchaften dienend und Geſetze gebend über Dinge, von denen er nichts verſtand [1]), neue zerrüttende Streitigkeiten in der orientaliſchen Kirche anzuregen. Eine Parthei unter den Monophyſiten, welche der Lehre des Xenajas und des Biſchofs Julian von Halikarnaß nachfolgte, leitete als eine nothwendige Folge von der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit zu Einer Natur in Chriſto den Satz ab, der ähnlich ſchon von einem Clemens von Alexandria und von einem Hilarius von Poitiers behauptet worden, daß der Leib Chriſti auch während ſeines irdiſchen Lebens den ſinnlichen Affektionen und Mängeln, wie dem Hunger, Durſt, Schmerz nicht nach einer Naturnothwendigkeit [2]) unterworfen geweſen; ſondern daß er ſich nach einer freien Willensbeſtimmung (κατ' οἰκονομιαν) zum Heil der Menſchen allem dieſem unterzogen habe. Welche Anſicht man mit dem Namen des Aphthartodoketismus belegte. Es läßt ſich leicht erklären, daß dieſe Auffaſſungsweiſe, ſo ſehr auch das rein Menſchliche in Chriſto dadurch getrübt

1) περιοκοπων μεν τα μετεωρα, περιεργος δε ἀμφι τη του θεου φυσει. So bezeichnet ihn Prokopius hist. arcana c. 18.

2) Was alles man zu dem Begriff der φθορα, des παθητον ειναι, als Folge der Sünde rechnete.

wurde, doch Manchem aus einem mißverſtandenen Streben Chriſtus zu verherrlichen, indem man ihn entmenſchlichte, zuſagen konnte. Und auch die Anhänger der Lehre von den beiden Naturen konnten meinen, dies als eine Folge aus der Vereinigung beider Naturen in Einer Perſon annehmen zu können, wie ſie in manchen andren Punkten, in der Billigung der Ausdrücke: Gott iſt geboren worden, Gott hat gelitten, in der Leugnung jedes Nichtwiſſens von Seiten der menſchlichen Natur Chriſti (dem ſogenannten Agnoëtismus) mit den Monophyſiten übereinkamen. Vielleicht hatte zugleich eine geheime die Monophyſiten begünſtigende Hofpartei, wenn gleich das Haupt derſelben, die Kaiſerin Theodora, längſt geſtorben war, ihre Hände mit im Spiel. Und ſicher konnten die Feinde des Patriarchen Eutychius von Conſtantinopel keine beſſere Gelegenheit finden, um ihn in Streitigkeiten zu verwickeln und wohl gar die gänzliche Ungnade des Kaiſers ihm zuzuziehen [1]). Wie der Kaiſer Juſtinian den übertriebenſten Ausdrücken, welche über dem Göttlichen in Chriſto das Menſchliche ganz vergeſſen ließen, am meiſten geneigt war; wie er ſchon als Miniſter unter der vorigen und nachher im Anfang ſeiner eignen Regierung die auch zuerſt von Monophyſiten [2]) feſtgeſtellte Formel: Einer von der Dreieinigkeit hat gelitten, als ſie durch

1) Der Lebensbeſchreiber des Eutychius ſchreibt beſonders den Origeniſten einen Antheil an den Machinationen zu. Dieſe Anklage kann nun freilich von dem Haſſe gegen die kätzeriſche Parthei herrühren, indeß könnte der Aphthartodoketismus auch wohl mit den eigenthümlichen Anſichten dieſer Parthei zuſammenhängen.

2) Als Zuſatz zum Trisagion.

ſcythiſche und conſtantinopolitaniſche Mönche (die ſogenannten Theopaſchiten) in die Kirche eingeführt wurde, mit dem größten Eifer vertheidigt, wie er dieſe Formel im J. 533 durch ein Edikt beſtätigt und nicht eher geruht hatte, als bis ſie auch in der römiſchen Kirche angenommen wurde, ſo meinte er jetzt in ſeinem hohen Alter für die Ehre Chriſti und zur Tilgung ſeiner Sünden nichts Größeres thun zu können, als durch ein neues Edikt den Aphthartodoketismus zum Geſetz zu machen. Schon ſollte der Gehorſam gegen dies Edikt auf die gewöhnliche Weiſe erzwungen werden, ſchon war der Patriarch Eutychius von Conſtantinopel [1]) wegen ſeines Widerſpruchs entſetzt und exilirt worden, ſchon drohte Aehnliches dem Patriarchen Anaſtaſius von Antiochia, ſchon drohte der ganzen orientaliſchen Kirche theils neue ſchmachvolle Knechtſchaft, theils neue innere Zerrüttung; aber durch den früher erfolgten Tod dieſes Kaiſers, von deſſen langer Regierung das größte Verderben in die griechiſche Kirche ausgegangen war, wurde ſie im J. 565 von dieſen neuen Uebeln errettet.

1) Eutychius handelte mit Standhaftigkeit und Würde, er verharrte auch nach dreimaliger Vorladung bei der Proteſtation gegen das Gericht einer ungeſetzmäßigen Synode.

Anhang.

ie aus dieſen Streitigkeiten hervorgehende Bil- ung der abgeſonderten Kirchenpartheien außerhalb des römiſchen Reichs.

Während daß die beſondern Kirchenpartheien, welche ter dieſen Streitigkeiten ſich bildeten, im römiſchen Reiche r herrſchenden Macht weichen mußten, fanden ſie in an- en Ländern, wo eine andre Religion als die chriſtliche taatsreligion war, alle Freiheit, ihre Lehrmeinungen aus- ſprechen und fortzupflanzen, und ihr feindſeliges Verhält- ß gegen das, was herrſchende Kirchenlehre im römiſchen eiche war, diente in jenen Ländern vielmehr dazu, die Ne- rung günſtig für ſie zu ſtimmen.

Dies gilt insbeſondre von den Neſtorianern. Der rnehmſte Sitz, von welchem die Verbreitung dieſer Par- ei nach Perſien ausging, war eine blühende Schule für r Bildung perſiſcher Kirchenlehrer in der Stadt Edeſſa in eſopotamien. S. Band II. S. 319. Dieſe Stadt wurde m grade nach dem Beſchluſſe des erſten epheſiniſchen Con- s der Schauplatz der heftigſten Streitigkeiten, welche aus n Gegenſätzen, die damals die Kirche bewegten, hervor- ngen. Der Biſchof dieſer Stadt, Namens Rabulas, oben, der früher mit den übrigen ſyriſchen Kirchenleh- rn verbunden geweſen, hatte ſpäterhin an den Patriarchen yrill durchaus ſich angeſchloſſen, und er geſellte ſich zu n heftigſten Eiferern gegen das, was man Neſtorianis-

mus nannte, so daß er sogar über die verehrten Lehrer der syrischen Kirche, den Diodorus und den Theodorus, das Anathema öffentlich auszusprechen wagte. Er fand aber bei vielen Geistlichen nachdrücklichen Widerstand und besonders bei dem in großem Ansehn stehenden Presbyter Ibas, welchem sich die Lehrer jener persischen Schule anschlossen. Diese wurden von dem tyrannischen Rabulas vertrieben und durch diese wurde zuerst eine dem Nestorianismus günstige Richtung nach Persien gebracht. Noch mehr aber würkte der Presbyter Ibas durch seinen berühmten Brief an den Bischof Mares oder Maris von Hardaschir in Persien und durch Uebersetzung der Schriften Theodors und Diodors in die persische Kirchensprache, die syrische, wenn auch nicht die Vorliebe für den Nestorius, doch die Abneigung gegen Cyrill, und eine dogmatische Richtung, an welche sich der Eifer für die Lehre des Nestorius leicht anschließen konnte, in der persischen Kirche zu verbreiten. In jenem Briefe an den Bischof Maris zeigt er sich keineswegs als Freund des Nestorius. Er sagt, daß sowohl dieser letzte als Cyrill durch ihre Streitschriften Aergerniß gegeben hätten. Er tadelt ihn, daß er durch seinen Angriff auf das der Maria beigelegte Prädikat „θεοτοκος“ Beschuldigungen sich zugezogen, wie ja alle gemäßigten Orientalen darin mit dem Ibas übereinstimmten. Aber doch sprach er heftiger gegen Cyrill, den er beschuldigte, eine Natur der Gottheit und Menschheit zu lehren und in den Apollinarismus verfallen zu sein.

Als Ibas diesen Brief schrieb, war der oben erwähnte Friedensvergleich zwischen Cyrill und den Orientalen ge-

ſchloſſen worden. Ibas ſtattete mit großem Triumph ſeinem Freunde davon Bericht ab, er betrachtete das von dem Biſchof Cyrill abgelegte Glaubensbekenntniß als einen Widerruf deſſelben, ein Zeichen des Sieges der reinen Lehre, der allgemeinen Wiederherſtellung der Ruhe [1]).

Bald mußte er ſich wohl in ſeiner Erwartung getäuſcht ſehn, wie aus dem oben Erzählten hervorgeht, denn er ſelbſt hatte ja noch nachher bis zu dem Concil zu Chalcedon, welches ihn rechtfertigte, von den Eiferern für die Lehre Cyrills viel zu leiden. Unterdeß wurde er im J. 535 Nachfolger des Rabulas als Biſchof von Edeſſa, durch ihn wurde wahrſcheinlich die Pflanzſchule für perſiſche Kirchenlehrer wieder hergeſtellt, und ſie erhielt wieder ihren früheren Einfluß. Die Verfolgungen, welche Ibas nachher von den Eiferern der entgegengeſetzten Parthei erleiden mußte, das Verfahren dieſer Parthei unter der Leitung eines Dioskur, alles dies konnte natürlich nicht anders als geeignet ſein, die perſiſchen Chriſten in ihrer Vorliebe für die bedrückte Parthei, an welche ſie ſich angeſchloſſen hatten, zu beſtärken.

Das meiſte aber würkte einer jener von dem Biſchof Rabulas vertriebenen perſiſchen Lehrer, Namens Barſumas, zur Grundlegung und Befeſtigung der neſtorianiſchen Kirche in Perſien. Seine vieljährige Würkſamkeit als Biſchof der Stadt Niſibis v. J. 435 bis 489 gab ihm dazu die beſte Gelegenheit. Wenn gleich die Nachrichten ſpäterer jakobitiſcher Geſchichtſchreiber, wie insbeſondre eines

1) Das Bruchſtück dieſes Briefs in den act. Concil. Chalc. act. X. Harduin. II. f. 530.

mit bewaffneter Mannschaft von dort hinwegführen wollte, flüchtete er sich zum Altar und umfaßte ihn, so daß er fast mit demselben zu Boden gestürzt wäre [1]).

Da ihm endlich der Kaiser mit eidlicher Bekräftigung alle Sicherheit zusagen ließ, so begab er sich wieder in seine Wohnung zurück; doch hier wurde er wie ein Gefangener behandelt. Dieser Gefangenschaft überdrüßig, entfloh er in der Nacht zwei Tage vor dem Weihnachtsfeste nicht ohne große Gefahr und nahm in die Kirche der h. Euphemia zu Chalcedon seine Zuflucht. Als der Kaiser ihn durch eine vornehme Gesandtschaft von Neuem auffordern ließ, diesen Zufluchtsort zu verlassen, und ihm alle eidlichen Sicherheitsleistungen versprach, ließ ihm Vigilius antworten, es bedürfe weiter keiner eidlichen Zusicherungen, wenn er nur der Kirche den Frieden wieder verleihe, dessen sie unter seinem Oheim Justinus genossen. Justinian, der die Mitwürkung des Vigilius zu dem Concil wünschte und hoffte, knüpfte deshalb neue Unterhandlungen mit ihm an, und er wußte ihn endlich dazu zu bewegen, daß er die Kirche wieder verließ.

Nachdem nun sieben bis acht Jahre unter diesen unfruchtbaren Streitigkeiten, welche ohne alles dogmatische Interesse bloß von den Ränken der Hofpartheien und von der Willkür eines Einzelnen herrührten, verstrichen waren, nachdem der römische Bischof unnützer Weise sechs Jahre zu

1) In seinem Klageschreiben ad universum populum Dei: „Et super nos etiam ipsa altaris mensa ceciderat, nisi clericorum nostrorum fuisset manibus sustentata.“ Theophanes chronograph. ἐκειθεν ἐλκομενος κατειχε τους βαζαζοντας το θυσιαστηριον κιονας και τουτους κατεσρεψε βαμυς ὢν.

onſtantinopel zurückgehalten worden, ſollte endlich ein all-
emeines Concil zur Entſcheidung dieſes Streits im J. 553
n Conſtantinopel verſammelt werden unter dem Patriar-
en Eutychius [1]), eine ſo große Maßregel für einen ver-
ältnißmäßig der innern Bedeutung nach ſo wenig entſpre-
enden Zweck. Als Vigilius zur Theilnahme an dieſem
oncil aufgefordert wurde, verſagte er dieſe, erklärte ſich
ber bereit, in einer Friſt von zwanzig Tagen ſein Urtheil
n dieſer Angelegenheit ſchriftlich abzugeben; wenn er dies
nerhalb dieſes Zeitraums nicht erfülle, allen Beſchlüſſen
es Concils beizutreten. Daſſelbe ſetzte demnach ſeine Ver-
andlungen unabhängig fort, ohne auf die Entſcheidung
es römiſchen Biſchofs zu warten. Vigilius erfüllte ſein
erſprechen, indem er in ſeinem constitutum ad imperato-

1) Dieſer Eutychius, allgemeiner Vorſteher (Καθολικος) aller Mönche in der Metropolitenkirche von Amaſea in Pontus war grade damals von ſeinem Biſchof als deſſen Stellvertreter nach Conſtantinopel zum Concil geſandt worden, als der alte Patriarch Mennas dort ſtarb. Durch ſeinen vielleicht von ſeiner Seite in ſeiner Beſchränktheit aufrichtig gemeinten Eifer gegen die Ketzereien des Theodorus von Mopſueſtia und für die Verdammung der drei Capitel erwarb er ſich die beſondre Gunſt des Kaiſers. Insbeſondre ſoll es dem Juſtinian, was ſeinem Geſchmack wohl ähnlich ſieht, ſehr gefallen haben, als Eutychius gegen diejenigen, welche ein Anathema über die Verſtorbenen nicht zulaſſen wollten, ſagte, allerdings ſei man dazu berechtigt und verpflichtet, über die Häretiker auch noch nach ihrem Tode das Anathema zu ſprechen, denn der König Joſia habe ja auch die Gebeine der Baalspriester noch nach ihrem Tode verbrennen laſſen, 2 Chron. 34. Juſtinian belohnte ſeinen Eifer mit dem Patriarchat. S. des Eutychius Lebensbeſchreibung durch den Presbyter Euſtratius griechiſch in den actis sanctorum im Anhang zum VI. April §. 22.

rem seine Entscheidung bekannt machte. Zwar erklärte er die Sätze, welche man aus den Schriften des Theodorus von Mopsuestia ausgezogen hatte, für kätzerisch, doch setzte er zugleich hinzu, er werde es nie gestatten, daß ein in der Gemeinschaft der Kirche verstorbener Lehrer nach seinem Tode verdammt werde. Die Schriften des Theodoret und des Ibas aber, als welche von dem Concil zu Chalcedon gebilligt worden, könnten nicht ohne Beeinträchtigung der Autorität dieses Concils verworfen werden. Alles was gegen diese Entscheidung, von wem es auch sei, unternommen oder geschrieben worden, erklärte er für ungültig. Der Kaiser, der sich als den höchsten Gesetzgeber der Kirche betrachtete, erließ darauf ein Schreiben an das versammelte Concil, in welchem er erklärte, daß Vigilius sich selbst durch seine Vertheidigung der Irrlehren des Nestorius, des Theodorus und ihrer Genossen von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen habe, und sein Name solle daher aus den Kirchenbüchern gestrichen werden. Doch unterschied er die Person des einzelnen römischen Bischofs und den apostolischen Stuhl oder die römische Kirche, die Gemeinschaft mit dem letztern solle dadurch keineswegs aufgehoben werden. Das Concil folgte dem kaiserlichen Befehl und es entschied nach dem kaiserlichen Edikt. Es wurde über die Person und die Lehren des Theodorus das Anathema ausgesprochen, so wie über deren Vertheidiger; in Beziehung auf den Theodoret und Ibas aber nur über jene einzelnen Schriften, weil beide ihre Irrlehren nachher widerrufen und demnach durch das Concil von Chalcedon als rechtgläubig anerkannt worden. Alle, welche diesem Urtheil sich nicht unterwerfen wollten, sollten, wenn sie Geistliche wä-

wären, ihrer Stellen entſetzt, als Laien von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen werden. Darnach wurden würdige Biſchöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika, welche der herrſchenden Macht nicht nachgaben, von ihren Stellen entſetzt und exilirt.

Die Sehnſucht nach der Freiheit und nach der Rückkehr in ſein Bißthum machte den Vigilius noch zum letzten Mal ſchwankend. Er verſtand ſich endlich zu einer neuen Erklärung, wodurch er Alles zurücknahm, was er zur Vertheidigung der drei Capitel geſchrieben hatte, und die Beſchlüſſe jenes Concils zu Conſtantinopel beſtätigte. Darauf erhielt er die Erlaubniß, nach Rom zurückzukehren, er ſtarb aber unterwegs im J. 555.

So hatte es denn die durch Hofränke beſtimmte Willkür eines Kaiſers bewürkt, daß ein großer Kirchenlehrer, welcher auf die theologiſche Entwickelung bedeutend eingewürkt, verkätzert wurde, und weil ein römiſcher Biſchof ohne feſten Charakter durch die Umſtände ſich beſtimmen ließ, ſo mußte ſein Wankelmuth über den beſſern Geiſt der abendländiſchen Kirche ſiegen.

Was war aber die Folge dieſer Streitigkeiten? Der dem Kaiſer vorgeſpiegelte Zweck, einer Vereinigung der Monophyſiten mit der herrſchenden Kirche wurde nicht erreicht, denn die im Allgemeinen feſtgehaltene Autorität des Concils zu Chalcedon blieb eine dauernde Scheidewand zwiſchen beiden Theilen. Und in der abendländiſchen Kirche war eine neue Spaltung, welche ſich noch in die folgenden Zeiten fortpflanzte, Würkung der von dem Concil zu Conſtantinopel ausgeſprochenen und von der römiſchen Kirche angenommenen Verdammung: die Kirchen von Iſtria und

alle diejenigen, welche unter dem Metropoliten von Aquileja ſtanden, ſagten ſich deshalb von der Gemeinſchaft mit der römiſchen Kirche los. —

Wie der Kaiſer Juſtinian in dem, was wir bisher erzählt haben, ſich bald von dieſer bald von jener Hofpartei als Werkzeug für ihre Ränke hatte gebrauchen laſſen, indem er für die reine Lehre zu eifern meinte, ſo war er gegen das Ende ſeiner Regierung im Begriff, ſolchen Partheileidenſchaften dienend und Geſetze gebend über Dinge, von denen er nichts verſtand [1]), neue zerrüttende Streitigkeiten in der orientaliſchen Kirche anzuregen. Eine Parthei unter den Monophyſiten, welche der Lehre des Xenajas und des Biſchofs Julian von Halikarnaß nachfolgte, leitete als eine nothwendige Folge von der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit zu Einer Natur in Chriſto den Satz ab, der ähnlich ſchon von einem Clemens von Alexandria und von einem Hilarius von Poitiers behauptet worden, daß der Leib Chriſti auch während ſeines irdiſchen Lebens den ſinnlichen Affektionen und Mängeln, wie dem Hunger, Durſt, Schmerz nicht nach einer Naturnothwendigkeit [2]) unterworfen geweſen; ſondern daß er ſich nach einer freien Willensbeſtimmung (κατ' οἰκονομιαν) zum Heil der Menſchen allem dieſem unterzogen habe. Welche Anſicht man mit dem Namen des Aphthartodoketismus belegte. Es läßt ſich leicht erklären, daß dieſe Auffaſſungsweiſe, ſo ſehr auch das rein Menſchliche in Chriſto dadurch getrübt

1) περιοκοπων μεν τα μετεωρα, περιεργος δε ἁμφι τη του θεου φυσει. So bezeichnet ihn Prokopius hist. arcana c. 18.

2) Was alles man zu dem Begriff der φθορα, des παθητον ειναι, als Folge der Sünde rechnete.

wurde, doch Manchem aus einem mißverſtandenen Streben Chriſtus zu verherrlichen, indem man ihn entmenſchlichte, zuſagen konnte. Und auch die Anhänger der Lehre von den beiden Naturen konnten meinen, dies als eine Folge aus der Vereinigung beider Naturen in Einer Perſon annehmen zu können, wie ſie in manchen andren Punkten, in der Billigung der Ausdrücke: Gott iſt geboren worden, Gott hat gelitten, in der Leugnung jedes Nichtwiſſens von Seiten der menſchlichen Natur Chriſti (dem ſogenannten Agnoëtismus) mit den Monophyſiten übereinkamen. Vielleicht hatte zugleich eine geheime die Monophyſiten begünſtigende Hofpartei, wenn gleich das Haupt derſelben, die Kaiſerin Theodora, längſt geſtorben war, ihre Hände mit im Spiel. Und ſicher konnten die Feinde des Patriarchen Eutychius von Conſtantinopel keine beſſere Gelegenheit finden, um ihn in Streitigkeiten zu verwickeln und wohl gar die gänzliche Ungnade des Kaiſers ihm zuzuziehen [1]). Wie der Kaiſer Juſtinian den übertriebenſten Ausdrücken, welche über dem Göttlichen in Chriſto das Menſchliche ganz vergeſſen ließen, am meiſten geneigt war; wie er ſchon als Miniſter unter der vorigen und nachher im Anfang ſeiner eignen Regierung die auch zuerſt von Monophyſiten [2]) feſtgeſtellte Formel: Einer von der Dreieinigkeit hat gelitten, als ſie durch

1) Der Lebensbeſchreiber des Eutychius ſchreibt beſonders den Origeniſten einen Antheil an den Machinationen zu. Dieſe Anklage kann nun freilich von dem Haſſe gegen die kätzeriſche Parthei herrühren, indeß könnte der Aphthartodoketismus auch wohl mit den eigenthümlichen Anſichten dieſer Parthei zuſammenhängen.

2) Als Zuſatz zum Trisagion.

scythische und constantinopolitanische Mönche (die sogenannten Theopaschiten) in die Kirche eingeführt wurde, mit dem größten Eifer vertheidigt, wie er diese Formel im J. 533 durch ein Edikt bestätigt und nicht eher geruht hatte, als bis sie auch in der römischen Kirche angenommen wurde, so meinte er jetzt in seinem hohen Alter für die Ehre Christi und zur Tilgung seiner Sünden nichts Größeres thun zu können, als durch ein neues Edikt den Aphthartodoketismus zum Gesetz zu machen. Schon sollte der Gehorsam gegen dies Edikt auf die gewöhnliche Weise erzwungen werden, schon war der Patriarch Eutychius von Constantinopel [1]) wegen seines Widerspruchs entsetzt und exilirt worden, schon drohte Aehnliches dem Patriarchen Anastasius von Antiochia, schon drohte der ganzen orientalischen Kirche theils neue schmachvolle Knechtschaft, theils neue innere Zerrüttung; aber durch den früher erfolgten Tod dieses Kaisers, von dessen langer Regierung das größte Verderben in die griechische Kirche ausgegangen war, wurde sie im J. 565 von diesen neuen Uebeln errettet.

1) Eutychius handelte mit Standhaftigkeit und Würde, er verharrte auch nach dreimaliger Vorladung bei der Protestation gegen das Gericht einer ungesetzmäßigen Synode.

Anhang.

Die aus diesen Streitigkeiten hervorgehende Bildung der abgesonderten Kirchenpartheien außerhalb des römischen Reichs.

Während daß die besondern Kirchenpartheien, welche unter diesen Streitigkeiten sich bildeten, im römischen Reiche der herrschenden Macht weichen mußten, fanden sie in andren Ländern, wo eine andre Religion als die christliche Staatsreligion war, alle Freiheit, ihre Lehrmeinungen auszusprechen und fortzupflanzen, und ihr feindseliges Verhältniß gegen das, was herrschende Kirchenlehre im römischen Reiche war, diente in jenen Ländern vielmehr dazu, die Regierung günstig für sie zu stimmen.

Dies gilt insbesondre von den Nestorianern. Der vornehmste Sitz, von welchem die Verbreitung dieser Parthei nach Persien ausging, war eine blühende Schule für die Bildung persischer Kirchenlehrer in der Stadt Edessa in Mesopotamien. S. Band II. S. 319. Diese Stadt wurde nun grade nach dem Beschlusse des ersten ephesinischen Concils der Schauplatz der heftigsten Streitigkeiten, welche aus den Gegensätzen, die damals die Kirche bewegten, hervorgingen. Der Bischof dieser Stadt, Namens Rabulas, s. oben, der früher mit den übrigen syrischen Kirchenlehrern verbunden gewesen, hatte späterhin an den Patriarchen Cyrill durchaus sich angeschlossen, und er gesellte sich zu den heftigsten Eiferern gegen das, was man Nestorianis-

mus nannte, so daß er sogar über die verehrten Lehrer der syrischen Kirche, den Diodorus und den Theodorus, das Anathema öffentlich auszusprechen wagte. Er fand aber bei vielen Geistlichen nachdrücklichen Widerstand und besonders bei dem in großem Ansehn stehenden Presbyter Ibas, welchem sich die Lehrer jener persischen Schule anschlossen. Diese wurden von dem tyrannischen Rabulas vertrieben und durch diese wurde zuerst eine dem Nestorianismus günstige Richtung nach Persien gebracht. Noch mehr aber würkte der Presbyter Ibas durch seinen berühmten Brief an den Bischof Mares oder Maris von Hardaschir in Persien und durch Uebersetzung der Schriften Theodors und Diodors in die persische Kirchensprache, die syrische, wenn auch nicht die Vorliebe für den Nestorius, doch die Abneigung gegen Cyrill, und eine dogmatische Richtung, an welche sich der Eifer für die Lehre des Nestorius leicht anschließen konnte, in der persischen Kirche zu verbreiten. In jenem Briefe an den Bischof Maris zeigt er sich keineswegs als Freund des Nestorius. Er sagt, daß sowohl dieser letzte als Cyrill durch ihre Streitschriften Aergerniß gegeben hätten. Er tadelt ihn, daß er durch seinen Angriff auf das der Maria beigelegte Prädikat „Θεοτοκος“ Beschuldigungen sich zugezogen, wie ja alle gemäßigten Orientalen darin mit dem Ibas übereinstimmten. Aber doch sprach er heftiger gegen Cyrill, den er beschuldigte, eine Natur der Gottheit und Menschheit zu lehren und in den Apollinarismus verfallen zu sein.

Als Ibas diesen Brief schrieb, war der oben erwähnte Friedensvergleich zwischen Cyrill und den Orientalen ge-

schlossen worden. Ibas stattete mit großem Triumph seinem Freunde davon Bericht ab, er betrachtete das von dem Bischof Cyrill abgelegte Glaubensbekenntniß als einen Widerruf desselben, ein Zeichen des Sieges der reinen Lehre, der allgemeinen Wiederherstellung der Ruhe [1]).

Bald mußte er sich wohl in seiner Erwartung getäuscht sehn, wie aus dem oben Erzählten hervorgeht, denn er selbst hatte ja noch nachher bis zu dem Concil zu Chalcedon, welches ihn rechtfertigte, von den Eiferern für die Lehre Cyrills viel zu leiden. Unterdeß wurde er im J. 535 Nachfolger des Rabulas als Bischof von Edessa, durch ihn wurde wahrscheinlich die Pflanzschule für persische Kirchenlehrer wieder hergestellt, und sie erhielt wieder ihren früheren Einfluß. Die Verfolgungen, welche Ibas nachher von den Eiferern der entgegengesetzten Parthei erleiden mußte, das Verfahren dieser Parthei unter der Leitung eines Dioskur, alles dies konnte natürlich nicht anders als geeignet sein, die persischen Christen in ihrer Vorliebe für die bedrückte Parthei, an welche sie sich angeschlossen hatten, zu bestärken.

Das meiste aber würkte einer jener von dem Bischof Rabulas vertriebenen persischen Lehrer, Namens Barsumas, zur Grundlegung und Befestigung der nestorianischen Kirche in Persien. Seine vieljährige Würksamkeit als Bischof der Stadt Nisibis v. J. 435 bis 489 gab ihm dazu die beste Gelegenheit. Wenn gleich die Nachrichten späterer jakobitischer Geschichtschreiber, wie insbesondre eines

1) Das Bruchstück dieses Briefs in den act. Concil. Chalc. act. X. Harduin. II. f. 530.

Abulpharadsch oder Barhebraeus aus dem dreizehnten Jahrhundert [1]), von den Künsten, welche er angewandt haben soll, um den persischen König Pherozes für seine Parthei und gegen die herrschende Kirche des römischen Reichs einzunehmen, nicht als durchaus glaubwürdig erscheinen; so ist doch wenigstens nicht daran zu zweifeln, daß politische Gründe den persischen Fürsten bewegen mußten, eine Trennung der Christen seines Reichs von den Christen des römischen Reichs zu begünstigen, und wohl mogte Barsumas diese Gründe geschickt benutzt haben.

Da im J. 496 Einer aus der Mitte dieser Parthei, Babaeus, als Patriarch von Seleucia Haupt der persischen Kirche wurde, hielt er eine Synode, durch welche die nestorianische Kirchenparthei ihre vollendete Organisation erhielt. Auch dadurch, daß Bischöfen und Presbytern zu heirathen erlaubt wurde, zeichnete sie sich von der übrigen orientalischen Kirche aus [2]).

Der griechische Kaiser Zeno zerstörte zwar im J. 489 die persische Pflanzschule zu Edessa wegen ihres Nestorianismus. Dies hatte nun aber die Folge, daß diese Schule nach Nisibis verpflanzt wurde, wo sie sich unter persischer Herrschaft frei entwickeln konnte und desto mehr aufblühte. Von dieser Schule aus entstanden auch andre unter dieser Kirchenparthei, es verbreitete sich von dieser Schule aus einige Jahrhunderte hindurch großer Eifer für christliche Erkenntniß und theologische Bildung, insbesondre biblische Studien, wie der Geist eines Theodorus von Mopsuestia

1) S. besonders die Auszüge aus denselben. Assemani bibl. orient. T. III. P. 1. f. 391. u. d. f.

2) Assemani III., 2. f. 79.

dazu anregte, und die nestorianischen Gemeinden wurden wichtige Werkzeuge zur Verbreitung des Christenthums im östlichen Asien.

Aehnlich verhielt es sich auch mit der Fortpflanzung der monophysitischen Parthei. In Egypten, als dem eigentlichen Vaterlande der monophysitischen Parthei, übte diese immer einen bedeutenden Einfluß aus. Da aber der Kaiser Justinian auch dort die Anerkennung der Autorität des Concils von Chalcedon zu erzwingen und solche Bischöfe, welche dem Lehrbegriff dieses Concils ergeben waren, dort einzusetzen suchte, sagten sich die dortigen Monophysiten von der herrschenden Kirche los und pflanzten sich unter ihrem eignen Patriarchen fort; ihre Parthei mußte nach dem, was vorhergegangen, die zahlreichste sein. Wie Egypten die Mutterkirche der ethiopischen war, mußte diese Gestaltung der egyptischen auch auf die ethiopische einwürken.

Freier entwickelte sich die monophysitische Kirche in Armenien. Die Verfolgungen gegen die Monophysiten trugen wahrscheinlich dazu bei, die Empörung der Provinz Großarmenien herbeizuführen, welche den Persern die Eroberung dieses Landes erleichterte. Dem neuen persischen Beherrscher Chosroes war die Trennung seiner dortigen christlichen Unterthanen von den Christen des römischen Reichs natürlich willkommen — und er wünschte sie zu befestigen. Unter ihm hielt der erste Bischof oder Katholikos der armenischen Kirche, Nierses, eine Synode zu Thiven im J. 536, auf welcher der Monophysitismus bestätigt und das Anathema über das chalcedonische Concil ausgesprochen wurde.

Das größte Verdienst um die Erhaltung, Befestigung und Fortpflanzung der monophysitischen Parthei in Syrien und den angränzenden Ländern hatte ein durch seinen unermüdeten Eifer für die Sache, der er sich geweiht hatte, seine unternehmende Thätigkeit und seinen alle Gefahren verachtenden Muth ausgezeichneter Mann. Als in jenen Gegenden wegen des Mangels an Geistlichen, welche ihnen der Kaiser Justinian zu entziehen gewußt, der monophysitischen Parthei ihr allmähliger Untergang drohte, vereinigten sich einige gefangene Bischöfe dieser Parthei, einen an Entbehrung und Mühseligkeiten gewöhnten und standhaften Mann, den Mönch und Presbyter Jakob aus dem Kloster Phasitla in der Gegend von Nisibis, zum allgemeinen Metropoliten ihrer Kirche zu ordiniren. Mit großer Schnelligkeit, nicht ohne viele Gefahren, durchreisete er als Bettler verkleidet [1]) die syrischen und die an Syrien gränzenden Provinzen, er befestigte durch seinen Zuspruch die bedrückte Parthei und ordinirte Geistliche für dieselbe, er gab ihr ein Oberhaupt in dem Patriarchen von Antiochia, und er selbst würkte für dieselbe während drei und dreißig Jahre bis zum J. 578 als Bischof, wahrscheinlich zu Edessa. Von ihm rührt der Name der Jakobiten her, welcher bald der ganzen Parthei, bald einem Theil derselben beigelegt wurde.

Uebrigens mußte die eigenthümliche Geistesrichtung, von welcher der Ursprung des Monophysitismus ausgegangen war, bald die Quelle vieler inneren Spaltungen unter

1) Daher soll der Beiname Al Baradai — Baradäus, der mit Lumpen bedeckte, ihm beigelegt worden sein.

ihnen selbst werden, jener von dem lebendigen Christenthum abgewandte Geist, der in diese oder jene Begriffsformeln das Wesen des Glaubens bannen wollte. Die Lehre von der Einen Natur Christi, wegen welcher sie sich von der herrschenden Kirche getrennt hatte, enthielt noch Stoff genug zu dialektischen Streitigkeiten, und die Differenzen, welche nun unter ihnen selbst zur Sprache kamen, zeigten, wie sehr man sich, wenn gleich die Streitigkeiten Anfangs einen tiefer liegenden Grund gehabt hatten, doch zuletzt in eigensinniges Streiten über Terminologieen verloren hatte, ohne sich über die mit denselben verbundenen Begriffe verständigen zu wollen. So geschah es ja, daß unter diesen Streitigkeiten Manche unter den monophysitischen Partheien in ihren dogmatischen Ansichten mit den Anhängern des chalcedonischen Concils überein kamen, ausgenommen, daß sie immer, statt zweier Naturen in Einer Person, Eine Natur in Einer Person setzten. So behauptete die Parthei des Severus zu Alexandria, daß Gottheit und Menschheit, obgleich zu Einer Natur verbunden, doch die ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechenden Eigenschaften unverändert beibehalten hätten, und sie stimmten also in dieser Hinsicht dem Lehrbegriff des chalcedonischen Concils bei. Ein alexandrinischer Rhetor oder Sophist Stephanos, mit dem Beinamen Niobes (Νιοβης oder Νιοβος), fand in dieser Annahme von dem Standpunkte des Monophysitismus aus eine Inconsequenz, und er wurde Stifter einer besondren Parthei, welche Niobiten genannt wurde.

Diese Streitfrage wurde auf die geistigen und leiblichen Eigenschaften der Menschheit Christi angewandt. Severus behauptete seinem Princip gemäß und mit den Dyo-

physiten in dieser Hinsicht übereinstimmend den Phtharto-doketismus gegen Julian von Halikarnaß. Der Diakonus Themistius zu Alexandria, welcher zu der Parthei des Severus gehörte, verfiel sogar, indem er jenes Princip auf die Seele Christi anwandte, in dieselbe Behauptung, die man an dem Theodorus von Mopsuestia schon verkätzert hatte, den Agnoëtismus.

Durch die Streitigkeiten der Monophysiten mit den Theologen der herrschenden Kirche wurde in ihren theologischen Schulen das Studium der Dialektik besonders befördert, und dieses fand viele Nahrung in der Beschäftigung mit dem Aristoteles, der schon früher von Manchen mit dem Plato verbunden (aus welcher Verbindung eine eigenthümliche dialektisch-mystische Theologie hervorging) oder demselben vorgezogen worden [1]). Dialektischer Scharfsinn wurde dadurch angeregt, es ist nur zu bedauern, daß derselbe sich großentheils mit so unfruchtbaren Untersuchungen beschäftigte und nur in dem engen Kreise des stehenden kirchlichen Lehrbegriffs sich bewegen konnte. Doch bildeten sich unter ihnen insbesondre zwei durch freiern eigenthümlichen Geist ausgezeichnete Männer. Der Eine lebte in den letzten Zeiten des sechsten und den ersten des sieb-

1) Schon am Ende des vierten Jahrhunderts nennt Libanius bei Solchen, welche aus den Schulen Athens kamen, neben dem τριβων nicht die Akademie und Platon, sondern das Lyceum und Aristoteles. S. Libanius Rede Ὑπερ τους εἰς την παιδειαν αὐτον ἀποσκωψαντας. Vol. III. ed. Reiske p. 438. So brachte ja der zu Athen gebildete Armenier David am Ende des fünften Jahrhunderts das Studium des Aristoteles nach Armenien. S. Mémoires sur la vie et les ouvrages de David par C. F. Neumann, Paris 1829.

ten Jahrhunderts, der gelehrte und scharfsinnige Johannes, dem seine schriftstellerische Thätigkeit den Beinamen des Arbeitsamen (ὁ φιλοπονος) verschaffte, Apologet [1]) und eifriger dogmatischer Polemiker [2]). Indem er aber die Anhänger des chalcedonischen Concils mit seiner aristotelischen Dialektik bekämpfen wollte, und dadurch veranlaßt wurde, die aristotelischen Begriffsbestimmungen auf sehr unadäquate Weise zur Entwickelung der Dreieinigkeitslehre, wie schon früher durch einen monophysitischen Gelehrten Askusnages zu Constantinopel geschehn sein soll, zu gebrauchen, zog er sich selbst dadurch Verkätzerung zu von Seiten seiner Parthei. Er wollte nämlich den Gegnern beweisen, daß wenn sie zwei Naturen in Christo lehrten, sie nothwendig auch zwei Hypostasen annehmen müßten. Um ihnen dies darzuthun, unterschied er als Aristoteliker die zwiefache Anwendung des Wortes φυσις. Entweder verstehe man darunter das Allgemeine des Gattungsbegriffes (das εἰδος ἐννποσατον) oder die Natur im Concreten, die eigenthümlichen Wesen, in welchen das Allgemeine zum besonderen Dasein ausgeprägt werde (die ἰδιοσυσατος της φυσεως ὑπαρξις, die ἀτομα). Wenn man nun von zweien Naturen in Christo rede, so verstehe man ja unter der göttlichen Natur nicht

1) Er hat gegen Proklus und Jamblich geschrieben. Gegen das Werk des letztern zur Vertheidigung des Bildercultus. Photius war, s. Cod. 215., mit diesem Werk nicht ganz zufrieden. Sollte Philoponus hier auch, wie der Monophysit Xenajas, s. B. II. S. 630., gegen die Bilder sich ausgesprochen haben?

2) In seinem Commentare über die Schöpfungsgeschichte hat er mit aristotelischer Dialektik besonders den Theodor von Mopsuestia bekämpft.

das gemeinsame göttliche Wesen, sondern den göttlichen Logos, einen von den dreien Hypostasen, in welchen das Gemeinsame der göttlichen Natur als des göttlichen Wesens enthalten sei, und auch von einer menschlichen Natur redend, meine man hier nicht die menschliche Natur im Allgemeinen; sonst müßte man sagen, daß sich der Logos mit allen Menschen, welche je gelebt hätten und noch leben würden, verbinde, denn Alle diese gehörten ja unter den allgemeinen Gattungsbegriff; sondern man meine eine ganz bestimmte Menschennatur, mit welcher allein unter allen der Logos sich auf diese Weise verbunden. Also erhelle es, daß in dieser Anwendung das Wort φυσις mit dem Worte ὑποστασις durchaus identisch sei, und daß man demnach mit zweien Naturen auch zwei Hypostasen in Christo annehmen müßte [1]). Wenn man sich nun an solche Vergleichungen hielt, deren sich Philoponus bediente, konnte man nicht ohne Schein ihn beschuldigen, daß er, den Begriff des göttlichen Wesens zu einem bloßen Gattungsbegriff machend, in den Tritheismus verfalle. Eben dahin verfiel im zwölften Jahrhundert der Scholastiker Gilbert von Poitiers durch ähnliche Anwendung aristotelischer Formeln.

Der zweite unter diesen Männern gehört auch zu der von Philoponus gestifteten Parthei, ein Stephanus mit dem Beinamen Gobarus (Στεφανος ὁ γοβαρος). Wir kennen zwar nur ein Buch unter seinem Namen aus der Inhaltsanzeige des Photius [2]); aber schon dies reicht

1) S. das interessante Bruchstück aus dem polemischen Werk, welches Philoponus unter dem Titel ὁ διαιτητης, der Schiedsrichter, geschrieben, in Johannes Damascenus de haeresibus.

2) Cod. 232.

hin, ihn als einen Mann von selten freiem Geist für diese Zeit zu bezeichnen. Da man sonst gewöhnlich nur darauf ausging die gemeinsame kirchliche Ueberlieferung in den alten Kirchenlehren nachzuweisen, und da man die Differenzen unter ihnen gern verdeckte; so wagte es hingegen dieser Mann, die entgegengesetzten bejahenden und verneinenden Entscheidungen der alten Kirchenlehrer über dogmatische, exegetische Fragen, zum Theil von wichtigem Inhalt, in zwei und funfzig Rubriken zusammenzustellen, und darunter kamen manche Aussprüche der verehrten Kirchenlehrer vor, welche damals wohl anstößig erscheinen mußten. Gewiß konnte er dabei nicht die Absicht haben, die Tradition der Kirche hoch zu stellen.

Wie häufig im Gegensatz gegen die dialektische Richtung oder neben derselben eine mystische Richtung in der Theologie sich entwickelte, so geschah dies auch bei den Monophysiten. Einem Kloster zu Edessa [1]) in Mesopotamien stand in den letzten Zeiten des fünften Jahrhunderts ein Abt Namens Bar Sudaili vor, der sich mit jener mystischen Theologie, welche immer eine der Grundrichtungen des orientalischen Mönchsthums bildete, aus welcher die dem Areopagiten Dionysius untergeschobenen Schriften hervorgingen, vielfach beschäftigt hatte, wie er sich ja auf die Schriften eines Hierotheos beruft, welchen der Pseudodionysius als seinen Lehrer nennt [2]). Er stand an-

1) Aus diesen Gegenden kamen ja auch die Euchiten, s. Abth. I., in deren Mysticismus sich manches Verwandte finden kann.

2) Es werden in den pseudodionysischen Schriften von ihm angeführt θεολογικαι στοιχειωσεις (Grundlegungen der Theologie) und ἐρωτικοι ὑμνοι (auf die mystische Liebe sich beziehend). Abulpharadsch

fangs mit den angesehensten monophysitischen Lehrern in enger Verbindung und wurde von ihnen sehr geachtet. Da aber seine mystische Theologie mit der Kirchenlehre in Streit gerieth, zog er sich heftige Angriffe zu. An das Eigenthümliche des Monophysitismus sich anschließend, und zwar wie derselbe von der Parthei des Xenajas aufgefaßt wurde, behauptete er nämlich, daß, so wie Vater, Sohn und heiliger Geist Ein göttliches Wesen seien, so wie die Menschheit Eine Natur mit der Gottheit in Christo bilde, wie sein Körper mit der Gottheit gleiches Wesen geworden (vergöttlicht); so sollten einst durch ihn auch alle gefallenen Wesen zur Einheit mit Gott erhoben, auf solche Weise mit Gott Eins werden, so daß Gott sei, wie es Paulus sagt, Alles in Allem.

Wenn es wahr ist, was erzählt wird [1]), daß man an der Wand seiner Zelle die Worte eingeschrieben gefunden habe:

sagt bei Assemani, B. O. T. II. f. 291., daß Bar Sudaili unter dem Namen dieses Hierotheus ein Buch zur Bestätigung seiner eigenthümlichen Meinungen untergeschoben habe, er setzt aber selbst hinzu, daß es von Mehreren für ein Werk des Hierotheus gehalten werde. Es ist also wahrscheinlich nur eine Vermuthung jenes monophysitischen Schriftstellers, daß Bar Sudaili der Verfasser jenes Buches sei. Es wäre auch möglich, daß Bar Sudaili ein älteres apokryphisches Buch dieses Namens unter den Mönchen vorgefunden und als Autorität für seine Lehre gebraucht hätte.

1) Was aber wohl Erdichtung seiner Feinde sein könnte, wie sie ja auch, da sich diese Inschrift in seiner Zelle nicht mehr finden ließ, sagten, er habe sie nachher, weil die Sache ruchbar geworden, ausgemerzt. Dieselbe Meinung sollte er auch in seinen Büchern nur verborgener vorgetragen haben; aber es fragt sich, ob man nicht aus feindseliger Gesinnung oder aus Mißverstand in diese Schriften einen fremden Sinn hineinlegte.

habe: „Alle Geschöpfe sind gleiches Wesens mit Gott;“ so müßte man annehmen, daß er jene Behauptung nicht bloß auf die vernünftigen Wesen, sondern auf alle Geschöpfe überhaupt ausgedehnt habe, und daß seine Ansicht gewesen sei, so wie durch eine ursprüngliche Emanation alles Dasein von Gott ausgegangen, so werde durch die Erlösung alles Dasein wieder verklärt in ihn zurückkehren. Dann fragt es sich aber auch, ob er dies auf pantheistische Weise verstanden, eine Rückkehr in das göttliche Wesen mit Vernichtung alles selbstständigen, eigenthümlichen Daseins, (wie es sich oft gezeigt hat, daß der Mysticismus in den Pantheismus überging), oder ob er angenommen, daß mit der Entstehung des endlichen Daseins nothwendig auch die Sünde hervortrat, aber durch die Erlösung dieser Gegensatz aufgelöset worden und nun zuletzt das eigenthümliche Dasein der Geschöpfe doch in der Einheit mit Gott als solches bestehn sollte. Wir haben zu mangelhafte Nachrichten, um diese Fragen entscheiden zu können [1]). Als Uebergangspunkt zu jener allgemeinen Wiederbringung setzte er ein tausendjähriges Reich höherer Glückseligkeit auf Erden am Beschluß des irdischen Weltlaufs. Daß er von jenem tausendjährigen Reiche so sinnliche Vorstellungen hatte, wie die älteren Chiliasten, können wir auf die Anklage seiner Gegner ohne Hinzufügung bestimmterer Angaben noch nicht als erwiesen annehmen. Es paßt dies wenigstens nicht recht zu seiner mystischen Theologie, und man konnte leicht seine mystischen Ausdrücke in feindseliger Gesinnung ver-

1) S. den Brief des monophysitischen Bischofs Xenajas an die edessenischen Presbyteren Abraham und Oreſtes bei Assemani. T. II. f. 30.

drehen. Aber wir sind auch nicht berechtigt, die Beschuldigung für entschieden falsch zu erklären, denn Vermischungen einer mystischen und einer sinnlichen Richtung sind psychologisch erklärbar und nicht ohne Beispiel. Wie ältere Chiliasten lehrte Bar Sudaili, daß der Sabbat jener tausendjährigen Ruhezeit, der Sonntag dem Anfang der neuen höheren ewigen Weltordnung nach der allgemeinen Wiederbringung entspreche. Durch eine mystische Bibelerklärung suchte er seine Lehren in die heilige Schrift hineinzulegen, wie er deshalb Commentare über die Psalmen geschrieben. Er rühmte sich höherer Offenbarungen, wodurch ihm der tiefere Schriftsinn eröffnet worden. Er nannte die heilige Schrift Träume und seine Erklärungen Traumdeutungen. Gewiß wollte er dadurch das Ansehn der Bibel nicht herabsetzen, sondern nur nach Art der Theosophen die Dunkelheit derselben für die gewöhnlichen Menschen bezeichnen. Die Bibel enthalte nur Andeutungen der höheren Mysterien, und könne daher nur von denen verstanden werden, welchen der Geist die Anschauungen dieser Mysterien mittheile. Wenn man aber diesen Mann beschuldigte, er habe alle Sakramente für überflüssig erklärt, so auch alle sittlichen Anstrengungen, er habe gelehrt, jeder könne nach seinen sündhaften Lüsten leben; so erhellt offenbar aus der Art, wie diese Beschuldigungen aufgeführt werden, daß sie nur aus ungerechter Consequenzmacherei herrührten. Weil Bar Sudaili lehrte, zuletzt werde das Schicksal Aller dasselbe sein vermöge der allgemeinen Wiederbringung, so folgerte man: also kommt nach dieser Lehre auf das verschiedene Verhalten der Menschen gar nichts an und jeder mag nur in seinen Sünden fortleben, er wird doch zuletzt der

gleichen Seligkeit mit allen Andren theilhaft. Aber Bar Sudaili war gewiß fern davon, die Richtigkeit dieser Folgerungen zuzugeben.

c. Die Anthropologie.

Von demjenigen Theile der christlichen Glaubenslehre, welcher in der orientalischen Kirche, gemäß dem vorherrschend spekulativen Charakter derselben, wie wir in der Einleitung zu diesem Abschnitt bemerkten, besonders seine Ausbildung erhielt, der Theologie im engeren Sinne des Wortes, gehn wir über zu der Anthropologie, mit deren Entwickelung unter den hervortretenden Gegensätzen sich besonders die abendländische Kirche beschäftigte. Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Keime der entgegengesetzten Richtungen in der Auffassungsweise der hierher gehörenden Lehren, und indem diese Keime sich zu schrofferen Gegensätzen ausbildeten, gingen die Streitigkeiten dieser Periode daraus hervor. Wie die den Mittelpunkt des Christenthums bildende Lehre, die Lehre von der Erlösung, indem sie dem Wahn einer sittlichen Selbstgenugsamkeit sich entgegenstellt, von der einen Seite das Bewußtsein der sittlichen Unzulänglichkeit, eines innern Zwiespalts, und das daraus hervorgehende Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, von der andren Seite das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, welche die Schuld sich selbst zurechnet, und welche die dargebotene Erlösung sich aneignet, voraussetzt, wie das Christenthum von der einen Seite als neue umbildende sittliche Schöpfung, als neues, die ganze menschliche Natur umbildend verklärendes Lebenselement sich ankündigt, von der andren Seite an die verwandte sittliche Natur des Menschen sich anschließt, diese reinigt von dem Fremdartigen

und sie zu einer harmonischen freien Entwickelung der Eigenthümlichkeit in sich aufnimmt; so konnte daher bald mehr von der einen, bald mehr von der andren Seite das Verhältniß des Christenthums zur menschlichen Natur in dem dogmatischen Bewußtsein hervortreten. Die Eine Auffassungsweise trat in der nordafrikanischen Kirche durch den Tertullian, die andre in der alexandrinischen Kirche durch den Clemens und Origenes besonders hervor, während daß doch noch beide Auffassungsweisen durch das christliche Grundbewußtsein mit einander verbunden erhalten wurden. Die eine dieser Richtungen blieb nun überhaupt in der orientalischen, die andre in der occidentalischen Kirche die vorherrschende. Das Bewußtsein der Verderbniß, der daraus hervorgehenden Erlösungsbedürftigkeit in der menschlichen Natur, der Gnade als einer die verderbte Natur sittlich umbildenden Kraft, dies wurde in der abendländischen Kirche besonders entwickelt, wobei man jedoch noch immer dabei verharrte, die freie sittliche Selbstbestimmung als die durch die Einwürkung dieses höheren göttlichen Princips vorausgesetzte Bedingung zu betrachten. In der orientalischen Kirche hingegen erkannte man zwar auch das Christenthum als eine über die Schranken der ursprünglichen menschlichen Natur hinausgehende göttliche Lebensmittheilung an, man erkannte in dem Christenthum eine höhere göttliche Schöpfung, man erkannte auch ein von der ersten Sünde ausgehendes Verderben der menschlichen Natur, das durch die Erlösung geheilt werden müsse. Man betrachtete es insbesondre als Folge der ersten Sünde, daß die menschliche Natur der Sterblichkeit und den sinnlichen Mängeln und Reizen, den mannichfachen Versuchungen zur Sünde unter-

worfen worden [1]), ſ. B. I. Abth. 3. S. 1044. Aber wenn gleich der Geſichtspunkt von der Erlöſung als Heilung von dem vorhandenen Uebel nicht zurückgeſtellt wurde, ſo wurde doch der Geſichtspunkt von der Erlöſung als einer neuen herrlicheren Schöpfung noch mehr hervorgehoben. Dieſe beiden verſchiedenen Anſchauungsweiſen entſprechen ja auch zwei verſchiedenen Bildungsgängen des Menſchen, je nachdem er entweder von einem ſtark hervortretenden Schuldbewußtſein aus einer plötzlichen großen Kriſis des inneren Lebens zu dem Evangelium gelangt war oder mehr ſtufenweiſe und allmählig innerhalb des die menſchliche Natur von ihren erſten Bildungsſtufen an ſich aneignenden Chriſtenthums ſich entwickelt hatte. In der orientaliſchen Kirche hielt man es nur für das Weſentliche, Gnade und freien Willen zugleich zu behaupten, ohne das Verhältniß beider zu einander genau beſtimmen zu wollen; man ſuchte nur ſorgfältig Alles, was eine Willkür in Gott bei Erwählung der Menſchen, eine unbedingte Vorherbeſtimmung begünſtigen, die Lehre von der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit und von dem freien Willen des Menſchen beeinträchtigen konnte, zu vermeiden. Auf die Behandlungsweiſe dieſer Lehre in der orientaliſchen Kirche wollen wir nachher wieder zurückkommen.

Als Beiſpiele von der Auffaſſungsweiſe derſelben in der abendländiſchen Kirche, wie ſie vor dem Ausbruche der darzuſtellenden Streitigkeiten ſich gebildet hatte, wollen wir die Lehrbegriffe des Hilarius von Poitiers und des Ambroſius von Mailand entwickeln.

1) Das σωμα θνητον und ἐμπαθες im Gegenſatz gegen die frühere ἀπαθεια.

Hilarius nimmt ein der menschlichen Natur anklebendes Verderben an, welches er ableitet von der Sünde des ersten Menschen, deren Folgen sich auf das ganze Geschlecht verbreiteten [1]). Durch diese den Menschen anklebende Verderbniß wird alles Gute in ihnen getrübt und von der Herrschaft derselben können sie nur durch die Wiedergeburt, welche von dem Glauben an den Erlöser ausgeht, befreit werden [2]). Die Sündenvergebung, welche durch das Gesetz nicht erlangt werden konnte, erlangen wir durch den Glauben an den Erlöser, der Glaube allein rechtfertigt [3]). Zum Verdienst der vollkommenen Seligkeit sind die Werke der Gerechtigkeit nicht hinreichend, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit bei dem Willen der Gerechtigkeit die Fehler, welche aus den menschlichen Veränderungen und Affekten hervorgehn, anzurechnen unterläßt [4]). Mit diesen Lehren steht es aber freilich in Widerspruch, wenn Hilarius eine vollkommene Gesetzerfüllung unabhängig von dem Glauben an Christus gelten läßt, und wenn er [5]) die Stelle Röm. 10, 5 so versteht, als ob damit würklich ein Leben in der vollkommenen Ausübung des Gesetzes bezeichnet sei, wenn er dort von diesem untergeordneten Standpunkt der werkthätigen Gesetzesgerechtigkeit den Standpunkt der Glau-

1) In Matth. c. 18. §. 6. In unius Adae errore omne hominum genus aberravit. Wie er sich die Theilnahme an der Verirrung des ersten Menschen gedacht, darüber läßt sich aus diesen Worten nichts Bestimmtes ableiten.

2) Commentar. Matth. 10, 24.

3) Commentar. in Matth. c. 8. §. 6.

4) In ψ. 51. §. 23.

5) In ψ. 68. §. 24.

bensgerechtigkeit, die von der Gemeinschaft mit Christus ausgehe, des göttlichen vom Glauben ausgehenden Lebens, unterscheidet [1]). Man erkennt hier einen Mangel an Zusammenhang und Consequenz in den dogmatischen Begriffsentwickelungen, welcher erst durch Augustinus zum Bewußtsein gebracht wurde. — Die Lehren von der Gnade und vom freien Willen erschienen bei dem Hilarius in harmonischer Entwickelung. So sagt er [2]): „Wie die Organe des menschlichen Körpers ihre Würksamkeit nicht ausüben können, wenn nicht noch gewisse Ursachen hinzu kommen, wie z. B. das Auge nicht sehn kann, wenn kein Licht da ist; so hat die menschliche Seele zwar immer die Fähigkeit, Gott zu erkennen; aber wenn sie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geistes empfängt, wird sie zum Lichte der Erkenntniß nicht gelangen. Doch die Gabe Christi steht Allen offen, und das, was Keinem fehlt, wird in so weit Jedem verliehen, als er es annehmen will. Der heilige Geist ist das Licht der Seele, wir müssen aber nach ihm verlangen, uns die Theilnahme an demselben erwerben, und danu durch Treue in der Beobachtung der göttlichen Gebote ihn uns erhalten [3])." „Es ist die äußerste Thorheit und Gottlosigkeit — sagt er an einer andren Stelle [4]) — wenn man nicht einsieht, daß wir in der Abhängigkeit

1) Anschließungspunkt für die pelagianische Unterscheidung einer duplex justitia.

2) De trinitate l. II. §. 35.

3) Expetendus est, promerendus est et deinceps praeceptorum fide atque observatione retinendus. In dem promereri ist nach dem lateinischen Sprachgebrauch dieser Zeit nicht grade der Begriff des Verdienstes im eigentlichen strengen Sinne festzuhalten.

4) In ψ. 51. §. 20.

von Gott und aus Gott leben, wenn man in denjenigen Dingen, welche man unternimmt und erwartet, mehr auf sein eigenes Vermögen vertrauen will, da doch wer etwas in sich hat, es nur aus Gott haben kann. Zu Gott muß also unsre ganze Hoffnung gerichtet sein." Aus dem Gesagten folgt schon von selbst, daß Hilarius keine unwiderstehlich würkende, keine nicht durch die verschiedene Empfänglichkeit der Menschen bedingte Gnade und keine unbedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit annehmen konnte. In der Stelle Röm. 9, 13, welche nachher zum Beweise der absoluten Prädestinationslehre gebraucht wurde, fand er, was man nur von dem befangenen dogmatischen Interesse aus in dieser Stelle finden konnte, eine durch die göttliche Präscienz in Beziehung auf die menschlichen Willensrichtungen bedingte Prädestination.

Ambrosius ist uns hier besonders wichtig als der erste Kirchenlehrer, welcher auf die dogmatische Entwickelung des Mannes einwürkte, von welchem die genauere Bestimmung dieser Lehren ausging, des Augustinus. Ambrosius spricht sich noch stärker als Hilarius aus über das sittliche Verderben des Menschen und dessen Zusammenhang mit der ersten Sünde. Wie er sagt [1]: „Wir alle haben in dem ersten Menschen gesündigt und durch die Fortpflanzung der Natur ist auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. In ihm hat die menschliche Natur gesündigt." Von der einen Seite scheint hier das von dem ersten Stammvater auf alle seine Nachkommen übergegangene Verderben aus dem Gesetze der

1) Apologia David altera §. 71.

natürlichen Fortpflanzung abgeleitet, von der andren Seite ein gewiſſer innerer Zuſammenhang zwiſchen dem erſten Gliede der menſchlichen Gattung, als in welchem die ganze Gattung ſchon dem Keime nach enthalten war, und allen ſpätern Gliedern dieſer Gattung geſetzt zu werden, wie Ambroſius ſchon durch das auf Adam bezogene in quo der lateiniſchen Ueberſetzung Röm. 5, 12. dies ſo aufzufaſſen veranlaßt wurde [1]). Die Idee, welche nachher durch den philoſophiſchen Realismus des Auguſtinus weiter entwickelt wurde. Doch redet Ambroſius an andren Stellen nur von eigener Schuld, welche jeder Menſch zu tragen habe [2]), und leitet von der erſten Sünde nur ab den Reiz zur Sünde [3]). Auch über die Gnade als erregende und würkſame Urſache aller Bekehrung erklärt er ſich noch ſtärker als Hilarius; aber er ſetzt gleichfalls die Würkungen dieſer Gnade bedingt durch die menſchliche Empfänglichkeit. „Die Erlöſung wird umſonſt gegeben nicht nach dem Verdienſt der Werke, ſondern nach der Freiheit des Schenkenden, nach der Erwählung des Erlöſenden. Warum gelangten die Einen unter den Iſraeliten dazu, die Andren nicht? Die Letztern, weil ſie ſich durch ſich ſelbſt rechtfertigen wollten, weil ſie auf ihre Werke ſtolz waren, weil ſie nicht glauben, die Gnade nicht anerkennen wollten. Die Erwählten gelangten dazu, weil ſie den Rufenden hörten, den zu ihnen Kommenden auf-

1) Expos. Evangel. Lucae l. VII. p. 234. Potest et hic in uno accipi species generis humani. Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt.

2) ψ. 48. §. 9. In Die judicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia punientur.

3) Das lubricum delinquendi.

nahmen. Weil nicht Alle Heilung verlangen, sondern die Meisten sie fliehen, so heilt er diejenigen, welche sich wollen heilen lassen, er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen. Der Herr ruft die Trägen und er weckt die Schlafenden. Er, der kommt und an die Thür klopft, will nur eingehn. Aber es ist unsre Schuld, daß er nicht immer eingeht, daß er nicht immer bei uns bleibt. Jenes wahre Licht leuchtet Allen; aber wer seine Fenster zuschließt, beraubt sich selbst des ewigen Lichts [1]." Allerdings drückt sich Ambrosius an zweien Stellen aber so aus, daß er alles Gute im Menschen nur auf die Thätigkeit Gottes als die würksame Ursache zurückführt, ohne der menschlichen Selbstbestimmung als nothwendige Bedingung dabei zu erwähnen. Wenn er sagt: „Christus würkt es, daß das, was an und für sich gut ist, auch uns als gut erscheine, denn er ruft den, dessen er sich erbarmt. So kann, wer Christo nachfolgt und gefragt wird: warum er Christ sein wolle, antworten: es erschien mir so, daß ich es werden müsse. Womit er nicht leugnet, daß es Gottes Wohlgefallen so gefügt habe, denn von Gott wird der Wille des Menschen zuvor angeregt, denn daß Gott von dem Heiligen verehrt wird, ist Würkung der Gnade Gottes" [2].

---

1) S. In ψ. 43. §. 47. in ψ. 118. §. 13. De interpellat. David. l. IV. §. 4.

2) In Lucam l. I. §. 10. Christus, ut id quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur, quem enim miseratur et vocat. Et ideo, qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere: visum est mihi. Quod cum dicit, non negat, Deo visum, a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est.

Diese Stelle könnte wohl so verstanden werden, daß die menschliche Selbstbestimmung, das mihi videtur, nur etwas scheinbar Freies sei, eigentlich begründet in der Bestimmung durch den göttlichen Alles bestimmenden Willen.

Noch stärker tritt dieses hervor in den Worten des Ambrosius in demselben Werk: „Gott ruft diejenigen, welche er dessen würdigt, er macht fromm wen er will“ [1]). Wenn wir diese Stellen nun so verstehn, daß eine den Willen des Menschen mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit bestimmende Gnade hier angenommen werde; so müßten wir, da diese Annahme mit den erwähnten Behauptungen des Ambrosius in Widerspruch steht, einander widerstreitende Elemente der Glaubensansicht bei ihm gelten lassen, wie sich solche Erscheinungen zuweilen zeigen, auf dem Uebergang von einer Entwickelungsstufe zur andren, und wie dies um so eher geschehn konnte bei einem Manne, der kein origineller systematischer Dogmatiker war, sondern mehr nach dem augenblicklichen Drange des Gefühls redete. Aber in jenen Stellen liegt doch, wenn gleich das Freie der göttlichen Erwählung und das Schaffende der Gnade besonders hervorgehoben wird, keine nothwendige Ausschließung der bedingenden eigenthümlichen Empfänglichkeit — und so ließe sich diese Behauptung des Ambrosius mit den früher angeführten wohl in Uebereinstimmung bringen [2]). An einer

1) In Lucam VII. §. 27. Deus quos dignat, vocat, quos vult, religiosos facit.

2) Augustin führt in seinem Werke „de dono perseverantiae“ diese beide Stellen des Ambrosius als Zeugnisse für die Lehre von der Alles würkenden Gnade an. Es mag wohl sein, daß die Lehrweise des Ambrosius nicht ohne Einfluß auf ihn war;

andren Stelle wenigſtens ſetzt er ausdrücklich die Prädeſtination durch die Präſcienz bedingt [1]).

So war nun zwar, wenn wir uns das Verhältniß des Ambroſius zu den orientaliſchen Kirchenlehrern denken, das Hervortreten der Gegenſätze in der Behandlungsweiſe dieſer Lehren ſchon vorbereitet; doch hatten ſich die abweichenden Richtungen noch keineswegs zu einer einander gegenſeitig ausſchließenden Schärfe entwickelt. Dies geſchah zuerſt durch Pelagius und Auguſtinus.

Pelagius war ein Mönch aus Britannien [2]), Beides ſowohl ſein Bildungsgang grade in Britannien als im Mönchsthum iſt wichtig für ſeine dogmatiſche Entwickelung. Da die britiſche Kirche von der orientaliſchen abſtammte, ſo fand wahrſcheinlich noch immer mannichfache Verbindung zwiſchen beiden ſtatt. Pelagius beſchäftigte ſich viel mit den orientaliſchen Kirchenlehrern, und die Art, wie er

---

aber gewiß wurde er durch dieſelbe nicht zur abſoluten Prädeſtinationslehre hingeführt, denn dieſe entwickelte ſich ja erſt ſpäter bei ihm, und überhaupt darf man bei einem Mann von dieſem Geiſte fremden Einfluß nicht zu hoch anſchlagen.

1) De fide l. V. §. 83.

2) Er führte den Beinamen Pelagius Brito zum Unterſchiede von einem Andren des Namens, ſ. Augustin ep. 186. ad Paulinum, und auch die übereinſtimmenden Nachrichten des Marius Mercator, Proſper, Oroſius geben ihm dies Vaterland, und daß ihn Hieronymus praefat. commentar. in Jeremiam Scotorum pultibus praegravatum nennt, kann nichts dagegen machen, da man die nördlichen Britten und die Scoten nicht immer ſo genau unterſchied. Sein Name könnte auch Merkmal ſeines Vaterlandes ſein, wenn auch die engliſche Sage, daß er den vaterländiſchen Namen Morgan gehabt, nicht gegründet wäre.

n dieſen die chriſtliche Anthropologie dargeſtellt fand, ſchloß ich an ſeine eigenthümliche innere Lebensentwickelung beonders an. Ein ernſtes ſittliches Streben hatte ihn von Anfang an beſeelt [1]), ſeine ſittliche Entwickelung war ruig fortgegangen, nicht erſt aus einer großen Kriſis des inern Lebens, nicht durch einen heftigen Kampf hindurch geangte er zum Glauben oder zur Selbſtentſcheidung für ein ottgeweihtes Leben, ſondern ohne daß er ſich eines Gegenatzes bewußt wurde, würkte das Chriſtenthum auf ſeine ittliche Entwickelung ein. Er hatte nicht mit einer wilen, feurigen Naturkraft, nicht mit beſonders vorherrſchenen Begierden und Leidenſchaften zu kämpfen [2]). Er wurde uch in keine ſolche Stürme des äußern Lebens hineingeworen, in welchen er zu beſonderem Kampf mit ſich ſelbſt hätte ufgefordert werden können, denn er führte ein ſtilles Leben n Studien und in der Mönchsascetik. Wenn, wie wir ſchon ben bemerkten, unter den Mönchen in der einen Art menſchcher Naturen das Streben nach ſittlichen Idealen, nach welhen ſie ihr inneres Leben zu bilden ſuchten, tiefere Selbſtbeachtung und Selbſterkenntniß anregte, wenn ſie, ergriffen von

1) Auguſtin, der eifrige, aber wahrheitsliebende Gegner des Pelagius, iſt ſicher der glaubwürdigſte Zeuge dafür, daß Pelagius durch ſtrenges Leben als Mönch allgemeine Verehrung ſich erworben hatte. Er ſagt von ihm de peccatorum meritis et remissione l. III. c. 3. istum, sicut eum qui noverunt, loquuntur, bonum ac praedicandum virum. — Ille tam egregie Christianus, und derſelbe ſchreibt von ihm ep. 186.: non solum dileximus, verum etiam diligimus eum.

2) Für dieſe Schilderung können wir freilich keine geſchichtlichen Zeugniſſe anführen, da uns von dem Leben des Mannes ſo wenig bekannt iſt; aber aus ſeinen Lehren und Schriften nehmen wir uns dies Bild von ihm.

dem Gefühl des Gegensatzes, zwischen der Erscheinung ihres innern Lebens und jenen sie begeisternden Idealen, bei dem in Christo geoffenbarten Gott die Aufhebung dieses Gegensatzes und die Befriedigung des tief gefühlten Bedürfnisses suchten; so wurden dagegen Andre durch die Anschauung dieser Ideale, welche ihnen das sittliche Wesen ihrer eigenen Natur darzustellen schien, durch erfolgreiche ascetische Anstrengung, durch das Bewußtsein einer über die Sinnlichkeit siegreichen Willenskraft nur zu eigenem sittlichen Kraftgefühl und sittlichem Selbstvertrauen hingeführt. Vorherrschend wurde leicht in ihren Seelen der Gedanke, wie weit es der Mensch bringen könne durch selbstthätige Entwickelung der in seiner sittlichen Natur liegenden Keime des Guten, durch die Schwungkraft des Willens, durch Selbstbeherrschung. Leicht geschah es auch, daß im Mönchsthum über der äußerlichen Ascetik, über der Beherrschung sinnlicher Triebe das wahre Wesen der inneren Heiligung, der in der Liebe wurzelnden Gesinnung vergessen wurde, daß man über den einzelnen äußerlichen Ausbrüchen des Bösen, dessen verborgene Grundquelle zu berücksichtigen unterließ und so fehlte gegen das Wort des Herrn Matth. 12, 29. So konnte man glauben, durch menschliche Kraftanstrengung große äußere Resultate hervorgebracht zu haben, und das Grundübel war doch darum nichts weniger als geheilt. Von dem Pelagius kann man das letzte allerdings nicht in ganzem Umfang sagen. Vielmehr zeigt sich in dieser Hinsicht bei ihm hier der bessere sittliche Geist des Mönchsthums. Sein Brief an die Demetrias [1]),

1) Geschrieben im J. 415, da er sich in Palästina befand, mit

ne Jungfrau, welche ſich als Nonne hatte einweihen laſ-
n, zeugt davon, wie wichtig es ihm war, vor den Ver-
rungen des in einer, wenn auch ſich ſelbſt unbewußten
euchelei befangenen ascetiſchen Geiſtes, der unter der Larve
r Demuth geiſtlichen Hochmuth verbarg, zu warnen, zu
arnen vor einer Richtung, welche, indem ſie einzelnes
ichlechte bekämpfte, andrem ſich deſto ungeſtörter glaubte
verlaſſen zu können [1]). Er wußte wohl von der Schein-
muth, welche den geiſtlichen Hochmuth deckt, die von
hriſtus gelehrte wahre Demuth zu unterſcheiden. Mit
echt ſagt er von ſeinen Zeitgenoſſen in dieſer Hinſicht:
iele folgen dem Schatten dieſer Tugend, wenige ihrem
ahren Weſen, und er entwirft ſodann von der Scheinhei-
gkeit jener die Demuth zur Schau Tragenden eine gewiß
us dem Leben gegriffene Schilderung: Es iſt ſehr leicht,
n armſeliges Kleid zu tragen, auf eine demüthige Weiſe
grüßen, durch niedergeſenktes Haupt und niedergeſenkte
ugen die Demuth und Sanftmuth zur Schau zu tragen,
it leiſer, kaum vernehmlicher Stimme die Worte nur halb
ren zu laſſen, häufig zu ſeufzen und bei jedem Worte ſich
nen Sünder und einen Elenden zu nennen [2]). Und wenn

Rückſicht auf die Streitfragen, welche damals verhandelt wur-
den, obgleich nicht mit ausdrücklicher Erwähnung derſelben.

1) S. z. B. p. 67. ed. Semler. Nos (proh pudor) quadam dilectione peccati cum in quibusdam ostendimus quandam vim naturae nostrae, in aliis omnino torpescimus. p. 69. Daß abstinentia und jejunium bei Manchen nichts andres ſei als umbracula vitiorum. p. 74. von der Demuth: Praecipue tamen fictam humilitatem fugiens illam sectare quae vera est, quam Christus docuit humilitatem, in qua non sit superbia inclusa.

2) Perfacile est enim, aliquam vestem habere contemptam, salu-

nun das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, welches ein wesentliches Element des christlichen Bewußtseins ist, ihm häufig in diesem Heuchelschein und in dieser lügenhaften Carrikatur entgegentrat; so läßt es sich erklären, wie er durch den Ueberdruß daran verleitet werden konnte, auch die zum Grunde liegende tiefe Wahrheit zu verkennen.

Aber doch war Pelagius nicht frei von den Verirrungen der Mönchsmoral, durch welche die Sittenlehre aus ihrem inneren Zusammenhang mit der Glaubenslehre enthoben wurde. Befangen war er in der herrschenden Ansicht des Mönchsthums, daß es der Mensch in der christlichen Vollkommenheit noch weiter bringen könne, als es das Gesetz verlange, durch die Ausübung der sogenannten consilia evangelica, jene Theorie, durch welche ein falscher Gegensatz zwischen dem Weltlichen und Geistlichen eingeführt, die Anforderung des heiligen christlichen Ideals an die ganze Lebensbildung unter allen Verhältnissen verkannt und herabgestimmt und dagegen die Ueberschätzung der sittlichen Kraft als einer bloß menschlichen veranlaßt wurde [1]). Das redliche sittliche Streben war dem Pelagius die Hauptsache, das praktische Christenthum als Darlegung der in den Geboten und Rathschlägen Christi enthaltenen sittlichen Ideale; aber nicht in dem Zusammenhang mit dem Grundwesen der ganzen Lehre des Evangeliums aufgefaßt. So

tare submissius, inclinato in terram capite oculisque dijectis humilitatem ac mansuetudinem polliceri, lenta voce tenuique sermones infringere, suspirare crebrius et ad omne verbum peccatorem et miserum se clamare.

1) S. ep. ad Demetriad. c. XI. Supra legem facere amore perfectionis supra mandata conscendere.

So viel wir ihn aus ſeinen Schriften kennen, war eine klare verſtändige Richtung neben der ernſten ſittlichen vielmehr bei ihm vorherrſchend als jene, welche in die Tiefen des Gemüths und des Geiſtes einzutauchen und das Verborgene an's Licht zu fördern ſich gedrungen fühlt. Wo ein anderer Geiſt Räthſel fand, konnte ihm Alles leicht erklärlich erſcheinen.

Dabei muß man den Gegenſatz wohl berückſichtigen, in welchem ſich von der bemerkten Richtung aus das Syſtem der Glaubenslehre des Pelagius entwickelte. Der dogmatiſche und ſyſtematiſche Geiſt war gewiß bei ihm nicht ſo vorherrſchend, daß ſich von innen heraus ohne einen anregenden Gegenſatz von außen her, gegen das, was ihm praktiſch nachtheilig erſchien, eine eigenthümliche Glaubenslehre bei ihm hätte bilden können. Nur ſein vorherrſchend ſittliches Intereſſe konnte ihn, wo er es durch eine gewiſſe dogmatiſche Richtung gefährdet zu ſehn glaubte, nöthigen, zur Verwahrung und Vertheidigung deſſelben ſich auch auf dogmatiſche Unterſuchungen und Beſtimmungen einzulaſſen. Nun kam er mit ſolchen Leuten in Berührung, welche den in dieſer Zeit viel verbreiteten falſchen Begriff vom Glauben hatten, als einem Fürwahrhalten gewiſſer angelernter Glaubensſätze ohne Einfluß auf das innere Leben, welche meinten bei einem ſolchen Glauben und der äußerlichen Gemeinſchaft mit der Kirche der Seligkeit ſchon gewiß zu ſein, wenn gleich ſie von aller Heiligung des Lebens fern blieben [1]). Oder ſolche, welche etwa genug gethan zu ha-

1) Wenn ſie auch ihre Sünden in dem ignis purgatorius vorher abbüßen mußten, ſo meinten ſie doch dies vor allen Nichtchri-

ben meinten, wenn sie sich der auffallendsten Ausbrüche der Begierden und Leidenschaften enthielten, im Uebrigen sich entschuldigten mit der Verderbniß und Schwäche der menschlichen Natur, welche nicht im Stande sei die göttlichen Gebote in ihrer Strenge zu erfüllen [1]). Pelagius stellte nun dem todten Glauben dieser Leute die Anforderungen des im Gewissen sich offenbarenden Sittengesetzes und die noch höheren Anforderungen des durch das Evangelium geoffenbarten Sittengesetzes entgegen. Wenn gleich er aber mit treuer Gewissenhaftigkeit alle sittliche Vorschriften, welche er in den auch buchstäblich verstandenen Aussprüchen Christi [2]) zu finden glaubte, in seine christliche Sittenlehre aufnahm, so war es doch nicht mehr die eigenthümlich christliche Sittenlehre, da diese nicht ein dem Glauben coordinirtes, sondern ein aus demselben hervorgehendes und darin begrün-

---

sten voraus zu haben. S. Band II. S. 213. Daher der Eifer, mit welchem Pelagius denen, die Solches behaupteten, die Stütze zu nehmen suchte, welche sie in der Stelle 1 Corinth. 3, 13. für ihre Meinung zu finden meinten, vergl. s. Commentar zu dieser Stelle. Non hic (ut quidam putant), in igne flammae arsura sunt opera; sed homines, qui ita operati sunt, ut mereantur incendio deputari. Er versteht die Stelle von den Lehrern allein und setzt dann hinzu, woraus man den ihn auszeichnenden sittlichen Eifer erkennt: Quod si ille nonnisi per ignem salvus erit, qui justus de proprio est, quia negligenter aedificavit discipulos, quid de illis fiet, qui et sermone non aedificant et insuper scandalizant exemplo?

1) Ep. ad Demetriad. c. 3. Qui vitam suam emendare nolunt, videntur emendare velle naturam. c. 19. Dicimus: durum est, arduum est, non possumus, homines sumus, fragili carne circumdati.

2) Wie in dem Verbot des Eides. S. ep. ad Demetriad. c. 22. ep. Hilar. ad Augustin. 156.

dietes Gesetz des Lebens giebt. Er hingegen stellte eine gebietende todte Sittenlehre, von welcher dasselbe gilt, was Paulus von dem Gesetz sagt, einer todten Glaubenslehre entgegen, einer solchen, welche keinen andren Begriff vom Glauben kannte, als den von dem Apostel Jakobus bekämpften.

Dieser Gegensatz war freilich auch kein ganz neuer, sondern zumal in der orientalischen Kirche längst vorhanden [1]), und überhaupt war ja der ächte paulinische Begriff vom Glauben, und so auch der ächte paulinische Begriff vom Verhältnisse des Lebens zum Glauben längst verdunkelt worden [2]). Um nun die Menschen zur Erfüllung dieser ihnen dargestellten Gebote anzutreiben und sie aus ihrer sittlichen Trägheit zu wecken, in dieser Hinsicht glaubte Pelagius nichts Zweckmäßigeres thun zu können, als wenn er das Richtige jener Entschuldigungsgründe in der natürlichen menschlichen Verderbniß und Schwäche nachwies, wenn er zeigte, welche Kraft zum Guten in der menschlichen Natur liege, wie alles Böse nur von dem freien Willen des Menschen herrühre, wie er sich mit keiner ihn zum Bösen fortreißenden Macht entschuldigen könne, wie es immer auf gleiche Weise in seiner Gewalt stehe, entweder das Böse oder das Gute zu thun. Und deshalb berief er sich auf das, was selbst Heiden durch sittliche Anstrengungen durchgesetzt hätten. Wie viel mehr vermöge also nun, schloß er, die durch das Christenthum mit so manchen neuen Hülfsmitteln zum Guten ausgerüstete, die erlöste, erneute mensch-

1) S. B. II. S. 742.

2) S. B. I. S. 1079.

liche Natur? Aber freilich sprach er dann doch mehr und inniger, nachdrücklicher von den sittlichen Kräften, mit welchen der Schöpfer die menschliche Natur begabt, als von dem was der Mensch durch die Gnade geworden. Wir wollen keineswegs sagen, daß es ihm mit dem letztern kein Ernst war, daß er sich hier bloß aus Heuchelei an die Kirchenlehre angeschlossen. Er nahm gewiß mit Aufrichtigkeit Alles das, was er in der heiligen Schrift und in der Kirchenlehre fand, in seine Ueberzeugung auf; aber nur fand Alles dies in den religiös sittlichen Ideen, welche sich von selbst bei ihm gebildet hatten, keinen lebendigen organischen Anschließungspunkt.

Und dazu kam noch, daß er von dieser Seite gleichfalls zu einem Gegensatze hingetrieben wurde, denn er sah die Lehren von der Gnade und von der Prädestination auftreten in einer solchen Form, in welcher sie ihm die Lehre vom freien Willen gradehin umzustürzen und so der sittlichen Trägheit eine neue Stütze zu geben schienen.

Der Repräsentant der zweiten Richtung des dogmatischen Geistes, welcher im Kampf mit dem Pelagius auftrat, war Augustinus, er unterschied sich durch seine innere und äußere Lebensentwickelung, durch den Gang seiner theologischen Bildung, wie durch die ganze eigenthümliche Art seines Geistes durchaus von dem Pelagius. Augustin konnte ja erst nach langen [1]) und heftigen Kämpfen mit einer feurigen, aber in wildem Kraftgefühl dem Göttlichen widerstrebenden Natur zum innern Frieden gelangen. Viele Jahre seines Lebens hin und her gerissen zwischen

1) S. B. II. Abth. I. S. 219. 434. und II. S. 756.

den Idealen, welche die Sehnsucht seines Geistes anzogen, und zwischen den Begierden und Leidenschaften, welche ihn in den Lüsten der Welt gefangen hielten, erfuhr er in sich selbst was der Kampf des Geistes und des Fleisches ist. Aus seiner eigenen inneren Erfahrung lernte er die Grundideen der christlichen, insbesondre der pauliniſchen Anthropologie verstehn und mit dem Studium des Paulus beschäftigte er sich ja auch besonders, als jene große Crisis in seinem Innern sich entwickelte. Wie er in seinem eignen Leben die beiden großen Abschnitte fand: die bei aller Kraftanstrengung ohnmächtige, vergeblich nach Heiligung strebende Natur und die dem Glauben untergeordnete, durch die Kraft der Erlösung über das Böse siegreiche Natur, so fand er dieselben Hauptabschnitte in der Entwickelung der menschlichen Natur im Ganzen wieder. Der Gegensatz zwischen dem, was aus der sich selbst überlassenen, von Gott entfremdeten Natur und dem, was aus dem durch die Erlösung und die Wiedergeburt der Menschheit mitgetheilten neuen göttlichen Lebensprincip hervorgeht, dieser Gegensatz, den er aus seiner eigenen inneren Erfahrung kennen gelernt hatte, wurde von seinem Leben aus der Mittelpunkt seiner Glaubenslehre. Wie dem Augustin der Gegensatz des Guten und des Bösen in der menschlichen Natur von Anfang an entgegentrat, mußte ihm die Frage als die schwierigste auffallen: Woher in der menschlichen Natur, welche sich von dem Guten angezogen fühlt, welche sich desselben als ihres ursprünglichen Wesens bewußt wird, woher in ihr das Böse? Diese Frage beschäftigte ihn, sobald sein Denken über höhere Gegenstände erwachte. Die Beschäftigung mit dieser Frage führte ihn zum Manichäismus, und

an ihr entwickelte sich seine Lossagung vom Manichäismus. Für Pelagius hingegen konnte dies keine schwierige Frage sein. So natürlich schien ihm das Böse hervorzugehn aus dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft, das Böse nothwendig der sittlichen Freiheit, ohne welche keine Tugend statt finden könne, zur Seite zu gehn. Pelagius ging überall mehr von der Empirie der Erscheinung, Augustin von der Anschauung der Idee aus. Die Tiefe des Gefühls, der Betrachtung, der Spekulation, welche den Augustin auszeichnete, fehlte dem Pelagius, und daher mußte auch schon von dieser Seite ihr ganzes christliches Denken eine andre Richtung nehmen. Das System des Pelagius bildete sich aus verschiedenartigen Elementen, gewissen allgemeinen sittlichen Begriffen, welche er theils aus dem klassischen Alterthum empfangen, theils aus dem Christenthum sich angeeignet hatte, ohne daß doch beide Arten ethischer Begriffe in ihrer Eigenthümlichkeit scharf von einander gesondert wurden, den Resultaten einer gewissen beschränkten Verstandesphilosophie, wie sie aus oberflächlicher Weltbetrachtung bei Menschen von weniger spekulativem Geiste sich immer leicht bildet, und den aus der Bibel und der Kirchenlehre entnommenen einzelnen Elementen der Glaubenslehre, welche zu dem übrigen Stoffe seines Denkens nicht immer gut paßten. Je weniger das spekulative, systematische und dogmatische Element bei dem Pelagius vorherrschte, desto weniger brauchte er sich klar bewußt zu werden, wohin die Principien, von denen er ausging und die er nur so weit entwickelte, als es für sein praktisches Bedürfniß erfordert wurde, ihn mit Consequenz angewandt führen mußten. Hingegen Augustinus hatte

vermöge seiner eigenthümlichen Geistesart das vorherrschende Streben nach systematischer Einheit und Consequenz wie im Leben so auch im Denken. Er konnte hier keinen Gegensatz unaufgelöst stehn lassen, er fühlte sich gedrungen, die Folgerungen aus dem einmal aufgefaßten Princip immer vollständiger zu entwickeln, und er scheute sich nicht vor den Folgerungen, welche mit dem Princip nothwendig gesetzt waren.

Man muß nun aber in der dogmatischen Entwickelung Augustins verschiedene Epochen und Perioden unterscheiden, von welchen aus und durch welche hindurch er erst zu der letzten consequenten Ausbildung der dogmatischen Principien, die aus jener großen Crisis seines inneren Lebens hervorgegangen waren, gelangte.

Die erste Periode umfaßt die Werke, welche er nach seiner Taufe bis in den ersten Jahren seiner Verwaltung des Presbyteramtes schrieb, bis etwa zu dem Jahre 394. Seine Werke de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum, de vera religione und de libero arbitrio. In dieser Periode seines Lebens verband sich bei ihm die christliche Erfahrung von der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit des seiner moralischen Uebel sich bewußt gewordenen Menschen, das Bewußtsein, daß die durch die Erlösung wieder hergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die Gnade Quelle alles wahrhaft Guten sei mit der aus dem Platonismus ihm gewordenen Idee von dem Verhältniß alles Guten zu dem Urguten, alles Seins zu dem höchsten und absoluten Sein. Das Princip der Gnade und der Resignation an Gott als den Urquell alles Guten war das Gemeinsame zwischen dieser ersten Periode und allen

nachfolgenden Perioden seiner dogmatischen Entwickelung, der Grund von dem Alles bei ihm ausging und von dem aus er mit immer mehr entschiedener Consequenz sein System bildete. Aber neben dieser Richtung waren damals noch andre Richtungen bei ihm, die zum Theil späterhin durch das gänzliche und einseitige Vorherrschen jener Grundrichtung zurückgedrängt wurden. Mit Unrecht ist Augustins anthropologische Anschauung aus dem Einflusse des Manichäismus abgeleitet worden. Seine Lehre von dem sittlichen Verderben der menschlichen Natur war etwas ganz Andres als der naturphilosophische Dualismus des Mani, sie ging nicht aus einer Vermischung des Sittlichen mit der Naturanschauung, wie bei Mani, sondern aus einer reinen Thatsache des sittlichen Bewußtseins hervor; vielmehr kann man sagen, daß jenes in seinem tiefen Gemüth frühzeitig erwachte Bewußtsein von dem nicht zu vermittelnden Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen ihn, indem er auf spekulative Weise diesen Gegensatz sich zu erklären suchte, dem Manichäismus zuführte, daß aber die immer mehr bei ihm sich hervordrängende sittliche Auffassung dieses Gegensatzes ihn von dem Manichäismus wieder abführte. Ferner entwickelte sich von dem Platonismus aus grade im Gegensatze gegen den Manichäismus seine Theorie, daß das Böse nicht, wie der Manichäismus lehrt, ein für sich bestehendes Dasein habe; sondern daß wie alles Dasein, alles wahre Sein herrühre von dem höchsten, dem Absoluten und in demselben begründet sei, so das Böse eben nichts andres sei als subjektive Abweichung des geschaffenen Sein von dem Gesetz des höchsten und allein wahren Sein, das an und für sich Nichtige, nicht Seiende, das μη ὀν.

welches aber doch, ſobald es würkend hervortrete, dem Geſetz des höchſten Sein ſich unterwerfen müſſe [1]), und an dieſem Punkte hielt Auguſtin immer feſt. Dieſes konnte er auch wohl mit ſeiner ſpätern abſoluten Prädeſtinationslehre in Einklang bringen. Hingegen verband er damit in dieſer Periode ein andres Princip, durch welches ſich dieſe frühere Periode von der ſpätern weſentlich unterſcheidet.

Wichtig war ihm in dieſer Periode der Grundſatz, daß jene ſubjektive Abweichung vom höchſten Gute aus keiner Naturnothwendigkeit erklärt, ſondern nur aus dem freien Willen abgeleitet werden könne, und daß der ſich ſelbſt beſtimmende freie Wille immer der Grund dieſer Abweichung bleibe, daß die Urſache des verſchiedenen Verhältniſſes der Menſchen zum höchſten Gute immer nur in der verſchiedenen, aus nichts Andrem zu erklärenden Richtung ihres freien Willens ihren Grund habe. Die Feſthaltung des freien Willens im Gegenſatz der Naturnothwendigkeit war ihm in dieſer erſten Periode beſonders wichtig. Allerdings hielt er dies gewiſſermaßen in der Theorie auch ſpäterhin feſt; aber nur durch dialektiſche Selbſttäuſchung konnte er dies noch mit den Reſultaten ſeines ſpätern Syſtems in Beziehung auf das Praktiſche vereinigen.

Die Principien des Auguſtinus, wie ſie ſich auf dieſem Standpunkt ergeben, waren folgende. In dem Zuſtande, in welchem der Menſch ſich jetzt befindet, ſteht es nicht in ſeiner Gewalt, gut zu ſein, weil er entweder nicht erkennt, was er ſeiner Beſtimmung nach ſein ſollte, oder

1) Ein defectus ab ordine, der doch dem summus ordo dienen müſſe, ſ. insbeſondre die Bücher de ordine.

wenn er es erkennt, er seiner erkannten Bestimmung gemäß zu leben nicht vermag. Die Unkunde des Guten und die Schwierigkeit im Guten, das sind die moralischen Uebel der menschlichen Natur, und dies würde streiten mit der Gerechtigkeit Gottes, wenn es nicht gerechte Strafe wäre. Die Sünde straft sich durch sich selbst, so daß, da der Mensch die Erkenntniß des Guten hatte und sie nicht anwandte, er dadurch die Erkenntniß des Guten verlor, und da er mit dem Vermögen zum Guten das Gute nicht that, er dadurch das Vermögen zum Guten selbst verlor. Fiel ihm nun die Frage auf: wie läßt sich dies bei Allen in ihrer sittlichen Natur gegebene Hinderniß des Guten mit Gottes gerechtem Gericht vereinigen? so antwortete er: mit Recht würde man klagen, wenn noch kein Mensch über die Gewalt des Irrthums und der Begierde gesiegt hätte; aber nun sind dagegen den Menschen die Mittel gegeben, durch welche sie den Sieg erlangen können. Ueberall gegenwärtig ist der Gott, welcher auf mannichfache Weise durch die ihm dienenden Geschöpfe den von ihm abgekehrten Menschen ruft, den Glaubenden belehrt, den sich Anstrengenden unterstützt. Nicht die unverschuldete Unwissenheit wird dem Menschen zur Schuld angerechnet, sondern dies, daß er nicht nach Erkenntniß strebt; nicht seine moralischen Mängel gereichen ihm zur Schuld, sondern zur Schuld gereicht ihm die Vernachlässigung der dargebotenen Heilmittel. Augustin setzte also hier die Würkungen der Gnade, ohne welche der Mensch von seinen sittlichen Uebeln nicht befreit werden könne, überall bedingt durch die subjektive Richtung des freien Willens.

In einer um das Jahr 394 verfaßten Schrift: „Er-

klärung schwieriger Stellen des Briefes an die Römer" [1]), gab ihm die Erklärung der schwierigen Stellen im neunten Capitel, welche in späterer Zeit besonders für die absolute Prädestinationslehre von ihm benutzt wurden, Gelegenheit den Zusammenhang seiner Ideen über diese Gegenstände genauer zu entwickeln. Er geht von dem Grundsatz aus: Alle Menschen befinden sich in einem Zustande der Entfremdung von Gott, in welchem sie nichts wahrhaft Gutes zu vollbringen vermögen. Die Liebe zu Gott ist die Quelle alles wahrhaft Guten, und zu dieser kann der Mensch nur durch die Mittheilung des heiligen Geistes gelangen. Da er nun vor dieser Erneuerung seines inneren Lebens durch den heiligen Geist nichts Gutes vollbringen kann, so kann er also auch durch keine Art guter Werke die Gnade, durch die er von seinen moralischen Uebeln geheilt wird, verdienen, die Gnade geht allem Verdienst voran. Aber darum findet doch bei Gott keine Willkür statt, wenn er die Gnade, durch welche die Menschen die Seligkeit erlangen, den Einen ertheilt, den Andren nicht. Die Menschen erlangen dieselbe durch den Glauben, und der Glaube ist ganz das Werk des Menschen [2]). In der Stelle von der Erwählung Jakobs und der Verwerfung Esaus glaubte er daher nur den Gegensatz gegen eine durch die guten Werke, nicht aber gegen eine durch den Glauben bedingte Erwählung zu finden [3]). Der Apostel Paulus sage: Gott

1) Explicatio propositionum quarundam de epistola ad Romanos.

2) §. 60. Quod credimus, nostrum est. Quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat Spiritum sanctum.

3) Non quidem Deus elegit opera, quae ipse largitur, cum dat

würkt Alles in Allem, keineswegs aber: Gott glaubt Alles in Allem. Die Verhärtung Pharaos erklärt er für eine verſchuldete, die Strafe des vorhergegangenen Unglaubens, wodurch das Böſe ſich ſelbſt ſtrafte.

In dieſer Lehrweiſe des Auguſtinus war nun aber doch Manches, was bei fortgeſetzter Prüfung ſeines chriſtlichen Bewußtſeins, bei fortgeſetztem Studium der heiligen Schrift einem Mann von ſolchem nach Conſequenz und Einheit ſtrebenden Geiſte, wie er war, ſich als unhaltbar bewähren mußte. Denn wie er das Weſen und die Würde des Glaubens immer höher ſchätzen lernte, wie die urſprünglich [1]) einſeitig von ihm aufgefaßte Idee von dem Glauben als einem Autoritätsglauben ſich immer mehr zur Idee von einem lebendigen Glauben bei ihm verklärte; ſo mußte es ihm auch klar werden, daß der Glaube ſchon einen Eintritt des göttlichen Lebens in das menſchliche Gemüth vorausſetze, daß ſchon hier Göttliches und Menſchliches einander berühre, und ſich beides im Verhältniſſe zu einander nicht ſo abgränzen laſſe. Dies nun aber wahrnehmend konnte er leicht in das andre Extrem verfallen, den Glauben, wie Alles, nur auf die göttliche Thätigkeit zurückzuführen, die menſchliche ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit ganz zurückzudrängen. Dazu kam, daß die Theodicee, welche er frühern hin von dem Standpunkt einer durch die Präſcienz bedingten [2]) Prädeſtination verſucht hatte, in Hinſicht auf die

Spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur; sed tamen elegit fidem.

1) S. B. II. Abth. I. S. 434. 435.

2) Daß nämlich Gottes Erwählung der Einzelnen und Berufung der Völker bedingt ſei durch ſeine Präſcienz von der Art, wie

Berufung der Völker und die Erwählung der Einzelnen und die darauf gegründete Erklärung der Schwierigkeiten des Römerbriefes ſeinem ſcharfſinnigen Geiſte nicht genügen konnte. Einem ſolchen mußte es mehr zuſagen, den Knoten, der ſich durch keine menſchliche Erklärung löſen ließ, zu zerhauen.

So zeigt es ſich in der That, daß Auguſtin in einem Zeitraum von drei bis vier Jahren von jenem bemerkten Punkte aus ſeine Denkweiſe über dieſe Gegenſtände verändert hatte, indem er erkannte, daß ſich auf jene Weiſe das Göttliche und das Menſchliche nicht von einander ſondern laſſe, daß ſchon in dem Glauben ein göttliches Element enthalten ſei. Als er im Jahr 397 ſein an den Biſchof Simplicianus von Mailand gerichtetes Buch zur Beantwortung verſchiedener Fragen über den Brief an die Römer ſchrieb [1]), entwickelte ſich zuerſt dieſer Wendepunkt ſeiner dogmatiſchen Richtung [2]). Er bekämpfte hier ſelbſt

---

ſie ſich gegen das Evangelium verhalten haben würden, wenn es ihnen verkündigt worden wäre. S. ep. 102. an den Deogratias: quibus omnino anuntiata non est (salus), non crediturі praesciebantur. Doch als Auguſtin dies ſchrieb, im J. 408, hatte er die Prädeſtinationslehre längſt ausgebildet, und es konnte ihm daher dieſe Antwort nicht mehr genügen, und er hatte ſchon von dem Standpunkt dieſer Lehre aus eine andre Antwort im Hintergrunde, die er andeutete: „excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet.“

1) De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo.

2) Wie er dies ſelbſt ausſpricht de praedestinatione sanctorum, c. 20. in Beziehung auf die erwähnte Schrift: Plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.

die Theorie, welche er früherhin vertheidigt hatte, und man erkennt wohl in der Art, wie er die Unhaltbarkeit derselben zu zeigen sucht, daß er noch nicht lange zu dieser Einsicht gekommen und von dem ersten Eifer für die neuen Aufschlüsse, welche er gefunden zu haben glaubte, ergriffen war.

Mit der Erklärung jener schwierigen Stellen im neunten Capitel des Briefes an die Römer beschäftigt sich Augustinus auch hier [1]); aber seine frühere Erklärungsweise genügt ihm jetzt nicht mehr. Doch woher kam es, daß er jetzt diese Stellen nach dem Sinn erklärte, der sich allerdings zuerst darbieten mußte, wenn man auf den brieflichen Zusammenhang und Zweck keine Rücksicht nahm, sie zur Grundlage seines Systems machte, obgleich er selbst früherhin diese Stellen erklärt hatte, nach dem System, das er sich aus der Totallehre der Schrift gebildet zu haben glaubte? Gewiß war in seiner von seinem inneren Leben aus veränderten Denkweise die Ursache davon, daß diese Stellen jetzt einen andren Eindruck auf ihn machten als früherhin. Es ist ihm jetzt klar, daß Paulus weder eine durch die Präscienz vom Glauben, noch eine durch die Präscienz von den aus dem Glauben hervorgehenden Werken bedingte Erwählung Gottes annimmt; denn Paulus legt ja den Nachdruck darauf, daß ehe sie geboren waren, ehe sie glauben konnten, wie ehe sie etwas thun konnten, Gottes Erwählung den Unterschied gemacht habe [2]). Auch das

1) l. I. Quaest. II.

2) Si non de operibus, quae non erant in nondum natis, nec de fide, quia nec ipsa erat.

Verdienſt des Glaubens geht der Erbarmung Gottes nicht voran; ſondern es ſetzt dieſelbe voraus, auch der Glaube gehört zu den Geſchenken der göttlichen Gnade. Paulus ſetzt Röm. 9, 11. nicht etwa den Werken des Menſchen den Glauben entgegen als den Grund der Berufung, ſondern er ſetzt die Berufung den Werken entgegen. Die Berufung Gottes iſt alſo hier die erſte Urſache. Der Glaube ſetzt die Berufung voraus. Woher kommt es nun aber, daß die Berufung durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die äußeren Umſtände, welche dieſer den Weg bahnen, zu dem Einen gelangt, zu dem Andren nicht, daß dieſelben Einwürkungen von außen her einen andren Eindruck auf die verſchiedenen Menſchen, ja einen verſchiedenen Eindruck auf dieſelben Menſchen zu verſchiedenen Zeiten machten? Der allmächtige allweiſe Gott könnte in Beziehung auf alle verſchiedenen Zuſtände der Menſchen die Mittel zur Einwürkung auf ſie finden, welche mit innerer Nothwendigkeit auf ſie Eindruck machen müßten, ſo daß ſie erweckt, angezogen, gerührt und erleuchtet folgen müßten, ohne eines Widerſtandes gegen die auf ihren Willen einwürkende Gnade ſich bewußt zu werden [1]). Man muß wohl ſagen: das Wollen des Menſchen iſt nichts ohne das Erbarmen Gottes; aber keineswegs kann man ſagen: das Erbarmen Gottes und die Gnade Gottes ſind nichts ohne den Willen des Menſchen, denn Gott könnte Mittel finden, um jeden menſchlichen Willen auf die grade für jeden geeignete Weiſe umzuſtimmen. Weſſen er ſich würklich er-

1) Posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.

barmt, wen er würklich erwählt, einen Solchen ruft er auf die Weiſe, wie es dazu geeignet iſt, daß er dem Rufenden unwiderſtehlich angezogen, wenn gleich mit Freiheit folge [1]). Es genügt dem Auguſtin auch jetzt nicht mehr, die Verhärtung und die daraus erfolgte Verwerfung des Einen im Gegenſatz gegen die Erwählung des Andren als ein von dem Einzelnen beſonders verſchuldetes Strafgericht zu erklären, denn Gottes Allmacht, meint er, könnte ja Mittel finden, um auf jeden Grad der Verhärtung einzuwürken, und überall findet ſich dieſelbe Unempfänglichkeit, bis Gott durch ſeine Gnade das Herz des Menſchen bewegt.

So kommt demnach Auguſtin zu dem Reſultat: Alle Menſchen befinden ſich in gleichem Zuſtande der Verdammniß, die Urſache davon, warum Gott die Einen — nicht in das Verderben ſtürzt — was von der Heiligkeit und Liebe Gottes fern iſt, aber aus dem Verderben, in welches ſie alle durch die Schuld der erſten Sünde gefallen ſind nach Gottes gerechtem Gerichte, ſie nicht errettet, der Andren aber ſich aus freier Liebe erbarmt und ſie durch ſeine Gnade zum ewigen Leben ruft, davon liegt die Urſache in einem uns verborgenen und unbegreiflichen Rathſchluſſe Gottes. Immer müſſen wir nur dies feſt halten, daß Gottes Gerechtigkeit nicht beeinträchtigt werden kann, wenn gleich ihr Walten das Maß unſerer Erkenntniß überſteigt. Doch auch nach der Analogie menſchlicher Verhältniſſe kann der keiner Ungerechtigkeit beſchuldigt werden, wer wie er will, den Einen ihre Schuld erläßt, von Andren ſie eintreibt.

1) Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.

treibt. Da, wie aus dem Gesagten hervorgeht, Augustin sein dogmatisches System von dieser Seite vollständig ausgebildet hatte, schon über ein Jahrzehend vorher, ehe Pelagius durch seine Behauptungen öffentlichen Streit erregte; so erhellt daraus, daß der Gegensatz gegen den Pelagianismus darauf nicht einwürken konnte. Mit mehrerem Recht kann man vielmehr sagen, daß Pelagius durch den Gegensatz gegen die augustinischen Principien von dem natürlichen Verderben des Menschen, von einer durch die Selbstbestimmung des freien Willens nicht bedingten Gnade und Vorherbestimmung zur Entwickelung seiner Lehre angeregt und veranlaßt wurde. Diese ihm entgegentretenden Principien reizten ihn auch zuerst zum Widerspruch. Als er im Anfang des fünften Jahrhunderts zu Rom sich aufhielt, und daselbst ein Bischof den Grundsatz, daß alles Gute von Gott komme, aussprach mit den aus Augustins Bekenntnißschrift entlehnten Worten [1]): „mein Gott, verleihe mir, was du mir gebietest, und gebiete mir, was du willst;" so fand Pelagius schon daran großen Anstoß, als ob der freie Wille dadurch ganz geleugnet werde, obgleich doch nur dies darin lag, was auch unabhängig von der augustinischen Vorherbestimmungslehre angenommen werden konnte, daß das Ideal der Heiligkeit und die Kraft es zu realisiren nur aus derselben göttlichen Quelle herrühren können.

Zu Rom verfaßte Pelagius seine Commentare über die pauliniſchen Briefe, in denen sich seine eigenthümliche dogmatische Richtung wohl zu erkennen giebt, und unter

1) Confess. l. X. c. 29

denen beſonders ſein Commentar über den Brief an die Römer, wenn gleich Caſſiodorus ihn zu reinigen ſuchte, doch noch immer die pelagianiſche Anthropologie durchblicken läßt. Damals aber machte die Sache kein weiteres Aufſehn, der öffentliche Ausbruch des Streits ging erſt aus von einem andren Vertheidiger derſelben Lehre.

Es war Cöleſtius, den Pelagius als einen Advokaten zu Rom kennen lernte; durch den Einfluß deſſelben wurde er wahrſcheinlich von Eifer für ein ernſteres chriſtliches Leben in ſtrenger Beobachtung aller Gebote und Rathſchläge Chriſti ergriffen, er vertauſchte ſeinen Advokatenſtand mit dem Mönchsthum, und er verfaßte eine paränetiſche chriſtliche Schrift in der Form von dreien an ſeine Eltern gerichteten Briefen, in welchen er wahrſcheinlich von der Veränderung ſeines Lebensplans Rechenſchaft ablegte. Dieſer Mann folgte nun auch der ganzen eigenthümlichen praktiſch dogmatiſchen Richtung deſſen, der ihn zu einem ernſteren chriſtlichen Leben erweckt hatte, und er ſuchte die Fertigkeit im dialektiſchen Streit, die er ſich als Advokat angeeignet hatte, für die Vertheidigung ſeines Lehrbegriffs zu benutzen [1]). Pelagius war durch ſeine ganze Gemüths-

1) Ueber das Vaterland dieſes Mannes läßt ſich nichts Beſtimmtes ſagen. Daß er ein Irländer oder Schotte ſei, hat man nicht auf ſichre Weiſe aus einer räthſelhaften Stelle des Hieronymus in der praefat. zu dem III. B. ſeines Commentars über den Jeremias geſchloſſen. Marius Mercator ſagt von ihm in ſeinem Commonitorium adversus haeresin Pelagii et Coelestii: „Pelagio adhaesit Coelestius nobilis natu quidem et illius temporis auditorialis scholasticus.“ Auguſtin ſagt de gestis Pelagii §. 61., daß dieſe Irrlehre nicht von Geiſtlichen, ſondern von quibusdam velati monachis ausgegangen ſei; hier meinte

art und durch sein höheres Alter zum Streiten wenig geneigt, wo er nicht durch das Interesse für seine praktischen Grundsätze dazu genöthigt wurde. Er gab gern nach, auch wohl gegen seine Ueberzeugung, wo jene ihm allein wichtigen Grundsätze nicht gefährdet wurden. Aber Cöleſtius in voller Mannskraft, als Advokat zum Polemiker gebildet, trat offner und rücksichtsloser zur Vertheidigung der mit jenen praktischen Grundsätzen zusammenhängenden dogmatischen Principien auf [1]).

Im Jahre 411 begaben sich Pelagius und Cöle-

---

er wahrscheinlich mit dem Pelagius zugleich den Cöleſtius. Er nennt sie wohl deshalb nicht rechte Mönche, weil sie vielmehr nach der ältern freien Ascetenweise als nach der neuern Cönobitenordnung lebten. Damit ist zu vergleichen, was Gennadius sagt in seinem Werke de viris illustribus c. 44., daß Cöleſtius als Jüngling, ehe er in die pelagianische Lehre verfiel, jene im Text angeführten drei Briefe geschrieben habe, welche Gennadius sehr lobt, indem er die für uns wichtige Bemerkung macht: moralis siquidem in eis dictio nil vitii postmodum prodiit; sed totum ad virtutis incitamentum tenuit. Die Richtung, welche er hier zuletzt bezeichnet, kann auch ganz wohl die pelagianische sein; aber Gennadius, selbst Semipelagianer, war nicht scharfsichtig genug, um dies dem Praktischen zum Grunde liegende, aber nicht so klar hervortretende Pelagianische zu bemerken. Daher meinte er nun, Cöleſtius müsse diese Schrift als Jüngling vor seinem Uebertritt zum Pelagianismus verfaßt haben. Ob die Angabe, daß er diesen Brief aus einem Kloster geschrieben, richtig sei, kann auch in Frage stehn.

1) Augustinus de peccato originali §. 13. nennt den Cöleſtius apertior, den Pelagius occultior. Ob die Nachricht des Praedeſtinatus h. 88. richtig ist, daß Cöleſtius auch zuerst ein Werk gegen den Traducianismus geschrieben habe, ehe Pelagius in offner Polemik auftrat, fragt sich.

stius mit einander nach Carthago, wo sich der erste zwar nur kurze Zeit aufhielt, Cölestius aber zurückblieb. Sein ascetischer Eifer und seine Gaben machten ihm Freunde, und er hatte den Muth sich um eine Presbyterstelle in dieser Kirche zu bewerben; aber unterdessen verbreiteten sich hier doch manche Gerüchte von pelagianischen Irrlehren, welche ihm hier, wo die entgegengesetzte Richtung des dogmatischen Geistes am meisten vorherrschte, wo der Geist des Augustinus den überwiegendsten Einfluß hatte, am nachtheiligsten sein mußten [1]). Der Diakonus Paulinus aus Mailand trat vor einer im Jahre 412 zu Carthago versammelten Synode als Ankläger gegen ihn auf. Sechs häretische Sätze sollte Cölestius behauptet haben, welche sämmtlich aus dem Einen Satze abgeleitet waren, daß Adams Sünde nur ihm selbst, nicht dem ganzen Menschengeschlecht geschadet habe, woraus die Folgerung sich ergab, daß also die Kinder noch in demselben Zustande zur Welt kämen, in welchem Adam vor der Sünde

1) Pelagius, der zu Hippo den Augustin nicht anwesend getroffen, hatte ihm einen sehr ehrerbietigen Brief geschrieben. Augustin antwortete ihm darauf mit wenigen freundlichen Zeilen, denen aber wohl schon ein Argwohn gegen die Lehre des Pelagius von der Gnade zum Grunde liegen konnte, wie Augustin würklich nachher, de gestis Pelagii, c. 26., aber damals vielleicht zu viel hineinlegend, die Worte deutete. Auf alle Fälle eine sehr feine Anspielung auf die Wichtigkeit der rechten Lehre von der Gnade. Er schreibt ihm nämlich: Retribuat tibi dominus bona, quibus semper sis bonus — ores pro me, quo talis a Domino fiam, qualem me jam esse arbitraris. ep. 146. Aber freilich konnte Augustin, dem nach der eigenthümlichen Stimmung seines Gemüths solche Ausdrucksweisen so geläufig waren, sich wohl so aussprechen, ohne grade eine besondre Beziehung im Sinne zu haben.

sich befunden. Aus diesen beiden Sätzen waren andre gefolgert worden, welche Cölestius wohl nicht alle in dieser Form behauptet hatte, sondern unter denen manche nur durch Consequenzmacherei ihm Schuld gegeben wurden. Er suchte der ganzen Sache die Wendung zu geben, daß der Streit eine bloß speculative Frage betreffe, das Wesen der Glaubenslehre gar nichts angehe. Denn es sei hier ja allein die Rede von der Frage über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit [1]), welche Frage aber genau zusammenhänge mit der allgemeineren Frage von der Art, wie die Seelen sich fortpflanzten. Wie über die letzte Frage, so auch über die erste fänden verschiedene Meinungen in der Kirche statt. Es sei darüber durch den kirchlichen Lehrbegriff nichts entschieden. Wegen seiner besonderen Ansicht von einem solchen streitigen Gegenstande könne also Keiner für einen Irrlehrer angesehn werden [2]). Wenn er die Nothwendigkeit der (jetzt allgemein als apostolische Ueberlieferung anerkannten) Kindertaufe geleugnet hätte, so könnte ihn jene Beschuldigung treffen. Nun aber behaupte auch er eine solche Nothwendigkeit, wenn gleich er sich über den Grund derselben nicht weiter erklärte. Doch mit diesen ausweichenden Antworten war man keineswegs zufrieden, und da er sich zur Verdammung der ihm Schuld gegebenen Behauptungen nicht verstehn wollte, wurde er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen [3]).

---

1) De traduce peccati.

2) Quaestionis res ista, non haeresis.

3) S. Marius Mercator. commonitorium super nomine Coelestii. Augustin. de peccato originis c. II.

Aber günſtiger waren für die Sache des Pelagius die Umſtände, unter denen in einer andren Gegend der Streit erneuert wurde. Pelagius hatte ſich nämlich im Jahre 415 nach Paläſtina begeben, und dadurch mußte der Streit ſich auch dahin verbreiten; denn zu Bethlehem lebte ja Hieronymus, welcher mit der abendländiſchen Kirche immer in enger Verbindung ſtand, und deſſen theologiſch polemiſches Intereſſe immer leicht in Bewegung geſetzt werden konnte. Er ſtimmte in den Gegenſatz gegen die pelagianiſche Lehre von dem freien Willen und von der Unverdorbenheit der menſchlichen Natur mit dem Auguſtinus überein, und durch den Zuſammenhang, in welchem dieſe Streitigkeit mit einer andren, die ihn früherhin leidenſchaftlich beſchäftigt hatte, ihm zu ſtehn ſchien, erhielt ſie für ihn noch größeres Gewicht. Wir meinen den Zuſammenhang mit den origeniſtiſchen Streitigkeiten. Hieronymus war geneigt, die pelagianiſche Lehre vom freien Willen und von den ſittlichen Kräften der menſchlichen Natur aus dem Einfluſſe des Origenes und des ihm jetzt ſo verhaßten Rufinus abzuleiten und in dem Pelagius einen Schüler des Rufinus zu ſehn. Dazu kam, daß dieſer ſo leicht in ſeiner Perſönlichkeit zu verletzende und ſolche Verletzungen ſo ſchwer vergeſſende Mann gehört hatte, daß Pelagius ſeinen Commentar über den Brief an die Epheſer und ſeine Briefe gegen den Jovinian [1]) von manchen Seiten angegriffen habe, und er war dadurch ſchon ſehr gegen ihn gereizt [2]). Zu dem Hieronymus war damals

1) S. B. II. Abth. 2. S. 577. 578. 581. 590.

2) S. die bittren Sticheleien gegen Pelagius, deſſen Perſon er

nach Bethlehem ein junger spanischer Geistlicher gekommen, Namens Paulus Orosius, ein Schüler, enthusiastischer und knechtischer Anhänger Augustins. Er sollte sich unter der Leitung des Hieronymus weiter ausbilden, denselben von diesen entstandenen Streitigkeiten genauer unterrichten und ihm manche sich darauf beziehende Fragen vorlegen. Hieronymus trat zuerst als Schriftsteller gegen Pelagius auf, ohne dessen Namen zu nennen [1]). Aber Pelagius konnte in der orientalischen Kirche, zu der er in einem ganz andren Verhältnisse in Hinsicht seiner Glaubenslehre stand als zu der abendländischen, viele Freunde finden [2]). An so scharfe Untersuchungen und Bestimmungen über das Verhältniß des freien Willens zur Gnade war man ja in der orientalischen Kirche überhaupt nicht gewöhnt. Auch war man hier keineswegs gesonnen, den Gegensatz zwischen Gnade und freiem Willen auf solche Weise hervorzuheben, wie es in der abendländischen Kirche geschah. Manche Behauptungen des Augustinus würden hier vielen Anstoß gegeben haben. Je weniger man hier mit den Streitfragen der abendländischen Kirche bekannt war, und je weniger man dafür Interesse hatte, desto leichter konnte man durch die allgemeinen Erklärungen des Pelagius zufrieden gestellt werden, und dieser war auch in der orientalischen Dogmatik viel mehr einheimisch als seine Gegner.

---

bezeichnet, ohne ihn zu nennen, in der Vorrede zu seinem Commentar über den Jeremias.

1) In seinem Briefe an den Ctesiphon und in seinen Dialogen.

2) Wie dies Hieronymus selbst andeutet in dem Brief an Ctesiphon, von der durch Pelagius zur Sprache gebrachten quaestio: quae ante literas tuas plerosque in oriente decepit. ut per simulatam humilitatem superbiam discerent.

Als im J. 415 Paulus Oroſius vor einer unter dem Vorſitz des Biſchofs Johannes, welcher den Freunden des Hieronymus ſchon längſt verdächtig war, verſammelten, aus den Presbytern ſeiner Kirche beſtehenden, Synode erſchien, meinte er den Mönch und Laien durch das Anſehn des Biſchofs, deſſen Geiſt die nordafrikaniſche Kirche beherrſchte, leicht unterdrücken zu können [1]). Aber der würdige Biſchof Johannes von Jeruſalem, welcher ſchon früher durch manche Kämpfe mit den blinden Eiferern ſich ausgezeichnet hatte, war nicht geſonnen, zu ſolchen Maßregeln der Unterdrückung die Hand zu bieten. Da dem Pelagius der Vorwurf gemacht wurde, daß er von Auguſtin beſtrittene Lehren vortrage, gab er, keiner menſchlichen Autorität huldigend, die Antwort, welche er in der orientaliſchen Kirche, wo Auguſtins Name ſchwerlich ſchon ſo viel galt als in der abendländiſchen Kirche, ohne ſo große Gefahr geben konnte: und was macht mir Auguſtinus aus [2])? Dieſe Aeußerung war hinlänglich, die Erbitterung der enthuſiaſtiſchen Freunde Auguſtins zu erregen. Sie ſchrieen, daß wer den Biſchof zu läſtern wage, welchem die ganze nordafrikaniſche Kirche ihre Wiederherſtellung [3]) verdanke, nicht allein von dieſer Verſammlung,

1) Wenn wir gleich dieſe Verhandlungen nur aus dem leidenſchaftlichen Berichte des Oroſius ſelbſt kennen, ſo iſt dieſer doch befangen genug, um gegen ſich ſelbſt zu zeugen.

2) Et quis est mihi Augustinus? Vielleicht mogte doch Pelagius nicht in dieſer Form, in welcher ſie der ſo feindſelig gegen ihn geſinnte Oroſius wieder giebt, dieſe Antwort urſprünglich ſo ausgeſprochen haben.

3) Wohl beſonders in Beziehung auf die Heilung von der donatiſtiſchen Spaltung.

sondern von aller Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden müsse. Aber statt dieses Geschrei zu berücksichtigen, nahm sich der Bischof Johannes vielmehr des Mannes an, der durch Machtsprüche unterdrückt werden sollte. Er ließ ihn, um hierarchische Vorurtheile sich nicht bekümmernd, obgleich er nur Mönch und Laie war, unter den Presbyteren seinen Sitz nehmen. Was ihm ein Orosius sehr zur Schuld anrechnete, daß er den einer offenbaren Ketzerei Schuldigen, — obgleich er freilich noch nirgends vor einem geistlichen Gericht verhört worden — mitten unter den Katholischen, den Laien mitten unter den Presbyteren sitzen ließ [1]). Und er sagte, so wolle er denn jetzt Augustinus sein, um im Namen des Augustinus dem Pelagius zu verzeihen.

Es war dem Pelagius die Behauptung Schuld gegeben worden, daß der Mensch ohne Sünde sein und die Gebote Gottes, wenn er wolle, leicht beobachten könne. Da der Bischof Johannes, wie die Orientalen überhaupt, von dem Wesen der Gesetzerfüllung keine so strenge und tiefe Begriffe hatte, so glaubte er [2]) Beispiele von einer vollständigen Gesetzerfüllung in der heiligen Schrift zu finden. Falsch erschien es ihm nur, wenn behauptet wurde,

---

1) Die Worte des Orosius: Videlicet laicum in consessu presbyterorum reum haereseos manifestae in medio Catholicorum sedere praecepit.

2) Er berief sich auf das, was von Zacharias und von der Elisabeth, Luk. 1., gesagt worden, auf die Aufforderung Gottes an Abraham, daß er einen fleckenlosen Wandel vor ihm führen solle, was also die Möglichkeit eines solchen bei ihm voraussetze.

daß ohne die Hülfe Gottes dies einem Menschen zu vollbringen möglich sei. Da aber Pelagius die Hülfe Gottes dabei als nothwendig anerkannte, so war der Bischof durchaus mit ihm zufrieden. Fern war es von ihm, solche Fragen ihm vorzulegen, wie man in der abendländischen Kirche ihm vorgelegt haben würde: was er unter der Hülfe Gottes verstehe. Mit der ganz allgemein gehaltenen Erklärung war er zufrieden, und wer darnach noch etwas Ketzerisches in der Lehre des Pelagius finden wollte, der schien ihm die Macht der göttlichen Gnade selbst zu beeinträchtigen. Endlich wiederholten die Ankläger des Pelagius öfter die Erklärung: beide Partheien gehörten der lateinischen Kirche an, die Sache sei auch von der Art, daß sie nur in der lateinischen Kirche recht verstanden werden könne. Der Bischof Johannes gab dies zu und stimmte darin ein, daß die Sache an den römischen Bischof Innocenz berichtet werden sollte, unterdessen sollten beide Partheien sich aller weiteren Angriffe auf einander enthalten.

Da dieser Angriff auf Pelagius einen so wenig günstigen Erfolg gehabt hatte, so beschloß die Parthei seiner Feinde, die besonders aus Abendländern bestand, und die ihre Berathungen wahrscheinlich zu Bethlehem hielt [1]), bei

1) Bedeutungsvoll sind in dieser Hinsicht die Worte, welche Pelagius nach dem Ausgang des zweiten Concils an einen Presbyter, der sein Freund war, über den Ausspruch dieser Versammlung schreibt. „Quae sententia omnem in malum conspirantem societatem ab invicem separavit.“ Augustin. de gestis Pelagii §. 54. Und würklich kehrten ja Heros und Lazarus nach dem Abendlande zurück. Er konnte also wohl Grund haben, alle diese Unternehmungen als den gemeinsamen Plan einer Parthei zu betrachten, die sich verbunden hatte, seine Verdammung auch in

einem andren Bischof und vor einer noch ansehnlichern Versammlung dasselbe gegen Pelagius zu versuchen. Vor einer unter dem Vorsitz des Bischofs Eulogius von Cäsarea versammelten Synode zu Diospolis in Palästina traten noch in demselben Jahre die beiden abgesetzten abendländischen Bischöfe Heros von Arles und Lazarus von Aix (Aquae) als Kläger gegen ihn auf. Die Sätze, welche hier dem Pelagius aufgebürdet worden, waren theils solche, in denen, wie man sie ausgedrückt hatte, das Häretische sich gar nicht so leicht auffinden ließ, über welche sich Pelagius durch hinzugefügte Erörterungen mit seinen Richtern leicht verständigen konnte [1]). Auch auf diesem

---

der orientalischen Kirche durchzusetzen. Indessen wäre Alles hier gemeinsam verabredet worden, so würde man doch wohl die Klagpunkte nicht mitunter so ungeschickt eingerichtet haben.

1) So war ihm die Behauptung zum Vorwurf gemacht worden: „in die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum; sed aeternis eos ignibus esse exurendos.“ Höchst wahrscheinlich, — was auch durch Augustins Bemerkung über diese Stelle in seinem Buche de gestis Pelagii bestätigt wird, — hatte Pelagius diejenigen bestritten, welche einem todten nicht mit Sinnesänderung verbundenen, neben lasterhaftem Leben bestehenden Kirchenglauben doch nach den überstandenen Läuterungsstrafen in dem ignis purgatorius die Seligkeit zusicherten, s. oben. S. 1199. Sein redlicher sittlicher Eifer mogte ihn wohl bewogen haben, die Lehre von einem solchen ignis purgatorius ganz zu leugnen. Als ihm dieser Satz vorgehalten wurde, berief er sich zur Unterstützung jener Behauptung auf das Wort Christi selbst, Matth. 25, 26., und, wer anders glaube, setzte er hinzu, sei ein Origenist. Damit war die Synode zufrieden, denn die origenistische Lehre von der ἀποκαταστασις hatte immer obgleich nicht alle, doch die meisten bedeutenden Stimmen der Kirche gegen sich. Hätte aber Pelagius seine Ansicht bestimmter entwickelt, und auch die Lehre von jenem läuternden Feuer

Concil war man zufrieden, wenn nur Gnade und freier Wille zugleich behauptet wurden, ohne weiter zu fragen, und so konnte Pelagius seine Richter leicht befriedigen. Es war ihm die Lehre aufgebürdet worden, „daß der Mensch, wenn er wolle, vollkommen frei von Sünden sein könne, daß es eine vollkommne Sündenreinheit unter den Menschen gebe.“ Dies erklärte er so, daß der von Sünden Bekehrte durch eigne Anstrengung und Gottes Gnade ohne Sünden leben könne; daß er aber deshalb nicht fernerhin über alle Versuchungen erhaben sei. Mit diesen Einschränkungen war die Synode gleichfalls durchaus einverstanden. Nur verlangte man noch von ihm, daß er über diejenigen, welche das Gegentheil lehrten, das Verdammungsurtheil aussprechen solle. Er verstand sich dazu; doch auf die merkwürdige Weise, daß er sie als Thoren, nicht als Häretiker verdamme [1]). Ferner wurden ihm einige von dem Cö-

---

als origenistische Ketzerei dargestellt, so mögte man wohl nicht so sehr mit ihm zufrieden gewesen sein. Eine andre Behauptung: „Quoniam plus facimus quam in lege et evangelio jussum est,“ angemessen der Lehre von den consiliis evangelicis, die mit der Mönchsmoral so eng zusammenhing, in der Pelagius s. oben S. 1198., allerdings eine Stütze für sein System finden konnte. Pelagius berief sich zur Bestätigung dieses Satzes auf das, was Paulus, wie man meinte, Kor. 7, 25., zur Empfehlung des Cölibats sage. Ferner der Satz: „auch im alten Testament sei das Himmelreich verheißen,“ in diesem Satze ließ sich natürlich leichter der der Rechtgläubigkeit entsprechende als der ketzerische Sinn auffinden. Das Ketzerische sollte vermuthlich in der Behauptung liegen, daß man durch Beobachtung des Gesetzes zur Seligkeit gelangen könne, daß es eine justitia legis gebe, s. unten.

1) Anathematizo tanquam stultos, non tanquam haereticos. Offenbar verfuhr die Synode hier auf eine sehr oberflächliche

lestius herrührende Sätze vorgelesen, über welche er keine Rede zu stehn verpflichtet zu sein behauptete, da sie ihm nicht zugehörten. Er war auch bereit, über dieselben das Verdammungsurtheil zu sprechen, obgleich er dies, ohne auch manche seiner eignen Lehren zu verdammen, nicht thun zu können schien. Was ihm aber wohl dadurch erleichtert wurde, daß man sie ihm nur schnell vorlas ohne weitere Bestimmung [1]). Das Ergebniß von Allem war, daß Pelagius als Mitglied der katholischen Kirche anerkannt wurde. Aus dem Verhältnisse des Pelagius zur orientalischen

---

Weise, um dogmatische Begriffsstrenge wenig bekümmert. Es ist gar nicht klar, was Pelagius eigentlich verdammte. Wenn er diejenigen verdammen wollte, welche lehrten, daß es sündenlose Menschen gebe, so konnte der Sinn seiner Erklärung sein: es betreffe die Frage nicht ein Dogma, sondern eine Thatsache. Eine Irrlehre — würde er in diesem Falle sagen wollen, würde nur die Behauptung sein, daß Solche ohne die Gnade so gelebt hätten. Sonst sei, der Erfahrung zuwider, dies als etwas Thatsächliches zu behaupten, nicht Irrlehre, sondern Thorheit zu nennen. Aber dies vorausgesetzt, wäre Pelagius von dem Vorwurf einer Verleugnung seiner Ueberzeugung oder eines Widerstreits mit sich selbst nicht frei zu sprechen. Oder er wollte das Verdammungsurtheil über diejenigen aussprechen, welche lehrten, daß Menschen ohne die Gnade Gottes sündenlos leben könnten. Wenn man dann bedenkt, welchen allgemeinen Begriff Pelagius mit dem Ausdruck Gnade verband; so kann man sich wohl erklären, daß er sagen wollte, diejenigen, welche zur Sündenlosigkeit die Gnade für entbehrlich erklärten, verdienten als etwas so ganz Abgeschmacktes lehrend den Namen der Wahnsinnigen.

1) Freilich mogte er wohl, wie Augustin de gestis Pelagii §. 57. bemerkt, in einer in's Kurze gezogenen Abschrift von jenen Verhandlungen nicht ohne Grund die ausdrückliche Verdammung jener Sätze des Cölestius auslassen.

Kirche läßt ſich wohl ſchließen, daß dieſer dort viele Freunde, auch zumal unter den Mönchen finden konnte, und ſolche leidenſchaftliche Leute konnten für die Parthei des Pelagius Manches unternehmen, was dieſer durchaus mißbilligte. Auch mogte ſich Hieronymus durch ſein leidenſchaftliches und unverträgliches Weſen [1]), durch ſeine Schmähungen gegen die Biſchöfe dieſer Gegend Vielen verhaßt gemacht haben, die Rache an ihm zu nehmen ſuchten. Wie es nun aber auch mit jenen Gewaltthaten, welche nach dem auf dem Concil zu Diospolis von dem Pelagius erhaltenen Triumph in den Klöſtern zu Bethlehem ſollen verübt worden ſein, ſich verhalte, ſo ſind doch gewiß die Nachrichten von denſelben, welche am Ende alle von den Ausſagen des in ſolchen ihn und ſeine perſönlichen Gegner betreffenden Dingen am wenigſten glaubwürdigen Hieronymus ſich ableiten laſſen [2]), nicht ſicher und beſtimmt genug, um daß wir darnach beurtheilen könnten, wie viel Hieronymus bei dieſen Angelegenheiten verſchuldet, und ob und was eine Parthei des Pelagius dabei gewürkt. Das können wir mit völliger Sicherheit ſagen, daß ein Antheil an ſolchen Dingen der Geſinnung des Letztern gewiß durchaus fern lag. Hätte man auch würklich Solches ihm zum Vorwurf machen können, ſo würden ſeine Feinde gewiß mit der genauern Angabe

1) Palladius, der freilich zu einer gegen den Hieronymus feindſelig geſinnten Parthei gehörte, läßt einen Andren von ihm ſagen hist. lausiaca c. 78.: τοσαυτην ἐσχεν βασκανιαν, ὡς ὑπο ταυτης καλυπτεσθαι των λογων την ἀρετην· χαριν δε τουτου του ἀνδρος οὐ μη ἁγιος ἀνηρ εἰς τους τοπους οἰκησει, ἀλλα φθασει αὐτον ὁ φθονος και μεχρι του ἰδιου ἀδελφου.

2) S. den Schluß in Auguſtins Buch de gestis Pelagii und drei Briefe des römiſchen Biſchofs Innocentius.

der Thatsachen, welche der römische Bischof Innocentius verlangte, nicht lange gezögert haben.

Die Zeugnisse jener beiden Concilien wurden nun von der Parthei des Pelagius zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit gut benutzt; ihre Gegner ließen sich zwar dadurch nicht irre machen, doch verfuhren sie dabei verschieden nach der verschiedenen Art ihres Geistes. Der heftige Hieronymus scheute sich nicht, die Synode selbst pelagianischer Ketzerei verdächtig zu machen [1]), Augustin hingegen suchte in seinem Buche de gestis Pelagii zu zeigen, daß die Synode sich nur durch die zweideutigen Erklärungen des Pelagius habe täuschen lassen, daß sie aber im Grunde durch die Anathematismen, welche sie ihm vorgeschrieben, seine eigene Lehre verdammt habe. Freilich ging er dabei von der falschen Voraussetzung aus, daß, wie die christliche Wahrheit nur Eine sein könne, wie die Lehre der Kirche nur Eine sein könne, also auch seine Lehre von der Gnade durchaus orientalische Kirchenlehre sein müsse.

Als Gegengewicht gegen das Ansehn jener orientalischen Kirchenversammlungen suchte man sich ferner die Beistimmung des römischen Bischofs Innocentius zu verschaffen. Drei Briefe wurden deshalb von der nordafrikanischen Kirche aus im J. 416 an ihn gerichtet. Der eine von einer zu Carthago, der zweite von einer zu Mileve in Numidien versammelten Synode, der dritte von fünf nordafrikanischen Bischöfen, unter denen Augustinus Einer war. Sie beschuldigten in diesen Briefen den Pelagius und Cölestius, daß sie den freien Willen auf eine die

1) Er nennt sie ep. 81. synodus miserabilis.

Gnade ausschließende Weise behaupteten, daß sie die Gnade in dem eigenthümlich christlichen Sinne ganz leugneten, indem sie dieselbe nicht in eine innere Einwürkung und Mittheilung des göttlichen Geistes setzten; sondern nur entweder die durch die Schöpfung dem Menschen mitgetheilten Gaben und Kräfte, oder die äußerliche Offenbarung durch das Gesetz oder die Sündenvergebung darunter verständen, daß sie die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligmachung der Kinder leugneten. Zugleich schickten ihm jene Bischöfe ein Buch des Pelagius, in welchem sie manche Stellen angezeichnet hatten, um ihn darauf aufmerksam zu machen.

Unterdessen suchten auch Pelagius und Cölestius vor dem römischen Bischof sich zu rechtfertigen. Pelagius schrieb an denselben einen Brief, in welchem er sich gegen die beiden Beschuldigungen vertheidigte, daß er einen der Gnade nicht bedürftigen freien Willen behaupte [1]), und daß er die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Zusicherung der Seligkeit an die Kinder leugne [2]). Er verband mit diesem Schreiben ein Glaubensbekenntniß, in welchem er seine Rechtgläubigkeit in Beziehung auf diejenigen Gegenstände, von welchen in diesem Streite gar nicht die Rede war, ausführlich entwickelte, über die streitigen Gegenstände unbestimmter sich erklärte und sich auch manche Consequenzmachereien erlaubte, um die Lehre seiner Gegner in einem nachtheiligen Lichte darzustellen, indem er besonders, ohne

ihn

1) Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio.

2) Von seiner Lehre über die Kindertaufe s. unten. Die Bruchstücke dieses Briefes bei Augustin, de gratia Christi c. 30. 32. et 33. und de peccato originali c. 17. et 21.

ihn zu nennen, den Hieronymus angriff, welcher auch durch seine Uebertreibungen in der Polemik, seine oft in's Spielende oder Sophistische sich verlierende Argumente die meisten Blößen gab [1]). Er behauptete auch hier einen der Hülfe Gottes stets bedürftigen freien Willen, und er gab

1) So sagt Pelagius, er verabscheue die Gotteslästerung derjenigen, welche lehrten, daß Gott den Menschen Unmögliches geboten habe, und daß die Gebote Gottes nicht von den Einzelnen, sondern nur von Allen gemeinsam ausgeübt werden könnten. Es ist dies eine Stichelei gegen die dem Augustin und dem Hieronymus gemeinsame Lehre, daß die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande der Vollziehung des göttlichen Gesetzes nicht genüge — besonders in der Form, in welcher Hieronymus dies ausgesprochen hatte, indem er gesagt, daß wie jetzt alles Gute unter den Menschen etwas Mangelhaftes und Einseitiges sei, so sie durch die bei den Einzelnen vorherrschenden Tugenden einander gegenseitig ergänzten. S. Hieronym. l. I. adv. Pelag. f. 496—97. T. IV. ed. Martianay. So wenn er sagte: wir verdammen diejenigen, welche sagen, daß der Sohn Gottes durch die Gewalt des Fleisches zu lügen sei genöthigt worden, und daß er wegen der angenommenen Menschheit nicht Alles habe thun können, was er wollte. Von Einer Seite war diese Beschuldigung ungerecht in Beziehung auf das Letzte, Hieronymus hatte nämlich, auf die Stellen Matth. 26, 39., Joh. 5, 30. sich berufend, behauptet, daß Jesus, indem er als Mensch redete, sich nicht unabhängig von Gott gesetzt und sich keine in der menschlichen Natur begründete Selbstgenugsamkeit zugeschrieben habe, dagegen wollten die Pelagianer sich eine Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit beilegen, welche selbst Christus sich nicht beigelegt. Aber gerecht war der Vorwurf in Beziehung auf das Erste, denn die Stelle Joh. 7, 10. anführend, welche Porphyrius benutzt hatte, Christus des Wankelmuths zu beschuldigen, sagte er zur Rechtfertigung Christi: omnia scandala ad carnem esse referenda, was entweder, wie manches was Hieronymus sagte, klingende Worte waren ohne vernünftigen Sinn, oder in der That den Sinn haben mußte, daß die Schwäche der sinn-

seinen Gegnern theils die manichäische Lehre Schuld, daß gewisse Menschen (die der Gnade nicht theilhaftigen) die Sünde nicht meiden könnten, theils die jovinianische, daß gewisse Menschen (die Prädestinirten) ihrer Natur nach nicht sündigen könnten. Dagegen lehrte er, daß der Mensch immer sündigen und nicht sündigen könne.

Der römische Bischof Innocentius empfing jene Briefe aus der nordafrikanischen Kirche, bevor der Brief und das Glaubensbekenntniß des Pelagius zu ihm gelangt sein konnten. Innocenz war, wie aus seinen Briefen hervorgeht, in der Lehre von dem Verhältniß der Natur zur Gnade durchaus Gegner des pelagianischen Systems, es scheint auch, daß er den Hauptgrund dieser ganzen Differenz tiefer als Andre erkannte [1]). Aber man kann aus seinen Erklärungen doch keineswegs schließen, daß er mit dem Augustinus in seinem System ganz übereinstimmte. Vielmehr findet sich eine Spur davon, daß er, indem er die Mittheilungen der göttlichen Gnade durch die Würdigkeit der Einzelnen bedingt setzte, demnach in einem wichtigen Punkte von dem Augustin sich entfernte [2]). Doch

---

lichen Natur auch bei Christus eine Abweichung von dem strengen Gesetze der Wahrhaftigkeit nothwendig gemacht habe, l. c. f. 519. 20. 21.

1) Er erkannte s. unten, daß dieser Streit mit einer verschiedenen Ansicht von dem Verhältnisse der göttlichen Erhaltung zur Schöpfung zusammenhänge §. 3. Epistola ad Concil. Carthag. Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in eo esse, qui te ut esses effecit? Et cui putas debere, quod vivis, quomodo non putas illi debere quod quotidianam ejus consequendo gratiam taliter vivis?

2) Innocent. ep. ad Concil. Carthag. §. 7. Von den Pelagianern:

auf alle Fälle fiel ihm das Häretische in den pelagianischen Lehren zuerst in die Augen, und der Differenz zwischen seinem Lehrbegriff und dem nordafrikanischen mogte er sich wohl nicht bewußt werden. Auch hatte die nordafrikanische Kirche, schon dadurch, daß sie sich in einer solchen streitigen Angelegenheit an ihn gewandt, bei ihm ein günstiges Vorurtheil für sich. Nachdem er also den nordafrikanischen Bischöfen sein Lob darüber ertheilt hatte, daß sie, wie es sich gebühre, an die Kirche des Petrus sich gewandt hätten, zu welcher alle Angelegenheiten aus der ganzen Christenheit gelangen sollten, bezeugte er ihnen seine völlige Einstimmung in die Verdammung der pelagianischen Lehren.

Aber Innocenz starb bald darauf im J. 416, und schon hatte sein Nachfolger Zosimus die bischöfliche Würde angetreten, als die Schreiben des Pelagius zu Rom ankamen. Zosimus hatte höchstwahrscheinlich nicht dasselbe dogmatische System wie sein Vorgänger. Vielleicht stammte er, wie sein Name andeuten könnte, aus dem Orient, und es mogte auch wohl seine dogmatische Richtung in den streitigen Punkten eine der orientalischen verwandte sein, wie sein erster in dieser Sache an die nordafrikanischen Kirchen erlassener Brief dies zu erkennen giebt, daher mußte natürlich sein Urtheil ganz anders ausfallen. Es fehlte auch in Rom nicht an Freunden der pelagianischen Lehre,

„Quis tantus illorum pectora error obcaecat, ut si ipsi nullam Dei gratiam sentiunt, quia nec digni sunt nec merentur —“ Freilich wußte dies Augustin gewiß auch in seinem Sinn zu erklären, wenn er die dignitas und das mereri als etwas durch die Mittheilung der Gnade bedingtes setzt.

welche dazu mitwürkten, ihn günſtig für dieſelbe zu ſtimmen. So lange Innocenz lebte, mußten ſich ſolche natürlich verborgen halten [1]). Jetzt aber konnten ſie offener auftreten.

Unter dieſen günſtigeren Umſtänden erſchien Cöleſtius ſelbſt in Rom. Er übergab dem römiſchen Biſchof ein Glaubensbekenntniß, das wohl geeignet war, demjenigen zu gefallen, welcher den tieferen Zuſammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen der chriſtlichen Glaubenslehre nicht erkannte und daher das Gewicht der ſtreitigen Punkte recht zu beurtheilen nicht im Stande war. Er entwickelte auch zuerſt ausführlich die reine Lehre in den Gegenſtänden, welche der Streit gar nicht betraf, dann ſuchte er wie ſchon früher die ſtreitigen Gegenſtände auf bloß ſpekulative Streitfragen zurückzuführen, wie über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit, zuſammenhängend mit der Frage vom Urſprung der Seelen. „Wenn einige den Glauben nicht betreffende Fragen entſtanden ſeien, über welche unter Vielen geſtritten werde, ſo ſei er nicht geſonnen, als Urheber einer neuen Lehre etwas feſtzuſetzen; ſondern er wolle ſich gern, wo er als Menſch geirrt habe, durch das Urtheil des römiſchen Biſchofs verbeſſern laſſen“ [2]). Auch er behauptete dabei von Neuem, daß die Anerkennung der Nothwendigkeit der Kindertaufe, welche nach der Regel der allgemeinen Kirche zur Vergebung der Sünden ertheilt werden müſſe, von jenen Fragen durchaus unabhängig ſei, weil der Herr beſchloſſen habe, daß das Himmelreich nur den Getauften verliehen werden könne, und weil dazu die

1) Innocentii epistola ad quinque episcopos §. 2.

2) Praeter fidem quaestiones. Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur.

Kräfte der Natur nicht hinreichten, so müsse dies durch die Gnade ertheilt werden. Die Lehre von einer natürlichen Fortpflanzung der Sünde wollte er damit keineswegs gut heißen, denn die Sünde, als in einer Willensbestimmung bestehend, könne nicht aus der Natur kommen [1]). Der Gesichtspunkt, aus welchem Cölestius diese Sache darstellte, leuchtete dem Zosimus gewiß anfangs sehr ein, denn genügend schien es ihm, daß freier Wille und Gnade zugleich behauptet würden, alles Uebrige vom Verhältnisse beider zu einander schien ihm unter die müßigen Schulfragen zu gehören. Cölestius wurde mehrere male von dem römischen Bischof selbst verhört und erklärte sich immer zu dessen Zufriedenheit. Dazu kam, daß die beiden Bischöfe, von welchen die Anklage gegen Pelagius auf dem Concil zu Diospolis ausgegangen war, Heros und Lazarus, als unruhige, leichtfertige Menschen ihm bekannt waren, und so leicht um desto mehr die ganze Sache ihm als Spiel der Leidenschaft erscheinen mußte, je weniger er von ihrem innern Wesen verstand. Ueberdies hatte Pelagius seinem Schreiben nach Rom ein Schreiben des Bischofs Praylus von Jerusalem beigelegt, durch welches er ganz gerechtfertigt wurde.

So schrieb denn Zosimus an die nordafrikanischen Bischöfe über die Angelegenheit des Pelagius und des Cölestius zwei Briefe, welche jene sehr befremden mußten, da er sich auf eine ganz andre Weise als sein Vorgänger aussprach. Er machte ihnen Vorwürfe darüber, daß sie diese Sache nicht genauer untersucht, den Beschuldigungen

1) S. Augustin. de peccato originali c. 5. 6 et. 23.

durch leichtfertige Menschen so leicht geglaubt hätten. Er gab der Rechtgläubigkeit des Pelagius und des Cöleſtius das entſchiedenſte Zeugniß. Von dem Briefe des Pelagius ſagte er, er habe ganz übereingeſtimmt mit den mündlichen Erklärungen des Cöleſtius. „Wäre doch Einer von ihnen — ſchrieb er den Biſchöfen — bei dem Vorleſen des Briefes gegenwärtig geweſen! Wie ſehr ſeien alle gegenwärtige fromme Männer erfreut und überraſcht worden! Kaum hätten ſich Einige der Thränen darüber enthalten können, daß Männer von einer ſo vollſtändigen Rechtgläubigkeit [1]) verdächtig gemacht werden könnten. Ob ſich doch in dem Briefe eine Stelle finde, wo die Gnade oder Hülfe Gottes nicht erwähnt ſei?“ [2]). Alſo da Zoſimus von dem Worte Gnade und Hülfe Gottes ſo viel hörte, ſo erſchien es ihm, der an eine verſchiedene Beſtimmung der mit dieſen Worten verbundenen Begriffe wohl nie gedacht hatte, höchſt ungerecht, daß man diejenigen, welche ſich ſo ausſprachen, die Gnade zu leugnen beſchuldigte. Er gab den nordafrikaniſchen Biſchöfen zu verſtehn, daß ſie über die Gränzen deſſen, was man in der Glaubenslehre beſtimmen ſollte, hinausgegangen wären, und über Fragen, welche den Glauben gar nichts angingen, Streit erregt hätten. Er habe — ſchrieb er — den Cöleſtius und die damals aus verſchiedenen Gegenden her anweſenden Prieſter erinnert, daß ſolche Schlingen von Streitfragen und ſolche thörichte Streitigkeiten von jener Anſteckung des Fürwitzes herrührten, welche

1) Tales etiam absolutae fidei.

2) Estne ullus locus, in quo Dei gratia vel adjutorium praetermissum sit.

dann um sich greife, wenn Jeder seinen Geist und seine ungemäßigte Beredtsamkeit mißbrauche, um mehr als das, was die heilige Schrift sage, wissen zu wollen. Er bat sie im Namen der Autorität des apostolischen Stuhls, daß sie ihren Geist der Bibel, so wie diese nach der Ueberlieferung der Väter erklärt werde, unterwerfen mögten. In seinem ersten nur den Cölestius betreffenden Brief entschied er, entweder möge binnen zwei Monaten in Rom ein Ankläger persönlich erscheinen, der beweisen könne, daß Cölestius anders gesinnt sei, als er sich in seinen Erklärungen ausgesprochen, oder es solle fernerhin nach so offenbaren Beweisen Keiner dessen Rechtgläubigkeit in Zweifel zu ziehen wagen.

Es versteht sich von selbst, daß ein Mann, der sich so aussprechen konnte, von der Lehre Augustins weit entfernt sein mußte, wenn er auch nicht grade mit dem pelagianischen System ganz übereinstimmte, vielleicht dasselbe nicht genau kannte, überhaupt von dogmatischen Gegenständen keine genaue Kenntniß haben mogte. Leicht konnte Zosimus einer jener römischen Cleriker gewesen sein, die sich nur mit den liturgischen Verrichtungen und den praktischen Kirchengeschäften, nicht aber mit theologischen Studien bekannt zu machen suchten. Und in diesem Fall läßt es sich desto leichter erklären, daß er ohne selbstständiges theologisches Urtheil dem Einflusse Andrer desto mehr hingegeben war, wie jetzt dem Einflusse der in Rom vorhandenen pelagianischen Parthei [1]).

Die nordafrikanischen Bischöfe, auch in unwichtigern

1) S. das später anzuführende Edikt des Kaisers Honorius.

Angelegenheiten ihre Unabhängigkeit im Kampfe mit der angemaßten oberrichterlichen Autorität der römischen Bischöfe zu behaupten gewohnt, waren daher desto weniger geneigt, eine ihnen so wichtige dogmatische Ueberzeugung den Machtsprüchen eines Mannes zu opfern, bei welchem das ererbte Ansehn eines Nachfolgers des Apostels Petrus den Mangel eines selbstständig begründeten theologischen Urtheils ersetzen sollte. So schrieben sie von einem zu Carthago versammelten Concil aus an den römischen Bischof einen Brief, in welchem sie, ihm wahrscheinlich alle Ehrerbietung bezeugend, gegen jene seine Entscheidung protestirten [1]). Sie gaben dem Zosimus zu verstehn, daß er sich zu leichtgläubig durch die unbestimmten Erklärungen des Cölestius habe täuschen lassen. — Die entschiedne Sprache dieser Bischöfe, verbunden mit manchem andren mächtigen Einflusse von außen her, hatte schon die Folge, daß Zosimus einen andren Ton anzustimmen begann, wenn gleich er sehr dafür besorgt war, daß er seinem angemaßten oberrichterlichen Ansehn nichts vergab. In einem zweiten Briefe pries er zwar von Neuem die entscheidende Autorität des apostolischen Stuhles, er verwahrte sich gegen den Vorwurf der Leichtfertigkeit und Uebereilung in seinen Untersuchungen und

1) Leider ist dieser Brief nicht auf uns gekommen, und wir können nur aus der Antwort, welche Zosimus darauf ertheilte, auf den Inhalt jenes Schreibens zurückschließen. Zosimus erwähnt in seinem Briefe eine obtestatio, welche die nordafrikanischen Bischöfe nach Rom geschickt hätten. Mehrere Gelehrte haben vermuthet, es sei damit das früherhin von denselben an den römischen Bischof Innocenz erlassene Schreiben gemeint; aber vielmehr mögte die in jenem letztern verlorenen Briefe der Afrikaner selbst enthaltene obtestatio darunter zu verstehn sein.

Ausspruchen, doch erwähnte er schon nichts mehr von allem dem, was er in seinen früheren Briefen zu Gunsten des Pelagius und des Cölestius gesagt hatte, und er suspendirte die völlige Entscheidung dieser Angelegenheit bis nach weiterer Untersuchung, dem Verlangen der Afrikaner gemäß. Die nordafrikanischen Bischöfe waren aber durchaus nicht geneigt, auf eine fremde Entscheidung zu warten. Sondern sie kamen derselben durch eine Entscheidung ihrerseits zuvor, denn sie entwarfen auf einer Versammlung zu Carthago im J. 418 neun Canones, durch welche die Lehren von dem sittlichen Zustande der menschlichen Natur, von der Gnade, dem freien Willen und von der Taufe auf eine dem Lehrbegriff des Pelagius entgegengesetzte Weise bestimmt wurden. Ausgesprochen wurden hier die Lehren von der Verderbniß der menschlichen Natur durch die Sünde des ersten Menschen, von dem Tode als Strafe der Sünde, von der Gnade als einer inneren göttlichen Lebensmittheilung, aus welcher alles wahrhaft Gute erst hervorgehn könne. Der vierte Canon lautet: „Verdammt sei wer sagt, die Gnade Gottes, vermöge welcher wir durch Christus gerechtfertigt werden, beziehe sich nur auf die Vergebung der schon begangenen Sünden; nicht aber auf den Beistand zur Bewahrung vor fernerhin zu begehenden Sünden.“ V.: Wer lehre, daß diese Gnade uns nur in sofern nicht zu sündigen helfe, als durch dieselbe die Einsicht in die göttlichen Gebote uns eröffnet werde, so daß wir erkennten, was wir erstreben und was wir meiden müßten; nicht aber durch dieselbe uns verliehen werde, daß wir liebten und vermögten Solches zu thun. Denn da der Apostel sage: die Erkenntniß bläht auf, die Liebe aber erbaut; so sei es sehr

gottlos zu glauben, daß wir zu dem, was aufbläht; nicht aber zu dem, was erbaut, die Gnade Christi hätten, da doch beides ein Geschenk Gottes sei, sowohl daß wir wissen, was wir thun müssen, als daß wir es lieben, um es zu thun, damit wo die Liebe erbaut, das Wissen nicht aufblähen könne. — Ferner wurde in dem VI. Canon auch die Ansicht verdammt, daß die Gnade nur die Vollbringung dessen, was auch ohne sie vollbracht werden könne, erleichtere. Dieser Ansicht wurde entgegengehalten, daß Christus nicht sage: ohne mich könnt ihr schwerer etwas thun; sondern ohne mich könnt ihr nichts thun, Joh. 15, 5.

Da aber der römische Bischof ein so überwiegendes Ansehn in der abendländischen Kirche hatte, da sein Einfluß auch an dem Kaiserhofe so viel würken konnte; so mußte man im voraus von dieser Seite sich sicher zu stellen und die höchste Staatsmacht gegen den Zosimus zu gewinnen suchen. Nach Augustins Grundsätzen (wie wir dieselben in dieser Beziehung bei der Geschichte der donatistischen Streitigkeiten entwickelt haben) konnte man ja auch kein Bedenken dabei finden, man mußte sich vielmehr verpflichtet glauben, die Staatsmacht zur Unterdrückung unchristlicher Irrlehren in Anspruch zu nehmen. Die Verbindung Augustins mit einem Comes Valerius mag wohl dazu beigetragen haben, das Einschreiten der Staatsmacht von dieser Seite auszuwürken, wie Augustin selbst in einer auf diese Gegenstände sich beziehenden Streitschrift, welche er ihm widmete, zu erkennen giebt, daß er sich um die Wahrheit von dieser Seite verdient gemacht hatte [1]).

1) De nuptiis et concupiscentia l. I. c. I. §. 3. Profanis istis

So erſchienen denn vom J. 418 an mehrere, zum Theil in einem mehr theologiſchen als kaiſerlichen Stil abgefaßte Edikte gegen Pelagius und Cöleſtius und ihre Anhänger [1]).

Der Biſchof Zoſimus war nicht feſt genug in ſeiner theologiſchen Ueberzeugung und ſeinem theologiſchen Charak-

---

novitatibus, quibus hic disputando resistimus, tu potestate curando et instando efficaciter restitisti. Dadurch zog ſich Auguſtin von dem Pelagianer Julianus den verdienten Vorwurf zu, daß diejenigen, welche die Ueberzeugung für ihre Sache nicht gewinnen könnten, dieſen Mangel durch Hülfe der Macht zu erſetzen ſuchten. Quam nihil habeant, quod vi qua proteruntur rationis opponant, ut alia eorum scripta, ita hi testantur libelli, qui directi ad militarem virum (quod etiam ipse profiteri potest) aliis magis negotiis quam literis occupatum, impotentiae contra nos precantur auxilium. Auguſtin aber leugnet nicht, daß er zu dieſem Zweck die Hülfe der Staatsgewalt nachgeſucht habe, er meinte nur ſich deſſen keineswegs ſchämen zu dürfen; er redet davon mit der Zuverſicht, als ob er ſich nur das Rechte gethan zu haben, bewußt ſei: „non impotentiae contra vos precamur auxilium; sed pro vobis potius, ut ab ausu sacrilego cohibeamini, Christianae potentiae laudamus officium.“

1) Zwei dieſer Edikte, von denen ja auch eins an den Biſchof Aurelius von Carthago gerichtet iſt, ſcheinen auf einen Antrag der nordafrikaniſchen Biſchöfe erlaſſen worden zu ſein. Auch der Pelagianer Julian ſetzt in dem, was er ſagt, voraus, daß ein ſolches Geſetz als Antwort auf eine Anfrage der Nordafrikaner erlaſſen worden; aber er glaubt daſſelbe zu Gunſten ſeiner Parthei deuten zu können, wie aus den Worten des Auguſtinus l. III. c. Julian. c. I. hervorgeht, §. 3. Sane, ut dicis, si pro vobis potius ab imperatore responsum est. Es läßt ſich nun aber doch unmöglich denken, wie Julian einem der auf uns gekommenen Geſetze eine ſolche Deutung hätte geben können. Höchſtwahrſcheinlich iſt hier alſo ein andres uns nicht überliefertes Geſetz gemeint.

ter, um sich gegen solche Autoritäten behaupten zu können, und auch in seiner Umgebung selbst drang gewiß eine mächtige antipelagianische Parthei auf ihn ein, welche seit längerer Zeit in dem Kampfe mit der pelagianischen sich fortgepflanzt hatte. Ein Mann von angesehenem Stande, Namens Constantius, der aus einem Vicarius urbis Mönch geworden, stand an der Spitze jener ersten Parthei [1]). Cölestius sollte nun zu einer neuen Untersuchung vor dem römischen Bischof erscheinen; aber er sah wohl voraus, was geschehn werde, und er entfernte sich früher aus Rom. Zosimus erließ darauf ein Circularschreiben (tractoria), durch welches er das Verdammungsurtheil über den Cölestius und Pelagius aussprach, den Beschlüssen des Concils zu Carthago gegen die pelagianischen Lehren beitrat und sich in der Lehre von dem Verderbnisse der menschlichen Natur, von der Gnade und von der Taufe übereinstimmend mit der nordafrikanischen Kirche erklärte. Nicht ohne Grund konnten die Pelagianer den Zosimus und die römischen Geistlichen, welche früher der Sache des Pelagius sich so günstig gezeigt hatten, einer Verleugnung der früher von ihnen ausgesprochenen Ueberzeugung beschuldigen, sei es nun, daß Unwissen-

1) Prosper in seiner Chronik bei dem zwölften Consulat des Honorius: Constantius servus Christi ex vicario Romae habitans, et pro gratia Dei devotissime Pelagianis resistens, factione eorundem multa pertulit. Julian sagt zu seinen Gegnern opus imperfect l. III. c. 35. Cur tantis totam Italiam factionibus commovistis? Cur seditiones Romae conductis populis excitastis? Und wenn man gleich dies als Beschuldigung eines leidenschaftlichen Gegners betrachten muß, so kann doch etwas Wahres zum Grunde liegen.

heit, der Einfluß einer gebietenden Autorität oder Menschenfurcht mehr darauf eingewürkt hatte [1]).

Und nachdem nun auf solche Weise durch das Ansehn des abendländischen Kaisers und eines unselbstständigen römischen Bischofs der Pelagianismus verdammt worden, wurde die tractoria des Zosimus in der ganzen abendländischen Kirche herumgeschickt und von allen Bischöfen die Unterzeichnung derselben, sowohl in Beziehung auf die Verdammung der Lehren als der Personen des Pelagius und Cölestius verlangt [2]). Diejenigen Bischöfe, welche sie zu unterzeichnen sich weigerten, wurden ihrer Stellen entsetzt und von ihren Gemeinden verbannt [3]), wie man besonders in Italien, wo der Pelagianismus viele Anhänger hatte, und im nördlichen Afrika dies nachdrücklich durchsetzte.

---

1) Julian beschuldigt den Zosimus der praevaricatio, Augustin. c. Julian. Pelagian. l. VI. §. 37. Von den römischen Geistlichen „eos jussionis terrore percussos non erubuisse praevaricationis crimen admittere, ut contra priorem sententiam suam, qua gestis catholico dogmati adfuerant, (da sie jener unter dem Zosimus gehaltenen Versammlung beigewohnt hatten, welche sich für Pelagius und Cölestius so günstig erklärte) pronuntiarent. Augustin. contra duas epistolas Pelagianorum l. II. §. 5.

2) Marius Mercator in seinem commonitorium super nomine Coelestii von dieser tractoria: per totum orbem missa subscriptionibus sanctorum patrum est roborata.

3) S. den Brief des Bischofs Aurelius von Carthago an die Bischöfe zweier nordafrikanischen Provinzen, durch welche er diejenigen, welche auf dem Concil zu Carthago ihre Unterzeichnungen nicht abgegeben hatten, dies nachzuholen auffordert, damit gegen Keinen ein Argwohn übrig bleibe, quo cum in supradictorum haereticorum damnatione omnium vestrum fuerit inte-

Achtzehn Biſchöfe aus Italien, welche dies Schickſal traf, klagen in einem von dem Biſchof Julianus von Eclanum aufgeſetzten Briefe an den Biſchof Rufus von Theſſalonich nicht ohne Grund darüber, daß man ohne Verſammlung einer Synode, von den einzelnen unwiſſenden Biſchöfen, wie es deren damals in der abendländiſchen Kirche ſo Manche gab, Unterſchriften erpreßt habe [1]). Mehrere Biſchöfe des Kirchenſprengels von Aquileja, an welche ihr Metropolit, der Biſchof dieſer Stadt, Namens Auguſtinus, eine Aufforderung zur Unterſchrift erließ, erklärten ihm, indem ſie ihm ein ausführliches verdeckt pelagianiſches Glaubensbekenntniß [2]) übergaben, daß ihr Gewiſſen es ihnen nicht erlaube, den Pelagius und den Cöleſtius als Abweſende, deren Vertheidigung ſie nicht gehört hätten, zu verdammen [3]), und ſie appellirten an ein allgemeines Concil. Viele aber, welche ihre Stellen niedergelegt hatten, um ihrer Ueberzeugung treu zu bleiben, bezeugten nachher ihre Reue und wurden demnach in ihre geiſtlichen Stellen wie-

---

gra subscriptio, nihil omnino sit, unde ullius vel dissimulationis vel negligentiae vel occultae forsitan pravitatis aliqua videatur merito remansisse suspicio.

1) In toto penitus occidente non minus stultum quam impium dogma esse susceptum et simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus ad hoc confirmandum subscriptionem extortam. Die Worte citirt in dem an den römiſchen Biſchof Bonifacius gerichteten Widerlegungsſchreiben Auguſtins contra duas epistolas Pelagianorum l. IV. §. 20.

2) Zu finden unter Andren in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Auguſtinus.

3) Metuimus in absentum et nobis inauditorum capita dictare sententiam, nisi cum praesentes fuerint consutati.

der eingesetzt [1]); freilich läßt sich die Aufrichtigkeit ihrer Reue wohl sehr in Zweifel ziehen. Dagegen zeichnet sich durch den Eifer und Muth in der Vertheidigung dessen, was ihm als christliche Wahrheit erschienen war, besonders aus der Bischof Julianus von Eclanum in Apulien, der durch wissenschaftliche Bildung und frommes Leben sich allgemeine Achtung erworben hatte [2]). Durch die vorherrschend verständig praktische Richtung ist er dem Pelagius und Cölestius in seiner Geistesrichtung verwandt. Er hat die Lehre derselben am meisten systematisch entwickelt, er erscheint leidenschaftlicher als seine Vorgänger, wobei man aber auch den bedrückten Zustand seiner Parthei berücksichtigen muß. Trotz dem gebietenden Ansehn, welches einem Augustinus die Ueberlegenheit seines Geistes in der abendländischen Kirche verschaffte, trotz dem Ansehn, welches die Bischöfe von Rom durch ihre äußere Stellung erhielten, trotz der verdammenden Kaisermacht wagte es Julian, der vertriebene Bischof, mit rücksichtsloser Freiheit in mehreren Schriften seine Grundsätze zu vertheidigen, in einer Sprache redend, welche der Vorsteher einer herrschenden Parthei nicht anders führen konnte. Durch seinen Eifer, seine wissenschaftlichen Gaben und sein frommsittliches Leben konnte er dazu würken, seinen Grundsätzen Anhänger zu verschaffen. Ein Mann, der zu den Gegnern seiner Parthei gehörte, berichtet, daß er in einer Hungersnoth sein ganzes Vermögen der Wohlthätigkeit widmete. Freilich konnte dies nach dem

1) Marius Mercator Commonitorium super nomine Coelestii c. V.

2) Auch Augustinus achtete ihn hoch als jungen Mann, s. dessen ep. 101. an den Vater Julians, den apulischen Bischof Memorius.

Urtheil ſeiner Gegner dann bei einem Häretiker nicht aufrichtig gemeint ſein, es war nur ein Mittel, um ſich Anhänger zu verſchaffen [1]).

Mit verdientem Unwillen, in dem ſich ein edles Gemüth ausſpricht, redet Julian gegen die Feigheit derjenigen ſeiner Glaubensgenoſſen, welche meinten, wie er ſagt, daß die rechte Klugheit darin beſtehe, durch die Knechtſchaft einer entarteten Seele die unzuverläſſige Ruhe einiger Augenblicke zu erkaufen [2]). Er ſagt von ihnen, daß ſie in ihrem Weltſinne diejenigen, welche lieber Alles leiden wollten, als ihre Ueberzeugung zu verleugnen, der Streitſucht und des Eigenſinns anklagten. Wäre — meint er — bei den Biſchöfen eine freie und männliche Würde geweſen, ſo würde gegen den Wahn der Traducianer, wie ihn die unbeſiegbare Vernunft vernichte, auch die öffentliche Meinung ſich erklärt haben. Zur Vertheidigung der Wahrheit müſſe Wiſſenſchaft und Muth (scientia et fortitudo) zuſammenkommen, keins von beiden helfe etwas ohne das Andre [3]).

Nicht ohne Grund konnte ſich Julian über die Unterdrückungsmaßregeln gegen die Anhänger der pelagianiſchen Lehren beklagen, nicht ohne Grund darüber, daß man den Namen der Pelagianer und der Cöleſtianer zu einem Kätze-

1) S. Gennadius de V. I. c. 45. Daß Julian als Organ einer Parthei handelte, ſieht man aus opus imperfect. l. I. c. 51, wo er ſagt, es ſei ihm von den sanctis viris nostri temporis confessoribus (das ſind natürlich die Bekenner des Pelagianismus) aufgetragen worden, gegen Auguſtin zu ſchreiben.

2) Nihil magis cautis convenire consiliis, quam degeneris animi famulatu emere vel infidam momentorum quietem.

3) Opus imperfect. c. Julian. im Anfang.

namen geſtempelt habe, mit dem man die Menge der Unwiſſenden ſchrecke, und daß man dieſe zur Richterin über ſolche Dinge mache, welche ſie doch nicht zu verſtehn im Stande ſei [1]). Er verlangte dagegen, daß man Einſichtsvolle aus allen Ständen, ſeien es Geiſtliche oder Staatsbeamte, auswählen ſolle, die Sache zu unterſuchen, ſolche, wenn auch Wenige, welche durch Vernunft, wiſſenſchaftliche Bildung und Freimüthigkeit ausgezeichnet ſeien [2]). Er klagte darüber, daß der Vernunft die Leitung der Kirche entriſſen werde, damit eine Lehre, die ſich dem Volk empfehle, überall um ſich greifen könne [3]). Aber es handelte ſich doch bei dieſem Streit allerdings nicht bloß von ſolchen Fragen, über welche die wiſſenſchaftliche Unterſuchung allein entſcheiden kann; ſondern auch von ſolchen, deren Entſcheidung in dem nicht von der Wiſſenſchaft abhängigen chriſtlichen Bewußtſein, wo daſſelbe vorhanden, auch gegeben iſt. Nicht ohne den Hochmuth einer einſeitigen Verſtandesrichtung verachtete er die Stimme eines allgemeinen und unmittelbaren Bewußtſeins, welches älter als die Wiſſenſchaft, mächtiger als der Begriff das Urſprüngliche feſthält und gegen das demſelben Widerſtreitende ſich ſträubt. Dagegen beruft ſich Auguſtin auf dies Bewußtſein der chriſtlichen Gemeinde,

1) Quod Coelestianorum vel Pelagianorum nomine homines terreamus l. II. c. Julianum §. 34. Daß man gegen ſie aufrege homines de plebeja faece sellulariorum, milites, scholasticos auditoriales, nautas, tabernarios u. ſ. w.

2) Paucitas quam ratio, eruditio libertasque sublimat, c. Julian. l. II. §. 36.

3) Eripiuntur ecclesiae gubernacula rationis, ut erecto cornu velificet dogma populare c. Julian. opus imperfectum l. II. c. 2.

welches nicht erst geschaffen worden von den ältern Bischöfen, sondern das sie selbst schon vorgefunden hätten und von dem sie ausgegangen wären; und er hält es daher in dieser Hinsicht für keinen Vorwurf, daß seine Lehre eine populäre, dem christlichen Gemeindebewußtsein entsprechende sei [1]). Und Julian selbst appellirte doch — und von einer Seite mit Recht [2]) — an ein allgemeines religiös sittliches Bewußtsein auch derjenigen, welche ohne wissenschaftliche Bildung nur durch den Glauben zur Kirche gehörten. Ohne sich durch dunkle Fragen schrecken zu lassen, sollten sie fest halten an dem Glauben, daß Gott der wahre Schöpfer der Menschen, der Gütige, Wahrhafte und Gerechte sei. Dies sollten sie sich durch keine Macht der Argumente entreißen lassen, nur was damit übereinstimme, gut heißen, und verabscheuen sollten sie jede Autorität, welche sie von etwas, das diesem widerstreite, zu überreden suche [3]).

Unter den Anhängern des Pelagianismus wird auch Leporius, ein Mönch und Presbyter im südlichen Frankreich, genannt [4]), und merkwürdig wäre dies deshalb, weil sich bei ihm die consequente Anwendung der pelagianischen

1) c. Julian. opus imperfect. c. II. Tales populos non fecit; sed invenit Ambrosius, fatemur dogma nostrum esse populare, quia populus ejus sumus, qui propterea est appellatus Jesus, quia salvum fecit populum suum a peccatis eorum.

2) Gegen die absolute Prädestinationslehre und für die Anerkennung der freien Selbstbestimmung.

3) Non hoc eis ulla vis argumentorum evellat; sed detestentur omnem auctoritatem atque omnem societatem contraria persuadere nitentem c. Julian. l. V. §. 4.

4) Als Pelagianer nennen ihn Cassianus de incarnatione Christi l. I. c. 4. und Gennadius de V. J. c. 59.

Principien in der Anthropologie auf die Christologie zeigen würde, wie wir solche bei den Pelagianern dieser Zeit, die in Allem, was nicht die anthropologischen Streitpunkte betraf, an die herrschende Kirchenlehre sich anschlossen, sonst nicht finden, wie aber schon bei dem Theodorus von Mopsuestia ein analoger Zusammenhang zwischen der eigenthümlichen Anthropologie und Christologie sich zeigt. Leporius soll wegen seiner pelagianischen Lehren in seinem Vaterlande als Häretiker verurtheilt und dadurch bewogen worden sein, sich im J. 426 mit mehreren seiner Anhänger nach dem nördlichen Afrika zu begeben. Aber zu Carthago wurde er durch mehrere Bischöfe, vielleicht besonders den Augustinus überzeugt, daß er geirrt habe. Die Bischöfe, denen dies gelungen war, empfahlen ihn als einen Reuigen der väterlichen Milde ihrer gallischen Collegen in einem Briefe, dem sie einen Widerruf des Leporius beifügten. Er rief in dieser Erklärung Gott zum Zeugen an, daß er seinen Irrthum für Wahrheit gehalten, daß ihn ein gut gemeinter, aber nicht mit der rechten Erkenntniß verbundener Eifer getäuscht habe. Dieser Eingang könnte zu der Aufrichtigkeit seines Widerrufs Vertrauen erwecken; aber bei Manchem, was er in seinem Widerruf sagt, wird es schwer zu glauben, daß ein Mann, welcher in seiner früheren Lehre von der Person Christi eine dem Theodor von Mopsuestia so verwandte Geistesrichtung zu erkennen giebt, nun zu einer so entgegengesetzten bis in's Krasse übertriebenen Ausdrucksweise, wie bei diesem Widerruf an manchen Stellen sich zeigt, sollte übergegangen sein. Doch da wir von dem, was auch auf das Innere des Mannes unterdessen eingewürkt

aus übereinſtimmenden Anſicht von der Perſo
den zu haben. Wie Theodorus bekämp
wechſelung der Prädikate beider Naturen:
ſelbſt ſei als Menſch geboren worden, ſonde
mener Menſch ſei mit Gott geboren." D
jetzt in ſeinem Widerruf: „ich glaube durch
nur das nicht kann, was er nicht will.
boren werden wollte, wie er es gewiß wollt
auch ſicher, daß er es konnte, denn Gottes N
Beeinträchtigung erleiden." Wie Theodorus
ſchiedenen Bedeutungen von einander unterſchi
Chriſtus nach den beiden Naturen Sohn Gotte
der göttlichen Natur nach der eigentliche, ſei
Natur nach der angenommene Sohn Gottes
gleichfalls wie derſelbe eine fortſchreitende
Gottheit in der mit ihr verbundenen Menſch
Auferſtehung Chriſti an [2]). Er ſetzte in den V
Leiden Chriſtus als Menſchen ſich ſelbſt überl
durch ſeine Anſtrengungen, ſeinen Gehorſam,

seine Treue [1]) jenen höhern Zustand, der mit seiner Auferstehung begann, sich errungen. Auch behauptete er mit Theodorus, daß dem Erlöser seiner Menschheit nach keine Allwissenheit beizulegen sei, und daß das Nichtwissen der Zeit des letzten Gerichts, das er von sich ausgesagt habe, im eigentlichen Sinne zu verstehn sei.

Wenn wir nun jener Nachricht, welche den Leporius zu einem Pelagianer macht, glauben könnten, so würde es sich leicht erklären lassen, wie aus seiner Anthropologie seine Christologie sich entwickeln mußte. Aber befremdend ist es dabei, daß die Bischöfe zu Carthago, denen der Gegensatz gegen alles Pelagianische so wichtig war, in dieser Beziehung keinen Widerruf von dem Leporius verlangt haben sollten. Man könnte dadurch zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß der ihm aufgebürdete Pelagianismus nur durch Consequenzmacherei ihm Schuld gegeben wurde. Oder man müßte annehmen, daß in dem dogmatischen Bildungsgang des Leporius zwei Abschnitte anzunehmen seien, welche nur Cassian und Gennadius zu unterscheiden unterlassen. Der erste Abschnitt, in welchem er Pelagianer war, dann habe er sich aber bewegen lassen, die tractoria des Zosimus zu unterzeichnen, er sei nun nicht mehr als so offner Vertheidiger des Pelagianismus aufgetreten; aber sein nur zurückgedrängter Pelagianismus habe ihn nachher zu seiner eigenthümlichen Lehre von der Person Christi hingeführt, die er unbeschadet der Kirchenlehre glaubte vortragen zu können, weil ja vor dem Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten hier Vieles noch unbestimmt war.

---

1) Laborem, devotionem, meritum, fidem.

Unter den eifrigen Vertheidigern der pelagianischen Lehre verdient noch besonders erwähnt zu werden Annianus, Diakonus der Kirche zu Celeda (vielleicht in Italien) [1]. Durch jene Entscheidung des Zosimus wurde er höchst wahrscheinlich genöthigt, sein geistliches Amt niederzulegen, er fuhr aber fort, für die Grundsätze der verfolgten Parthei, der er anzugehören sich rühmte, eifrig zu würken [2]. Er glaubte für die Sache der Sittlichkeit, welche durch die Lehren der Traducianer auf das Aeußerste gefährdet werde, zu kämpfen [3], für die Sache der sittlichen Freiheit, deren Anerkennung das Christenthum von dem das Böse durch Naturnothwendigkeit und Verhängniß entschuldigenden Heidenthum unterscheide [4]. Da er in dem vorherrschend sittlichen Interesse des Chrysostomus, in der Art, wie derselbe die Entschuldigungsgründe der sittlichen Nachlässigkeit bekämpfte, wie er neben der Gnade den freien Willen geltend machte [5], viel Verwandtes, was sich den Grundsätzen der Traducianer und der neuen Manichäer entgegenstellen

1) S. Hieronym. ep. 81. ad Alypium et Augustinum, wo er als Freund des Pelagius und Verfasser einer heftigen Streitschrift angeführt wird.

2) In der Dedicationsschrift an einen der entsetzten pelagianischen Bischöfe, den Orantius: „inter has, quas pro fidei vobiscum amore perpetimur tentationum procellas.“

3) Per occasionem quarundam nimis difficilium quaestionum aedificationi morum atque ecclesiasticae disciplinae satis insolenter obstrepitur.

4) Ingenitae nobis a Deo libertatis decus, cujus confessio praecipuum inter nos gentilesque discrimen est.

5) S. unten die Entwickelung seiner Lehre.

ließ, zu finden glaubte [1]); so übersetzte er deshalb die Homilien des Chrysostomus über den Matthäus [2]) und dessen Homilien zum Preise des Apostels Paulus in das Lateinische, und er begleitete diese Uebersetzungen mit Dedicationen an seine pelagianischen Freunde, in denen er seine Grundsätze deutlich genug aussprach [3]).

Manche Sprößlinge der pelagianischen Parthei pflanzten sich noch bis gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts in Italien fort, und der römische Bischof Leo der Große fand Veranlassung, den Bischöfen es von Neuem einzuschärfen, daß kein zur pelagianischen Parthei gehörender Geistlicher ohne einen ganz bestimmten Widerruf und ohne ausdrückliche Unterzeichnung aller gegen ihre Lehren erlassenen Kirchenentscheidungen in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufgenommen werden solle. Sogar noch am Ende des fünften Jahrhunderts trat in Italien ein alter Bischof, Namens Seneca, auf, der dem Pelagianismus verwandte Lehren öffentlich zu vertheidigen und einen Presbyter, der denselben widersprach, sogar zu excommuniciren wagte. — Man kann aber aus dem mit heftiger Leidenschaft geschriebenen Brief, welchen der römische Bischof Gelasius gegen ihn erließ, nicht mit Sicherheit erkennen, ob er würk-

---

1) Non enim est in alterutro (Lehre von der Gnade oder freiem Willen) aut incautus aut nimius; sed in utroque moderatus. Pro evangelica perfectione nobiscum pugnare videtur. Videtur non tam praesentes informasse discipulos, quam nobis contra verae fidei oppugnationem auxilia praeparasse.

2) Nur dessen Uebersetzung von acht Homilien ist auf uns gekommen.

3) S. opp. Chrysostomi ed. Montfaucon. T. II. et T. VII.

lich mit der pelagianischen Parthei
sammenhang stand, oder vielleicht
(wenn das wahr ist, was Gela
von dem Pelagius zu wissen
gläubig zu sein meinte, durch den
Art, mit der man die Lehre von
gegen die das gesunde Gefühl emp
dammniß der ungetauften Kinder
lagianismus anstreifenden Behau
worden [1]).

Werfen wir nun einen Blick
dieser Streitigkeiten in der abendl
sich allerdings nicht leugnen, daß
Lehrstreitigkeiten der orientalischen
lung der Gegensätze statt fand,
beigeführt hätte; sondern der Pel
äußerlichen Macht, welche ihn
derte. Aber doch zeigt sich der
dem Gang dieser Lehrstreitigkeiten
streitigkeiten in der orientalischen
die Ränke einer theologischen Par
und das geistliche Interesse vermi
zu verbinden wußte; sondern es
Eines nur von dem Eifer für
beseelten Mannes, der, über sein
durch diese auch die Staatsmac
Ueberzeugung zu gewinnen wußte
Zahl selbstständig denkender Mä

1) S. die Dokumente in dem Appen
Benediktinerausgabe des Augusti

Menge weichen mußte, so war doch die Lehre, welche hier den Sieg gewann, nicht, wie häufig in der orientalischen Kirche, eine durch die weltliche Macht dem Entwickelungsgang der Kirche aufgedrungene, daher später eine gewaltsame Reaction erfolgte; sondern es siegte die Lehre, welche die Stimme des allgemeinen christlichen Bewußtseins für sich hatte, wie diese gegen die pelagianische Richtung sich erklärte, es siegte die Lehre, welche in dem ganzen Leben der Kirche, den Kirchengebeten und liturgischen Formeln als Zeugnissen von dem christlichen Bewußtsein ihren Anschließungspunkt fand. Daher erfolgte auch, obgleich der Pelagianismus vielmehr durch Unterdrückung als durch freie Entwickelung besiegt worden, doch keine gewaltsame Gegenwürkung von dieser Seite. Aber eben deshalb konnte es, wie es sich uns nachher zeigen wird, dem System des Augustinus nicht so leicht gelingen, sich von einer andren Seite geltend zu machen, wo dasselbe mit einer höheren inneren Macht, mit einer bisher in den meisten Seelen herrschenden Ueberzeugung, die selbst in der Tiefe des christlichen Lebens und Bewußtseins wurzelte, in Kampf gerieth.

Wir wollen nun zuerst, das Gesagte noch anschaulicher zu machen, ehe wir in der Entwickelung der Geschichte weiter gehn, das innere Verhältniß der hier sich zeigenden streitenden Denkweisen zu einander, und die Art, wie der Streit unter ihnen geführt wurde, genauer betrachten. Was zuerst das Gewicht der hier zur Sprache kommenden Streitfragen für die christliche Glaubenslehre betrifft, so suchten zwar Pelagius und besonders Cöleſtius [1]) das Gewicht der

1) S. oben dessen Verhör zu Carthago und dessen Brief an den römischen Bischof. S. 1219. 1234.

Streitfragen herabzusetzen, als wenn sich hier alle Differenzen nur auf speculative Meinungsverschiedenheiten, welche den Glauben nichts angingen, zurückführen ließen; aber dazu wurden sie durch ihr Verhältniß zu der herrschenden Parthei in der Kirche bewogen, da es ihnen für's Erste nur darauf ankam, daß man ihnen gestattete, ihre eigenthümlichen Grundsätze neben den entgegenstehenden frei auszusprechen. Denn anders erklärte sich der heftige, durch keine Rücksichten gebundene Bischof Julian von Eclanum, der, von der herrschenden Kirche ausgestoßen, keine Ursache mehr hatte, eine Vermittelung des Gegensatzes zu suchen. Er spricht [1]) sehr nachdrücklich gegen diejenigen seiner Parthei, welche, wenn sie aus äußerlichen Rücksichten der herrschenden Macht nachgaben, sich damit trösteten [2]), daß dieser Streit nicht das Wesen des Glaubens, sondern nur dunkle, den Glauben wenig berührende Fragen betreffe. Er behauptet dagegen, daß selbst der höchste Gegenstand des christlichen Glaubens, die Lehre von Gott, wesentlich davon berührt werde, denn die Traducianer [3]) und die Katholischen kämen auch in der Lehre von Gott nicht mit einander überein. Der Gott der Traducianer sei nicht der Gott des Evangeliums, denn indem sie eine von der Zeugung an mit dem

1) Opus imperfectum Augustini contra Julianum l. V. c. 2. et sq. und l. VI. c. 1.

2) Ejusmodi opinionem hactenus super nostro fuisse certamine, ut ad quaestionem involutam magis quam ad summam spectare fidei crederetur.

3) Wie er die Vertheidiger der Lehre von der Erbsünde nannte, sie beschuldigend, daß sie eine Fortpflanzung der Sünde durch die Zeugung, propagatio peccati per traducem behaupteten.

Bösen behaftete menschliche Natur lehrten, indem sie die Sinnenlust selbst (die concupiscentia) für etwas Böses erklärten, leugneten sie entweder, daß Gott Schöpfer der menschlichen Natur sei, und sie machten den Satan zum Urheber derselben, sie fielen somit in den Manichäismus oder sie machten Gott selbst zum Urheber des Bösen, und indem sie einen Gott lehrten, der unverschuldetes Böse strafe, Verdammniß und Seligkeit willkürlich vertheile, beeinträchtigten sie die Lehre von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Von der andren Seite gab Augustin dem Cöleſtius nicht zu, daß dieser Streit so dogmatisch unwichtig sei, denn wie die Anerkennung der Lehre vom Erlöser und von einer Erlösung, in welcher das Wesen des Christenthums bestehe, die Anerkennung einer Erlösungsbedürftigkeit voraussetze, so hange daher jene Lehre mit der Lehre von der Verderbniß der menschlichen Natur, demnach von der ersten Sünde und ihren Folgen genau zusammen, und jene Grundlehre verliere ohne diese Voraussetzung ihre Bedeutung; in dem Gegensatz zwischen Adam und Chriſtus beruhe daher das Wesen des Christenthums [1]). Bei den Pelagianern war demnach das vorherrschende polemische Interesse das Interesse für das Allgemeine des religiössittlichen Bewußtseins, so wie es sich freilich doch ohne das Christenthum nicht hätte entwickeln können, bei dem Auguſtin das Interesse für das, was das eigenthümliche Wesen des christlichen Bewußtseins ausmacht.

Da bei diesem Streit mehrere mit einander zusam-

1) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, proprie fides Christiana consistit. Augustin. de peccato originali §. 28.

menhangende Gegenstände der chri
Sprache kamen, so drängt sich
ob sich nicht alle hier zum Vor
Differenzen auf Eine Grundver
Auffassung zurückführen lassen, u
Grundprincip in diesem Fall die
wir uns an dasjenige halten, n
selbst stets mit klarem Bewußtsei
müßte es scheinen, daß von der
weise der menschlichen Natur in
stande, oder insbesondre von de
gen über das Verhältniß des sitt
teren Menschheit zu der Sünde
Streit eigentlich ausgegangen wa
Sprache kam, die verschiedenen V
bedürftigkeit des Menschen, von d
dem was Christus gewürkt und wa
von dem Zweck und von den W
dies hinge genau zusammen mit d
mer kam ja auch Augustin dara
in einem Zustande der Verderbniß
andren Seite war dies immer d
Leugnung der Pelagianer besonde
den wir manche Streitpunkte, we
Grundverschiedenheit nicht ableite
finden sich solche Verschiedenheite
zelnen Punkten, aus welchen sich
der von den Streitenden als
vorgehoben wurde, wieder ableite
einmal nothwendig anzunehmen,

meinſte und weſentlichſte Differenz zwiſchen beiden Partheien bildete, würklich klar und beſtimmt von ihnen ausgeſprochen wurde, denn auch ſonſt ereignete es ſich ja häufig in dieſer Zeit der durch die Gegenſätze im Einzelnen ſich erſt hindurcharbeitenden dogmatiſchen Entwickelung, wie wir ſchon an manchen Beiſpielen wahrgenommen haben, daß die dogmatiſchen Gegenſätze nicht an ihrer eigentlichen Wurzel, ſondern in einzelnen Zweigen der dogmatiſchen Denkweiſe, welche, ohne daß man ſich deſſen bewußt worden, von dieſer Einen Wurzel ausgegangen waren, aufgefaßt wurden.

So finden wir hier zuerſt eine verſchiedenartige Auffaſſung eines für die Religions- und Sittenlehre ſehr wichtigen Begriffs, welche aus der verſchiedenartigen Auffaſſung des gegenwärtigen Zuſtandes der menſchlichen Natur nicht hervorging, ſondern dieſelbe vielmehr begründete: Die verſchiedene Auffaſſung der Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens. In dem pelagianiſchen Syſtem wird die moraliſche Freiheit aufgefaßt als Wahlfreiheit, die Fähigkeit in jedem Augenblicke ſich auf gleiche Weiſe zwiſchen dem Guten und dem Böſen zu beſtimmen, Eins von beiden für ſeine Entſchließungen zu wählen. Das iſt die fruchtbare Wurzel, welche nach der verſchiedenen Richtung des Willens das Gute oder das Böſe erzeugt [1]). Dagegen ſagt Auguſtin, eine ſolche Indifferenz, ein ſolches Gleichgewicht

1) Die Worte des Pelagius in dem erſten Buche ſeines Werks de libero arbitrio: „Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum.“ Augustin. de gratia Christi contra

zwiſchen dem Böſen und Guten, von woher ſich der Menſch in jedem Augenblick auf gleiche Weiſe für das Eine oder das Andre beſtimmen könne [1]), ſei etwas ganz Undenkbares. Der Menſch iſt in ſeiner Geſinnung ſchon innerlich beſtimmt, ehe er zum Handeln kommt. Böſes und Gutes kann nicht von derſelben Wurzel ausgehn. Der gute Baum kann nicht ſchlechte und der ſchlechte Baum nicht gute Früchte bringen. Die Wurzel, von der alles Gute ausgeht, iſt die Liebe zu Gott, die Wurzel alles Böſen iſt die Selbſtſucht. Je nachdem der Menſch vorherrſchend durch die Liebe zu Gott oder durch die Selbſtſucht beſeelt wird, vollbringt er das Böſe oder das Gute [2]). Jene Definition des freien Willens paßt nicht auf Gott und auf die Seligen [3]), ſie ſetzt ſogar ſchon eine Verderbniß des ſittlichen Vermögens voraus und verliert ihre Anwendbarkeit deſto mehr, je mehr der Menſch in der ſittlichen Entwickelung fortſchreitet, je mehr er der wahren Freiheit ſich nähert. Auf dem höchſten ſittlichen Standpunkt fällt Freiheit und Nothwendigkeit zuſammen [4]), das vernünftige Weſen

---

Pelagium et Coelestium §. 19. Uebereinſtimmend Julianus in mehreren Stellen bei Auguſtinus opus imperfectum l. V. et VI.

1) Wie Auguſtin gegen den Julian es treffend bezeichnet; libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera. Opus imperfectum c. Julian. l. III. c. 117.

2) cf. Augustin. l. c. de gratia Christi: Aliud est caritas radix bonorum, aliud cupiditas, radix malorum tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium.

3) c. Julian. imperf. l. VI. c. 10.

4) Die beata necessitas boni entgegengeſetzt der misera necessitas mali.

handelt frei, indem es ſich nach dem innern Geſetz ſeiner ſittlichen Natur beſtimmt. Da das Böſe eben dasjenige iſt, was dem urſprünglichen Weſen des vernünftigen Geſchöpfs widerſtreitet, das nicht in der Natur Gegründete, ſondern das der Natur Widerſprechende; ſo folgt daraus, daß jenes, was in der pelagianiſchen Definition als Merkmal der moraliſchen Freiheit betrachtet wird, ſchon eine Verderbniß der ſittlichen Natur vorausſetzt, indem das Böſe eine Anziehungskraft ausübt, welche es nicht auf dieſelbe ausüben ſollte.

Mit dieſer Differenz hingen nun noch andre wichtige Differenzen zuſammen. Von jenem mehr ideellen und materiellen Begriff der Freiheit ausgehend, mußte Auguſtin in der Erſcheinung der menſchlichen Natur einen Gegenſatz gegen die ſo aufgefaßte Freiheit zu finden glauben, da dieſer wahre Begriff der Freiheit hier nirgends anwendbar iſt, der Menſch überall in einem dieſer Freiheit widerſprechenden Zuſtande, in einer Knechtſchaft der Sünde ſich befindet. So führt den Auguſtin dieſer beſtimmte Begriff von der Freiheit zu der Vorausſetzung einer Verderbniß der menſchlichen Natur und eines derſelben vorausgegangenen urſprünglichen ſittlichen Zuſtandes. Und es ſchließt ſich daran auch der Gedanke, daß, nachdem einmal jene urſprüngliche Freiheit durch die erſte freiwillige Abweichung von dem Geſetz der urſprünglichen Natur getrübt worden, ein Zuſtand der Knechtſchaft auf den Zuſtand der Freiheit folgte. Wie die menſchliche Natur, in dem naturgemäßen Zuſtande ſich fortentwickelnd, dem Guten, dem Göttlichen ſich hingebend, in der wahren Freiheit immer mehr befeſtigt wird, ſo fällt ſie, dem

Bösen sich hingebend, immer mehr der Knechtschaft des Bösen anheim, worauf Augustin häufig die Worte Christi anwandte: Wer die Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Das Böse straft sich selbst, wie das Gute sich selbst belohnt. Hingegen Pelagius und seine Anhänger fanden, da sie von jenem mehr formalen und empirischen Begriff von der Freiheit ausgingen, keinen Grund, eine Verderbniß der sittlichen Natur und einen ursprünglichen Zustand derselben anzunehmen. Mit dem Wesen der Freiheit ist ihnen schon an und für sich die Möglichkeit des Bösen wie des Guten gesetzt, diese gehört zu dem Wesen der menschlichen Natur und ist daher etwas Unveräußerliches. Die Frage: woher das Böse, ist daher auch etwas Unstatthaftes. Daß der Mensch, der in jedem Augenblick das Gute wie das Böse erwählen kann, grade das Böse erwählt, hat keinen andren Grund als seine augenblickliche Selbstbestimmung, sonst wäre es nichts Freies. Wenn also auch die Pelagianer durch eine äußerliche Autorität bestimmt wurden, einen ursprünglichen sittlichen Zustand eines ersten Menschen und eine erste Sünde als Thatsache anzunehmen; so erhellt doch, daß diese Annahmen in keinem inneren Zusammenhang mit dem Ganzen ihres anthropologischen Systems stehen konnten, daß sie für dasselbe vielmehr gleichgültig blieben, denn nach der Voraussetzung jener so aufgefaßten moralischen Freiheit konnte der sittliche Zustand der menschlichen Natur keine wesentliche Veränderung erleiden, immer blieb dieselbe Wahlfähigkeit zwischen dem Guten und Bösen.

Hiermit steht noch eine andre dogmatische Folgerung in Verbindung. Pelagius setzt die mit dem moralischen Vermögen von Gott als dem Schöpfer ausgerüstete menschliche

Na-

Natur in die Mitte zwischen dem Guten und dem Bösen; Augustin aber setzt die menschliche Natur entweder als eine in dem ursprünglichen Zustande sich befindende, in Gemeinschaft mit dem Urquell des Guten, als demselben dienend mit Freiheit, dessen naturgemäßes Organ oder entfremdet von der höheren Macht des Guten, deren Organ zu sein die menschliche Natur bestimmt ist, unterjocht von der fremdartigen Macht des Bösen. Die moralische Kraft des Menschen weiset nach dem Augustin hin zu dem Urquell des Guten, von dem allein alles Gute herfließen kann, zu Gott, die Gemeinschaft mit welchem das höchste Gut der vernunftbegabten Wesen ist, außerhalb welcher Gemeinschaft nur das Böse ist. Es ergiebt sich daher der Gegensatz: Das Leben in der Gemeinschaft mit Gott, das göttliche Leben, die Herrschaft des Guten, die Natur der Gnade untergeordnet, und von der andren Seite die Entfremdung von Gott durch die Richtung des von dem höchsten Gute abgefallenen Willens, die Selbstsucht, die Sünde. Die pelagianische Idee von der Freiheit hingegen läßt kein solches die Natur umbildendes und verklärendes göttliches Lebensprincip, keinen systematisch begründeten Gegensatz zwischen natura und gratia zu. Gott hat die menschliche Natur wie mit allen zur Vollziehung ihrer Bestimmung erforderlichen Anlagen und Kräften, also auch mit der sittlichen Kraft zur Ausübung alles Guten ausgestattet. Dies unwandelbare Vermögen ist das Werk Gottes allein. Es kommt nur auf den Menschen an, daß er durch seinen Willen dieses vom Schöpfer ihm mitgetheilte Vermögen anwende, und dadurch das werde, wozu ihn Gott bestimmt hat. Das Kön-

nen kommt von Gott, das Wollen und Sein vom Menschen [1]).

Augustin aber setzt den Menschen nicht gleichwie Pelagius, nachdem ihm der Schöpfer einmal Vernunft und freien Willen, die Fähigkeiten zur Erkenntniß und Ausübung des Wahren und Guten gegeben, nun in der Anwendung derselben ganz sich selbst überlassen; sondern auch von dieser Seite in der absoluten und steten Abhängigkeit von Gott als dem alleinigen Urquell alles Seins und alles Wahren und Guten. Die Anlagen der vernünftigen Geschöpfe sind nichts in sich Abgeschlossenes und Selbstgenugsames, sondern nur Organe, das in sich aufzunehmen, sich anzueignen und zu offenbaren, was ihnen durch die Gemeinschaft mit jener absoluten Quelle des Wahren und Guten mitgetheilt wird. Aehnlich wie das Auge zur Sonne sich verhält, so verhält sich die Vernunft zu Gott [2]). Durch dies Princip mußte er dahin geführt werden, eine Abhängigkeit aller vernünftigen Wesen, nicht bloß des Menschen, von der gratia (der inneren Offenbarung und Mittheilung Gottes, der göttlichen Lebensgemeinschaft) zur Erreichung ihrer Bestimmung

1) Pelagius bei Augustin de gratia Christi c. IV. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit, duo vero reliqua hoc est velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt.

2) z. B. die Worte Augustins: Sicut corporis oculus non adjuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat, ut autem videat, adjuvatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adjuverit, potest, ita Deus, qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram; sed secundum ejus justitiam boni aliquid operemur. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 5.

zu setzen. Und es geht daraus hervor, daß nach dem Augustinus diese Abhängigkeit nicht erst von der Trübung der sittlichen Natur des Menschen ausging; sondern in dieser gleichwie in der Natur aller vernunftbegabten Geschöpfe ursprünglich angelegt war. So gelangen wir hier zu einer Differenz, welche aus den verschiedenen Vorstellungen über den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Natur nicht abzuleiten ist; sondern denselben vorangeht, obgleich diese Differenz mehr von dem spekulativeren und systematischeren Augustinus, als von den ihre Theorie nicht so tief begründenden Pelagianern hervorgehoben wurde, — eine verschiedene Ansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott in dem ursprünglichen Zustande selbst, wie der Mensch auch in diesem Zustande von der Gnade Gottes abhängig war, die er mit seinem freien Willen sich aneignen, und durch die allein er das Gute vollbringen konnte [1]). Vielmehr war diese Differenz der Grund der andren, denn aus diesem Princip folgte nun in dem Gedankenzusammenhang Augustins, daß indem der Mensch durch seinen freien Willen von Gott als dem Urquell alles Guten sich entfremdete, der sich selbst überlassene freie Wille nur noch zum Bösen tüchtig war, und daß er einer neu hinzukommenden Gnade bedurfte, um zum Guten zurückgeführt zu werden, so daß sich hier nun diejenigen Punkte anschlossen, welche in dem Streit zwischen beiden Systemen besonders zur Sprache kamen.

1) Augustin. de correptione et gratia §. 31. Habuit primus homo gratiam, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset. Liberum arbitrium ad malum sufficit; ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono.

Wir können diese Differenz aber noch weiter zurückführen zu einer Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer, wenn gleich diese Verschiedenheit bei dem Streit selbst nicht zur Sprache kam. Dem Pelagianismus liegt die Ansicht zum Grunde, daß nachdem Gott die Welt einmal geschaffen und sie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwickelung erforderlichen Kräften ausgestattet, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in sie gelegten Gesetzen fortgehn lasse, so daß die fortwürkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwickelung und Ausübung derselben sich beziehe. Augustin hingegen setzt die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend und dadurch bedingt, in einer absoluten Abhängigkeit von derselben in jedem Moment bestehend [1]).

Wenn gleich diese Differenz bei dem Streit sonst im Allgemeinen nicht weiter hervorgehoben wurde, so erkannte doch Hieronymus, daß Alles darauf zurückzuführen sei, und er machte den Pelagianern den Vorwurf, daß sie die absolute Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer leugneten, daß sie den Menschen durch diese Unabhängigkeit, welche sie ihm in Beziehung auf seine Thätigkeiten beilegten, Gott

1) z. B. die Worte des Augustin: Deus, cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quicquid aliquo modo est, in quantumcunque est, quia nisi faciente illo non tale vel tale esset; sed prorsus esse non posset. De civitate Dei l. XIII. c. 26.

gleich ſetzten, er hielt ihnen entgegen die Worte Chriſti bei Johannes 5, 17. von der nicht ruhenden, ſondern in der Schöpfung immer fortwürkenden Thätigkeit Gottes [1]).

Dieſe Verſchiedenheit der Grundideen mußte, wenn ſie mit klarem Bewußtſein ausgeſprochen und angewandt wurde, eine bedeutende Verſchiedenheit in den Anſichten von dem Entwickelungsgang der Menſchheit, von dem was Offenbarung, Erlöſung iſt, zur Folge haben; aber es fehlte viel daran, daß Pelagius, Cöleſtius und Julian ſich der ihren Behauptungen zum Grunde liegenden Principien und

1) Hieronymus in epistola ad Ctesiphontem. Istiusmodi homines per liberum arbitrium non homines propriae voluntatis; sed Dei potentiae factos se esse jactitant, qui nullius ope indigent. Sciamus nos nihil esse, nisi quod donavit, in nobis ipse servaverit. Joh. 5, 17. non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit. Audite quaeso, audite sacrilegum, (wäre nun das Nachfolgende würklich von Pelagianern geſagt worden; ſo würde daraus folgen, daß auch dieſe ſelbſt dieſen Streitpunkt mehr zum Bewußtſein gebracht hätten): Si voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, u. ſ. w.; semper mihi auxilium Dei necessarium erit? Dieſer Gegenſatz wird auch von Oroſius hervorgehoben: „Non in solo naturali bono generaliter universis unam gratiam tributam; sed speciatim quotidie per tempora, per dies, per momenta, per ἀτομας et cunctis et singulis ministrari. Dicit enim scriptura „qui facit solem suum oriri super bonos et malos.“ At tu forte respondes: ordinem suum composita bene natura custodit ac per hoc Deus elementariis semel cursibus constitutis, facit inde quae facit. Quid ergo de illa sententiae parte, quae sequitur, opinaris? „Dat pluviam super justos et injustos.“ Utique qui dat cum vult dat, et ubi vult, dat, vel dispensando dispositam constitutionem, vel effundendo propriam largitatem.“ S. Orosii apologia de arbitrii libertate ed. Havercamp. p. 607. Vergl. auch die oben S. 1232. angeführten Worte des römiſchen Biſchofs Innocenz.

aller daraus fließenden Folgen klar und beſtimmt bewußt geworden wären. Sie kamen zu ihren Principien nicht durch rückſichtsloſes, bloß von wiſſenſchaftlichem Intereſſe ausgehendes Nachdenken über die Principien der Glaubenslehre, ſondern durch ein polemiſches praktiſch chriſtliches Intereſſe, und ſie wandten dieſelben nur in ſo weit an, als ſie durch dies Intereſſe dazu veranlaßt wurden, wie das Nachfolgende noch mehr zeigen wird.

Aus dem Geſagten geht hervor, daß die Vorſtellungsweiſen des Auguſtinus und der Pelagianer über den Zuſtand des erſten Menſchen, die Beſchaffenheit der erſten Sünde und deren Folgen ſehr von einander verſchieden, und in welcher Hinſicht ſie von einander verſchieden ſein mußten, obgleich beide Partheien an dieſelbe Quelle, die Erzählung der Geneſis ſich hielten, und auch beide Partheien in ihren hermeneutiſchen Grundſätzen und in deren Anwendung, insbeſondre in der buchſtäblichen Auslegungsweiſe mit einander übereinſtimmten. Ein ſolcher Gegenſatz, wie in dem auguſtiniſchen Syſtem zwiſchen der urſprünglichen noch durch keinen ſittlichen Zwieſpalt getrübten Natur des erſten Menſchen und der Natur ſeiner in dieſem Zwieſpalt begriffenen Nachkommen geſetzt wird, konnte in dem pelagianiſchen Syſtem nicht hervortreten, denn nach dem letztern Syſtem iſt ja die menſchliche Natur ihren geiſtigen ſittlichen Anlagen nach immer dieſelbe geblieben. Alle Menſchen befinden ſich, bis ſie ſelbſt ſündigen, in derſelben Unſchuld, in der ſich Adam vor der erſten Sünde befand. Die Pelagianer vergleichen, wie ſchon ältere, beſonders orientaliſche Kirchenlehrer, an welche ſie ſich ja beſonders anſchloſſen, den Zuſtand des erſten Menſchen mit dem eines unſchuldigen, unerfahrnen

Kindes, nur mit dem Unterschiede, daß, wie es zu seiner Erhaltung erfordert wurde, seine geistigen und leiblichen Kräfte schon in einem gewissen Grade entwickelt waren. Daraus sucht der Pelagianer Julian auch die erste Sünde zu erklären und — wie es das Interesse seines Systems mit sich brachte, um die Annahme so verderblicher Folgen derselben für die ganze Menschheit als desto unhaltbarer darstellen zu können, sie als durchaus geringfügig erscheinen zu lassen, als Ungehorsam eines unvorsichtigen, den sinnlichen Reizen leicht ausgesetzten Kindes. Gott gab dem ersten Menschen ein Gebot, um ihn zum Bewußtsein seiner sittlichen Anlagen und der Freiheit zu bringen. Dies Gebot war ein einfaches, wie es die Kräfte des Kindesalters erforderten, er verlangte von ihm eine Probe seines kindlichen Gehorsams [1]). Aber unerfahren, unvorsichtig, da er noch nicht sich fürchten gelernt hatte, noch kein Beispiel der Tugend vor sich gesehn [2]), läßt er sich durch die Annehmlichkeit der verbotenen Frucht anziehen und durch das Zureden der Frau bestimmen. Dieser Reiz der Sinnenlust war an und für sich nichts Schlechtes, dieser gehört zur sinnlichen Natur des Menschen, die er mit den Thieren gemein hat, und er rührt also vom Schöpfer selbst her [3]). Nur daß der Wille sich verleiten läßt, dem Sinnenreiz folgend das göttliche Gebot zu übertreten, das ist Sünde zu nennen. Augustin hingegen setzt den großen Unterschied zwischen

1) Interdicto unius pomuli testimonium devotionis expetitur.

2) Rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae.

3) C. Julian. opus imperfectum IV, 38.

dem ersten Menschen und allen nachfolgenden darin, was Grund von allem Uebrigen ist, daß er sich in der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott befand, für die er bestimmt war, dadurch alle Kräfte seiner Natur gesteigert, Höheres und Niederes in gänzlicher Harmonie mit einander würkend. Der menschliche Körper war zwar noch nicht gleich dem verherrlichten, den wir nach der Auferstehung erhalten werden; aber da noch kein Zwiespalt in der menschlichen Natur vorhanden war, so war er das ohne Widerstreit dienende Organ der von dem Geist Gottes regierten Seele, und der Mensch würde, wäre er dem göttlichen Willen treu geblieben, unmittelbar ohne den gewaltsamen Uebergang eines Todeskampfs, zu einem höheren unwandelbaren und unvergänglichen Dasein übergegangen sein. Sonach liegt nun nach der Ansicht Augustins das Gewicht der ersten Sünde nicht in der äußerlichen Beschaffenheit der That an und für sich und der Art des Gegenstandes, auf den sie sich bezog. Augustin hatte überhaupt, wie wir schon bei andren Veranlassungen bemerkten, als Sittenlehrer das große Verdienst, daß er einer dem Maßstab der Sittlichkeit widerstreitenden quantitativen Schätzung sich entgegenstellte und vielmehr das Wesen der Gesinnung besonders hervorhob. Die Größe der Schuld bestand eben darin, daß der Mensch noch nicht in der sittlichen Knechtschaft sich befindend, an der seine Nachkommen leiden, mit freiem Willen das Gesetz Gottes übertrat. Die Erklärung aus dem Sinnenreiz von außen her konnte Augustin nicht gelten lassen. Eine solche Versuchung setzt schon die innere Verderbniß voraus, ein solcher Kampf des Fleisches wider den Geist konnte in jenem Sitz des Friedens nicht statt finden. Der dem göttlichen Willen untergeord-

nete Wille des Menſchen erhielt auch die Sinnlichkeit als dienendes Organ der Seele gehorſam. Erſt nachdem der Menſch durch die innere That, den Gegenſatz der Selbſtſucht, des Eigenwillens gegen den göttlichen Willen, von dieſem abgefallen und ſomit der Grund alles andren Zwieſpaltes hervorgetreten war, konnte der Reiz der Sinnenluſt ihn zur Uebertretung des göttlichen Geſetzes verleiten [1]). Daher verbreitete ſich nun der Zwieſpalt in alle Theile der menſchlichen Natur, daher alle phyſiſchen und moraliſchen Uebel und der Tod als Strafe der Sünde. Alles dies ging von dem erſten Menſchen auf ſeine Nachkommen über. Wie in dem erſten Menſchen die Selbſtſucht, die in dem Gegenſatz gegen den göttlichen Willen auftritt, die Quelle und Princip aller Sünde iſt; ſo auch bei dem ganzen Geſchlechte. Daraus erſt geht die dem Geſetz der Vernunft widerſtrebende Sinnenluſt (die concupiscentia) hervor, in Beziehung auf dieſen Widerſtreit, welchen die Pelagianer als etwas von dem menſchlichen Organismus Unzertrennliches und daher an und für ſich Unſchuldiges betrachteten, nannte ſie Auguſtin etwas Sündhaftes. Nicht die Sinnlichkeit an und für ſich, aber die Macht, welche die Sinnenluſt irgend einer Art über den für ein höheres Leben beſtimmten Geiſt des Menſchen ausübt, der Widerſtreit zwiſchen dem Sinnlichen und Geiſtigen erſchien ihm als Folge jenes erſten Zwieſpaltes und als etwas Sündhaftes, das verſtand er unter der concupiscentia [2]). Geneigt war aber auch ſein

1) In paradiso ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgrediendum inde consensio. Augustin. c. Julian. l. V. §. 17.

2) Nicht die sentiendi vivacitas, ſondern die libido sentiendi, quae

nach freiem Geistesleben sich sehnender erhabener Geist in jeder den Menschen afficirenden Sinnenlust, insofern sie auf die Seele zurückwürkt und sie in ihrem rein geistigen Leben stört und hemmt, eine Spur jener selbstverschuldeten Knechtschaft zu sehn [1]). Da Augustin von dem Ideal einer über die Sinnlichkeit herrschenden Vernunft ausging, nur in Allem, was dieser naturgemäßen Herrschaft entgegensteht, eine Aeußerung und ein Ergebniß jenes inneren Zwiespaltes erblickte; so war es demnach ein ungerechter Vorwurf, wenn ihn die Pelagianer deshalb beschuldigten, daß er als Manichäer das Fleisch und dessen Affektionen an und für sich für etwas Böses und von einem bösen Princip Herrührendes halte. Dem Julian, welcher die Macht der sinnlichen Begierden aus der Natur, die der Mensch mit den Thieren gemein habe, ableitete, antwortete Augustin, daß der Mensch in dieser Hinsicht mit den Thieren nicht verglichen werden könne, bei den Thieren könne kein Kampf des Fleisches und Geistes statt finden; aber der Mensch sollte durch den Geist seine sinnliche Natur beherrschen. Daß er durch die Macht der nicht von seinem vernünftigen Willen abhängigen sinnlichen Triebe den Thieren gleich geworden, ist eben eine Folge jenes ersten Zwiespaltes zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen [2]).

---

nos ad sentiendum sive consentientes mente sive repugnantes appetitu carnalis voluptatis impellit c. Julian. l. IV. §. 66.

1) Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine ulla mordaci voluptate carnali vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut sumimus haec aëria?

2) Fatere secundum Christianam fidem, etiam istam esse hominis poenam, quod comparatus est pecoribus insensatis et si-

Auguſtin nahm nun aber nicht allein an, daß dieſe Knechtſchaft unter dem Princip der Sünde, durch welche die Sünde ſich ſelbſt ſtrafe, von dem Stammvater der Menſchheit auf alle ſeine Nachkommen übergegangen ſei; ſondern auch, daß die erſte Sünde als That der ganzen Menſchheit zugerechnet werde, Fortpflanzung der Schuld und der Strafe [1]) von Einem auf Alle. Dieſe Theilnahme Aller an der Sünde Adams machte ſich Auguſtin dadurch anſchaulich, daß Adam der Repräſentant des ganzen Geſchlechts geweſen, daß er in dem erſten Keim die ganze menſchliche Natur und Gattung, wie ſie ſich von ihm aus entwickelte, in ſich getragen [2]). Und dieſe Annahme konnte ſich mit der ſpeculativen Denkform Auguſtins verſchmelzen, da er einen platoniſch-ariſtoteliſchen Realismus in der Lehre von den allgemeinen Begriffen ſich angeeignet hatte, und die allgemeinen Begriffe als die in einzelnen Dingen der Gattung realiſirten Urbilder ſich dachte. Ferner ließ ihn ſeine geringe Bekanntſchaft mit der griechiſchen Sprache, ſeine Gewohnheit, die heilige Schrift nur in der lateiniſchen Ueberſetzung zu leſen, in einer falſch überſetzten Stelle des Briefs an die Römer 5, 12. [3]) eine Beſtätigung ſeiner

---

milis factus est iis. Carnis concupiscentia homini est poena, non bestiae, in qua nunquam caro adversus spiritum concupiscit. Opus imperfect. c. Julian. IV, 38.

1) Propagatio reatus et poenae.

2) z. B. de peccatorum meritis et remissione l. III. c. 7. In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.

3) Das in quo omnes peccaverunt, wo er das in quo auf Adam bezog.

Theorie finden. Freilich fragt es sich, ob nicht auch, wenn das neue Testament in der Ursprache ihm zugänglicher gewesen wäre, seine dogmatische Befangenheit ihn des Sinnes für das einfache Verständniß jener Stelle beraubt haben würde. Auf alle Fälle aber ist der Einfluß der eigenthümlichen philosophischen Denkform Augustins, wie der Einfluß seiner exegetischen Beschränktheit hier nicht so hoch anzuschlagen, denn jene Auffassungsweise hatte einen tieferen Grund in seinem christlichen Bewußtsein.

Pelagius und seine Anhänger hingegen leugneten alle jene physischen und moralischen Folgen der Sünde des ersten Menschen für das ganze Geschlecht, die von Augustin behauptet worden. Eine Zurechnung fremder Sünde widerstreitet der Gerechtigkeit Gottes, eine Fortpflanzung der Sünde widerstreitet dem Begriff der Sünde und des freien Willens; die Sünde ist nicht Sache der Natur, sondern nur Selbstbestimmung des freien Willens, sie kann daher nicht von Einem auf den Andren übergehn. Der Einzelne selbst — sagt Julian — kann durch Eine Sünde in seiner sittlichen Natur nicht verändert werden, er behält dieselbe Freiheit des Willens, die begangene Sünde schadete dem ersten Menschen nicht mehr, da er sie bereut hatte. Wie sollte also die ganze menschliche Natur dadurch haben verderbt werden können? Der Satz des Augustinus, daß die Sünde sich selbst strafte durch sittliche Knechtschaft, daß die Sündhaftigkeit zugleich Quelle andrer Sünden und Strafe der Sünde sei, diesen Satz konnte Julian so wenig verstehn, daß er darin eine Gotteslästerung sah, als ob Gott die Sünde dadurch strafe, daß er den Menschen in noch mehrere Sünden stürze [1]).

1) S. c. Julian. op. imperfect. IV, §. 5. Die tiefe Stelle R. I, 28.

Die Pelagianer wollten nichts Andres gelten laſſen, als daß Adam durch ſein Beiſpiel ſeinen Nachkommen geſchadet habe, und darauf bezogen ſie alle neuteſtamentlichen Stellen von dem Zuſammenhang zwiſchen den erſten Sünden und den Sünden des ganzen Geſchlechts [1]). Was aber die phyſiſchen Uebel und den Tod betrifft, ſo ſuchten Pelagius und ſeine Anhänger, wie beſonders Julian dies entwickelte, zu zeigen, daß dieſes Alles in dem Weſen des menſchlichen ſinnlichen Organismus von Anfang durch den Schöpfer ſo angelegt ſei, und nach der Beſtimmung und

---

von der Wechſelwürkung der ſittlichen und der intellektuellen Verfinſterung, welche Auguſtin als Beleg für ſeinen Satz angeführt hatte, dieſe Stelle wußte Julian ſo wenig zu verſtehn, daß er durch Annahme einer hyperboliſchen Metonymie die Tiefe des Gedankens auszuleeren kein Bedenken trug. Seinen Abſcheu vor ſolchen Sünden auszudrücken, habe der Apoſtel gleichſam geſagt: non tam reos quam damnatos sibi tales videri. Doch weiß Auguſtin dem Julian nachzuweiſen, daß er ſelbſt etwas dem Gedanken Aehnliches hatte ſagen müſſen, den er in einer andren Form ſo abgeſchmackt fand, die Worte des Julian: Justissime enim sibi bonus homo et malus committitur, ut et bonus se fruatur et malus se ipse patiatur. C. Julian. l. V. §. 35.

1) Leicht konnte Julian Auguſtins Erklärung des ἐφ' ᾧ widerlegen und zeigen, daß es propter quod verſtanden werden müſſe; aber leicht konnte auch Auguſtin die Erklärung des ganzen Sinnes, nach welcher es ſich nur auf die Würkung des durch Adam gegebenen Beiſpiels beziehen ſollte, in ihrer Nichtigkeit darſtellen. C. Julian. l. VI. §. 75. Der Apoſtel — meinte Julian — habe bloß Adam und nicht Adam und Eva zugleich genannt, da doch beide geſündigt, eben deshalb, damit man bloß an die Würkung eines gegebenen Beiſpiels, nicht an eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung denken ſollte. C. Julian. op. imperfect. II, 56.

dem Entwickelungsgang der menschlichen Natur nicht anders sein konnte.

Die Frage von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit konnte leicht zusammenhängen mit der seit den Zeiten des Tertullianus und des Origenes viel besprochenen Frage über den Ursprung und die Fortpflanzung der Seelen. Wir bemerkten früherhin, wie Cölestius diesen Zusammenhang benutzte, um beide Fragen aus dem Gebiete dessen, was das Interesse des Glaubens und der Kirchenlehre angehe, zu entfernen und sie zu denjenigen Gegenständen, worüber unbeschadet der Glaubenseinheit eine Meinungsverschiedenheit statt finden könne, zu rechnen. Dagegen suchte hier Augustin das dogmatisch Wichtige, das in der Lehre der heiligen Schrift und in dem Zusammenhang des Christenthums sicher Begründete von dem, was vielmehr Sache der Speculation sei und worüber die heilige Schrift keine sichere Entscheidung gebe, zu sondern. Unerschütterlich fest war ihm die Ueberzeugung, daß Sünde und Schuld von dem ersten Menschen sich auf alle verbreitet hätten, und eben so sicher war es ihm, daß jede mit dieser Voraussetzung streitende Ansicht nicht anders als falsch sein könne. Aber er wagte nicht so darüber abzusprechen, ob der Creatianismus oder der Traducianismus anzunehmen sei, obgleich er wohl erkannte, welche Vortheile die letztere Auffassung seinem System darbiete, und obgleich dieselbe seit dem Tertullian von Vielen in der abendländischen Kirche mit der Lehre von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit verbunden worden. Wahrscheinlich hinderte ihn doch die Besorgniß, mit dem Tertullian in sinnliche Vorstellungen von dem Wesen der Seele zu fallen, sich für eine Ansicht zu entscheiden, die ihm

sonst so nahe liegen mußte. Von der andren Seite bemerkte er auch wohl die Schwierigkeiten, welche der Creatianismus seiner Glaubenslehre übrig ließ. Der von Hieronymus für diese Ansicht geltend gemachte Grund von der nicht ruhenden, sondern immer fort würkenden schaffenden Thätigkeit Gottes nach Joh. 5, 17. [1]) schien ihm kein hinreichender Beweis zu sein; denn er bemerkte dagegen, daß auch bei aller Fortpflanzung in der Natur die fortwürkende schaffende Thätigkeit Gottes vorausgesetzt werde [2]). Die heilige Schrift schien ihm für keine Auffassungsweise eine sichre Gewähr zu geben, und so kam er denn zu dem Bekenntnisse des Nichtwissens, welches einem Mann von diesem speculativen Geiste gewiß ein Opfer der Selbstverläugnung sein mußte. „Wo die Schrift kein sicheres Zeugniß gebe — schloß er — müsse menschliche Anmaßung sich hüten, für das Eine oder das Andre zu entscheiden. Wäre es dem Menschen zum Heil nothwendig, etwas darüber zu wissen, so würde die Schrift mehr darüber sagen" [3]).

1) S. Hieronymus contra errores Joannis Hierosolomytani. Vol. IV. ed. Martianay f. 310.

2) De anima et ejus origine l. I. §. 26. Ipse quippe Deus dat, etiamsi de propagine dat.

3) De peccatorum remissione l. II. §. 59. Einem jungen Mann, Vincentius Victor, in Mauretania Caesareensis mißfiel dieses Bekenntniß des Nichtwissens von einem so angesehenen Kirchenlehrer wie Augustinus. Er schrieb gegen ihn ein Buch, in welchem er, mit beschränktem Verstande Alles begreifen wollend, viel Abgeschmacktes und Unklares sagte, und er scheute sich nicht, auf den Augustin die Worte des ψ. 48, 13. nach der Vulgata anzuwenden: „Homo in honore positus non intellexit; comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est illis." Zu ihm sagt Augustin in dem zur Widerlegung

Obgleich die Pelagianer ein angeſtammtes Verderben der menſchlichen Natur leugneten, ſo kamen ſie doch mit dem Auguſtinus in der Anerkennung des Erfahrungsſatzes überein, daß das Böſe in der Menſchheit eine immer größere Herrſchaft erlangt habe; ſie nahmen eine ſtufenweiſe Verſchlimmerung der Menſchheit an, dadurch begründeten ſie die Nothwendigkeit der Gegenwürkungen durch die verſchiedenen Offenbarungen Gottes und der verſchiedenen von Gott angewandten Gnadenmittel. Dieſe Verſchlimmerung erklärten ſie bei der Menſchheit im Ganzen, wie bei dem einzelnen Menſchen, aus der Macht der ſchlechten Gewöhnung, durch welche das Schlechte wie zur zweiten Natur geworden ſei [1]). Doch da die menſchliche Natur in urſprünglicher Reinheit auf die Welt kommt, kein fremdartiges Princip ihr einwohnt; ſo iſt dieſe Erſcheinung, von welcher die Erfahrung zeugt, immer nur etwas Zufälliges. Es kann Ausnahmen von dieſer Allgemeinheit geben, Solche, welche durch Entwickelung der Kräfte ihrer ſittlichen

---

ſeiner Schrift verfaßten Werk de anima et ejus origine l. I. §. 26.: „Istum autem non ego vicissim, quasi rependens maledictum pro maledicto, pecoribus camparo; sed tanquam filium moneo, ut quod nescit se nescire fateatur neque id, quod nondum didicit, docere moliatur.“

1) z. B. Epistola ad Demetriadem c. 8. Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae. So erklärten ſie die Stelle von dem Geſetz in den Gliedern R. VII. von dieſer Macht der ſchlechten Gewohnheit. Die Worte des Pelagius bei Auguſtin de gratia Christi §. 43. des Julian opus imperfectum l. I. c. 67.

chen Natur vermöge ihres freien Willens bis an's Ende in vollkommner Heiligkeit gelebt haben. In seinen öffentlichen Erklärungen (s. oben) wollte sich zwar Pelagius nie bestimmt darüber erklären; aber in seinem Commentar über den Brief an die Römer sagt er bei der Stelle 5, 12., das Wort „Alle" sei hier nur zu verstehn von denen, welche gesündigt hätten wie Adam, nicht von Solchen wie Abel, Isaak und Jakob, der Apostel nenne Alle, weil gegen die Menge der Sünder die wenigen Gerechten nichts ausmachten. In seinem Buche vom freien Willen führte er mehrere Beispiele von Männern und Frauen aus der Bibel an, und er schloß die schon vorherrschende abergläubische Verehrung vor der Maria benutzend mit dem Beispiele von dieser, welche eine Sündenlose zu nennen, der Frömmigkeit nothwendig sei [1]).

Zwar hätte nach dem Obenbemerkten das Grundprincip des Pelagianismus dahin führen können, eine in sich abgeschlossene naturgemäße Entwickelung der Menschheit innerhalb des Naturzusammenhangs anzunehmen und alles Eingreifen Gottes in denselben zu leugnen, aber Pelagius und seine Freunde blieben durchaus fern von solcher Ausdehnung dieses Princips. Wenn gleich die Lehre von übernatürlichen Mittheilungen Gottes keinen solchen Platz in dem pelagianischen System hatte, wie in dem System Augu-

1) Augustin. de natura et gratia contra Pelagium. §. 42. „Quam dicit sine peccato confiteri necesse esse pietati." Da er doch aus keinem Worte der Schrift beweisen konnte, daß diejenigen, welche er nannte, als Heilige sollten dargestellt sein, gebrauchte er das sonderbare Argument: de illis, quorum justitiae meminit (Scriptura sacra) et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset.

stins, vermöge der von Augustin systematisch ausgebildeten Lehre von dem Verhältnisse des Geschöpfs zum Schöpfer und von der Verderbniß des Menschen; so fand jene Lehre doch auch in dem pelagianischen System ihren Anschließungspunkt in der Anerkennung einer sittlichen Entartung der menschlichen Natur im Ganzen und in der Idee, daß die menschliche Natur als Geschöpf noch über das Maaß der ihr ursprünglich von dem Schöpfer verliehenen Anlagen hinaus durch freie Erweisungen der göttlichen Liebe vervollkommnet werden konnte und sollte. Zwar machten die Pelagianer keine solche Unterscheidung und keinen solchen Gegensatz zwischen Natur und Gnade wie Augustinus, und, indem sie mit diesem letztern Worte alle Mittheilungen der Liebe Gottes zu bezeichnen kein Bedenken trugen, faßten sie auch zuweilen alle von Gott der menschlichen Natur mitgetheilten sittlichen und geistigen Kräfte unter dem allgemeinen Begriff der gratia zusammen; aber sie leugneten damit keineswegs übernatürliche Mittheilungen der Liebe Gottes, durch welche der menschlichen Natur verliehen worden, was sie durch die vermittelst der Schöpfung ihr mitgetheilten Kräfte nimmer hätte erlangen können, und sie bezogen den Namen „gratia“ auf Beides, sowohl auf die unter dem Zusammenhang enthaltenen als die über denselben hinausgehenden Gaben Gottes. So wandten sie den Begriff der Gnade auf alle Offenbarungen Gottes im alten und im neuen Testament, im Gesetz und im Evangelium an. Zuweilen bezogen sie ihn auch allein auf das, was durch Christus der Menschheit verliehen worden, wie wenn Pelagius sagte, daß die Kraft des freien Willens in Allen sei, Christen, Juden und Heiden; aber in den Christen allein durch die Gnade unterstützt

werde [1]). Sie ſetzten in Beziehung auf jene Gegenwürkungen der göttlichen Heilsanſtalten gegen die ſittliche Entartung der Menſchheit verſchiedene Stufen der Gerechtigkeit. Zuerſt die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft und das Geſetz des Lebens, wie es nicht in einem Buchſtaben, ſondern in dem Herzen niedergeſchrieben war, der Standpunkt der justitia ex natura. Dann die Offenbarung des poſitiven Geſetzes, um das durch die Verderbniß verdunkelte Licht der Natur wieder aufzuhellen, die justitia sub lege. Als aber die Gewöhnung zur Sünde vorherrſchend wurde und das Geſetz zur Heilung zu wenig vermogte, da kam Chriſtus ſelbſt, um unmittelbar ſelbſt, nicht durch ſeine Jünger allein, die gleichſam verzweifeltſte Krankheit zu heilen. Die justitia sub gratia von nun an [2]).

Indem der Pelagianer Julianus ſich gegen die Beſchuldigung verwahrt, als ob nach ihrer Meinung der freie Wille zur Gottesverehrung hinreichend ſei, ſagt er, daß wenn gleich Gott als Schöpfer der Welt durch die natürliche Vernunft hätte erkannt werden können, doch dieſe auf keine Weiſe fähig geweſen ſei, die Geheimniſſe des Glaubens, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Auferſtehung und viele andre ähnliche Lehren aus ſich ſelbſt zu erkennen [3]).

1) In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam; sed in solis Christianis juvatur a gratia. Augustin. de gratia Christi §. 33.

2) De peccato originali §. 30.

3) Opus imperfect. c. Julian. l. III. c. 106. Merkwürdig iſt der unbeſtimmte Begriff von dem Cultus Dei bei Julian, wie hier Ethiſches und Dogmatiſches, ſittliches Handeln und theoretiſches Erkennen von gewiſſen einzelnen Glaubensſätzen zuſammengeſtellt wird, ohne Nachweiſung eines inneren Bandes zwiſchen

Julian behauptete nur, daß zwischen der Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift und den ewigen Wahrheiten, welche er der Vernunft eingepflanzt, kein Widerspruch statt finden könne, daß insbesondre die heilige Schrift nichts den Ideen von einem heiligen und gerechten Gott, welche von dem Gottesbewußtsein selbst unzertrennlich seien, Widerstreitendes enthalten könne. Aus der heiligen Schrift selbst könne daher nichts bewiesen werden, was diesen allgemeinen und ewigen Vernunftideen entgegen sei, vielmehr müsse alles Harte und Dunkle in einzelnen Stellen der heiligen Schrift so erklärt werden, daß es mit den Ideen von Gott, welche aus dem klaren Gesammtinhalt der heiligen Schrift hervorgingen, und mit jenen Vernunftideen übereinstimme [1]).

Beidem, eines Mittelpunkts im innern Leben, woraus Beide hervorgehe. Wie der augustinische Begriff von der gratia ihm fremd war, damit hing es auch zusammen, daß ihm der Begriff einer solchen höheren Einheit fremd sein mußte, welche ein göttliches Lebensprincip giebt, als neue Gestaltung des ganzen religiös-sittlichen Bewußtseins. Die Worte Juliani: Cum enim cultus Dei multis intelligatur modis et in custodia mandatorum, et in exsecratione vitiorum et in ordine mysteriorum et in profunditate dogmatum, quae de Trinitate vel de resurrectione multisque aliis similibus fides Christiana consequitur.

1) In dem ersten Buche des opus imperfectum sagt Julian: nihil per legem Dei agi potest contra Deum legis auctorem. Durch dies unum compendium könnte gleich jede Behauptung, welche mit der Anerkennung der Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes streite, zurückgewiesen werden. Die rechte Auslegung muß dazu dienen, einen solchen scheinbaren Widerstreit aufzulösen, denn wo sich etwas würklich Widerstreitendes fände, müßte es als der heiligen Schrift fremd verworfen werden. Ambigua quaeque legis verba secundum hoc esse intelligenda, quod absolutissimis scripturae S. auctoritatibus et insuperabili ratione

Doch in dieſem Grundſatz fand an und für ſich keine weſentliche Differenz zwiſchen dem Julian und dem Auguſtin ſtatt, denn auch dieſer ließ ja keinen wahren Widerſpruch zwiſchen der fides und der ratio gelten. Nur würden wohl die Pelagianer mit dem Grundſatz Auguſtins über die Art, wie die fides der ratio vorangehe, und dieſe aus jener ſich entwickeln ſolle, nicht übereingeſtimmt haben.

Pelagius und ſeine Anhänger hielten in ihrer Lehre von der Gnade nur den Gegenſatz gegen eine den freien Willen beeinträchtigende Theorie beſonders feſt, ſie ſetzten alle Gnadenwürkungen bedingt durch die Richtung des freien Willens und alle Gnadenmittel nur würkſam nach Maßgabe der verſchiedenen Willensrichtungen, ſie leugneten jeden zwingenden Einfluß der Gnade auf den freien Willen. Auguſtin hingegen rechnete als nothwendig zu dem Begriff der Gnade, daß ſie alles meritum ausſchließe, und dazu gehörte nach ſeiner Anſicht jedes Bedingtſein der Gnade durch die verſchiedene Empfänglichkeit der Menſchen. Sobald nicht Alles auf Gottes Würkſamkeit allein zurückgeführt wird, ſobald etwas abhängt von der verſchiedenen Art, wie ſich die Menſchen zu der Würkſam-

---

firmatur. In einer andren Stelle, secundum id, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit. An einer Stelle l. II. c. 144. gründet er die Anerkennung der Schrift als einer heiligen nicht auf äußerliche Ueberlieferung, ſondern auf ihre Uebereinſtimmung mit der Vernunft, dem Weſen des chriſtlichen Glaubens, und die Sittlichkeit ihres Inhalts: Sanctas apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes eruditunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

keit Gottes verhalten, so ist der Begriff der Gnade aufgehoben, denn was nach Verdienst verliehen wird, das ist nicht mehr Gnade. Diesen Punkt des Gegensatzes hoben die Pelagianer hier allein hervor; aber in der That führte sie ihr Gegensatz wohl weiter. Sie waren doch eigentlich, wenn sie mit dem Begriff der Gnade das Uebernatürliche bezeichneten, nur geneigt, äußerliche Offenbarungen, Mittheilung gewisser Erkenntnisse, welche die Kräfte der natürlichen Vernunft übersteigen, darunter zu verstehn. Fremder war ihnen der Begriff einer innern göttlichen Lebensmittheilung, eines innern Einflusses Gottes auf den Willen und das Bewußtsein des Menschen. Wenn gleich sie unter ihren mannichfachen und unbestimmten Erklärungen über den Begriff der Gnade auch Manches sagten, was an jenes zuletzt erwähnte Merkmal des augustinischen Begriffs anstreifte, und wenn gleich sie nie in einem bestimmten und klarbewußten Gegensatze dagegen auftraten; so mogte ihnen doch wohl der Gedanke vorschweben, daß durch die Annahme irgend eines solchen inneren Einflusses Gottes der freie Wille des Menschen beeinträchtigt werde. Hätten sie geglaubt, in der Anerkennung dieses Merkmals würklich mit dem Augustin übereinstimmen zu können, unbeschadet ihrer Differenz in der Lehre vom freien Willen; so lag es ihnen ja so nahe, dieses bestimmt auszusprechen, da Augustin sie oft eben grade von dieser Seite angriff, daß sie, wenn auch eine übernatürliche Offenbarung und Erkenntnißmittheilung anerkennend, doch jenes eigenthümliche Merkmal leugneten. Aber immer zogen sie sich dann nur in die Zusammenstellung einer Menge von unbestimmten Beziehungen der Gnadenmittel, durch welche der freie Wille unterstützt werde,

zurück, um durch die Menge der Ausdrücke zu zeigen, wie fern es von ihnen ſei, die gratia zu leugnen. „Gott unterſtützt uns — ſagt Pelagius [1]) — durch ſeinen Unterricht und ſeine Offenbarung, dadurch daß er die Augen unſres Herzens öffnet, daß er uns, was im zukünftigen Leben ſein wird, offenbart, damit wir nicht von dem Gegenwärtigen hingenommen werden, indem er uns die Nachſtellungen des Satans entdeckt, durch vielartige und unausſprechliche Gaben der himmliſchen Gnade uns erleuchtet" [2]). Die für das auguſtiniſche Merkmal beſonders wichtige Stelle Philipp. 2, 13.: Gott würkt in uns Wollen und Vollbringen, erklärt Pelagius [3]) nur ſo: „Er würkt in uns, daß wir wollen, was gut und heilig iſt, indem er uns, den irdiſchen Begierden Ergebene, durch die Größe der zukünftigen Herrlichkeit und die Verheißung der Belohnungen entzündet, indem er, durch die Offenbarung ſeiner Weisheit, den anbetenden Willen zur Sehnſucht nach Gott anregt, indem er uns alles Gute räth." So ſagt auch Julian, daß Gott helfe durch Gebieten, Segnen, Heiligen, Züchtigen, Auffordern, Erleuchten [4]).

Dagegen hebt Auguſtin immer nur jenes Eine Merkmal, worauf Alles ankomme, beſonders hervor. Die Offenbarung des Geſetzes könne an und für ſich dem Menſchen nichts helfen, da ihm zur Erfüllung des Geſetzes die Kraft

1) Bei Augustin. de gratia Christi c. VII.

2) Dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat.

3) c. 10.

4) Opus imperfect. III, 114. praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando.

fehle. Die Offenbarung des Geſetzes könne nur dazu dienen, daß ſie in ihm das Gefühl des Bedürfniſſes nach der Gnade erwecke, wodurch er allein zur Vollbringung des Geſetzes die Kraft erlangen könne. Die Liebe ſei des Geſetzes Erfüllung; aber die Liebe zu Gott werde nicht durch das Geſetz, ſondern durch den heiligen Geiſt in unſre Herzen ausgegoſſen [1]). Nur in ſofern konnte Auguſtin auf Alles, was die Pelagianer von Offenbarung und göttlichem Unterricht ſagten, ſeinen Begriff von der Gnade, welchen er den eigenthümlich chriſtlichen nannte, anwenden, als eben damit nicht bloß der Begriff von einer äußerlichen Offenbarung, einem äußerlichen Unterricht durch den Buchſtaben, ſondern eine innere Offenbarung durch Einwürkung Gottes auf das innere Leben und Bewußtſein des Menſchen, ein lebendiges Erkennen und Anerkennen des Geoffenbarten aus einem neuen göttlichen Leben heraus geſetzt werde [2]).

Mit der Differenz in der Lehre von der Gnade hing auch die Differenz in der Lehre von Chriſtus als dem Erlöſer der Menſchheit und von der Erlöſung zuſammen. Die negative Beziehung des Erlöſungswerks mußte zwar in dem pelagianiſchen Syſtem beſchränkt werden, da hier ein ſolches Verderbniß der ganzen menſchlichen Natur, wie es nach Auguſtins Lehre aus der Sünde des erſten Menſchen herrührte, nicht angenommen wurde. Aber es konnte doch auch hier die Erlöſung im Gegenſatz gegen jene

1) Proinde per legem gratia demonstratur, ut lex per gratiam compleatur.

2) Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere per se ipsum. De gratia Christi c. 14.

allmählige Verschlimmerung und die Macht der Gewohnheit aufgefaßt werden, und dann brauchten sich die Pelagianer auch hier nur mehr an die Anschauungsweise der orientalischen Kirche anzuschließen. Die Erlösung wurde in der letztern nicht allein als Heilung und Befreiung der verderbten menschlichen Natur betrachtet, sondern noch mehr als Erhöhung, Veredlung, Verherrlichung der unvollkommnen, beschränkten menschlichen Natur über den Standpunkt hinaus, auf welchen sie durch die ursprüngliche Schöpfung gestellt, und über die Kräfte hinaus, welche ihr durch diese mitgetheilt worden. So nahmen die Pelagianer allerdings an, daß die von Gott ursprünglich gut geschaffene menschliche Natur durch Christus noch besser gemacht, zu einer höheren Stufe der Entwickelung, welche in der Kindschaft Gottes bestehe, erhoben, mit neuen Kräften ausgerüstet, einer solchen Seligkeit, wie aus der Theilnahme am Gottesreiche hervorgehe, versichert worden, zu deren Erlangung die Kräfte der Natur nicht hinreichten [1]). Indeß dieser Begriff von einer Erhöhung und Erneuerung der menschlichen Natur durch Christus konnte doch in dem pelagianischen System nicht in seiner Tiefe aufgefaßt werden, da die Idee von einer göttlichen Lebensmittheilung durch Christus in diesem System nach dem bisher Bemerkten keinen Platz fand.

In dem pelagianischen System erscheint Christus als der göttliche Lehrer, der solche Wahrheiten offenbart, zu de-

1) Die Worte Julians: Christus, qui est sui operis redemptor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores. Augustin. c. Julian. l. III. §. 8.

ren Erkenntniß die menſchliche Vernunft aus ſich ſelbſt nicht hätte gelangen können. Er offenbarte die vollkommenſte Sittenlehre durch Lehre und Leben, er gab Allen das vollkommenſte Muſter der Heiligkeit [1]). Wie die Pelagianer ſagten, daß Adam durch das erſte Beiſpiel der Sünde in der Menſchheit ſeinen Nachkommen geſchadet habe, ſo ſtellten ſie nun entgegen das vollkommene Beiſpiel der Tugend, welches Chriſtus gegeben [2]). Aber freilich ließ ſich nach dem pelagianiſchen Syſtem hier eigentlich kein ausſchließlicher Vorzug Chriſti nachweiſen, denn nach dieſem Syſtem (ſ. oben S. 1278.) gab es ja auch vor Chriſtus Solche, welche das Sittengeſetz vollkommen erfüllten. Der Pelagianer Julianus konnte ſich hier daher nicht anders helfen, als durch eine bloß graduelle Beſtimmung, daß Chriſtus zwar nicht das erſte, aber das größte Muſter der Gerechtigkeit gegeben habe [3]), auf welche Weiſe ſich nur ſo undialektiſche Denker, wie die Pelagianer waren, ausdrücken konnten. Wobei man aber doch, um ſich etwas darunter zu denken, hinzunehmen muß, daß es nach der pelagianiſchen Lehre etwas noch vollkommneres giebt als die bloße Geſetzerfüllung, die Werke ſittlicher Vollkommenheit, welche über den Buchſtaben des Geſetzes hinausgehn, mehr als die gewöhnliche [4]) menſchliche

1) Exacta in Christo justitiae norma resplenduit. Opus imperfectum l. II. §. 188.

2) Sicut ille peccati, ita hic justitiae forma.

3) Justitiae forma non prima; sed maxima, quia et ante quam verbum caro fieret ex ea fide, quae in Deum erat, et in prophetis et in multis aliis sanctis fulsere virtutes.

4) Aehnlich jener Unterſcheidung der Alten zwiſchen einer ἀρετη θεια und πολιτικη, die zum Weſen des Chriſtenthums freilich

Tugend, wie Christus durch die consilia evangelica dazu Anweisung gab. Ferner verschaffte und offenbarte Christus denen, die an ihn glauben, eine ewige Seligkeit, von der sie aus ihrer natürlichen Vernunft nichts wissen konnten, und zu der man nur durch die neuen von Christus verliehenen Gnadenmittel gelangen kann. Und zu diesen positiven Würkungen Christi, als Erlösers der Menschheit, kam nun auch noch in Beziehung auf die größere Menge, von der es ja nur wenige Ausnahmen giebt, die Vergebung der Sünden. Durch alles dies hat Christus viele neue Triebfedern zu sittlichen Anstrengungen mitgetheilt, dadurch den Menschen neue Kraft verliehen, über die sinnlichen Antriebe, die Reizungen zur Sünde zu siegen. Diese neue Triebfedern sind nämlich die Hoffnung auf die ewige Seligkeit unter der Bedingung der Beobachtung der Gebote Christi, das zur Nachahmung entflammende Beispiel Christi, die Dankbarkeit für die erlangte Sündenvergebung, und insbesondre die Dankbarkeit dafür, daß der Sohn Gottes selbst Mensch geworden und sein Leben für die Menschen hingegeben. Man würde den Pelagianern Unrecht thun, wenn man sagen wollte, daß sie nur Furcht vor Strafe und Hoffnung auf himmlische Belohnung als Triebfedern zum Guten gesetzt hätten, wie man nach einigen Aeußerungen derselben meinen könnte. Julian nennt ausdrücklich die durch Offenbarung der Liebe Gottes entzündete Gegenliebe und Dankbarkeit als Hebel zu neuen sittlichen Anstrengungen, er bezeichnet einen daraus hervorgehenden solchen Stand-

---

durchaus nicht paßt, als widerstreitend dem Princip göttlicher Humanität.

punkt der Christen, auf welchem sie das Gute thun aus reiner Liebe zu Gott um seiner selbst willen, nicht um des äußerlichen Lohnes willen, wo sie sich in der Ausübung des Guten auch unter Leiden selig fühlen. „Die Fülle der göttlichen Liebe, — welche den Dingen das Dasein gab — — sagt Julian — offenbarte sich darin, daß das Wort Fleisch wurde und unter uns wohnte. Da Gott von den nach seinem Bilde Geschaffenen Gegenliebe verlangte, so zeigte er, wie er Alles aus unaussprechlicher Liebe gegen uns gethan habe, damit wir endlich den wieder lieben sollten, welcher seine Liebe uns dadurch erwies, daß er seines Sohnes nicht schonte; sondern für uns ihn hingab, indem er uns versprach, daß er, wenn wir von nun an seinem Willen gehorchen wollten, zu Miterben seines Eingebornen uns machen wolle [1]). Diese in unsren Herzen entzündete Liebe zu Gott würkt soviel — wie Julian, der selbst das Bewußtsein hatte, für die Sache Christi zu leiden, sagt die Stelle Röm. 5, 3. gut erklärend und anwendend [2]), — daß wir nicht allein in der Hoffnung der zukünftigen Güter uns freuen, sondern mitten unter den Leiden freudig sind im Besitz der Tugend, daß wir die Wuth unsrer Verfolger mehr für eine Uebung unsrer Geduld als für eine Störung unsrer Freude halten, daß wir nicht allein um der Belohnungen willen nicht sündigen, sondern eben das Nichtsündigen selbst für Belohnung halten."

Es erhellt aus dem Gesagten, daß in sofern man die Rechtfertigung in der objektiven und richterlichen Bedeutung

1) Opus imperfect. I, 94.
2) l. c. l. II. c. 166.

verſteht, die Pelagianer dieſe allerdings anerkannten [1]), wie auch den heiligenden Einfluß, welchen der Glaube an die durch Chriſtus erlangte Sündenvergebung durch Erregung des Vertrauens und der liebevollen Dankbarkeit gegen Gott auf das Herz des Menſchen, und dadurch auf die ganze Richtung des Lebens ausüben müſſe [2]).

Aber wenn gleich die Pelagianer den äußerlichen, durch das was Chriſtus einmal für die Menſchen gewürkt und ihnen erworben, ihnen für die Zukunft zugeſichert hatte, begründeten Zuſammenhang zwiſchen ihm und den Gläubigen hervorhoben; ſo wurde doch der innere Zuſammenhang zwiſchen beiden, wie dies nach den Grundprincipien ihrer Denkart nicht anders ſein konnte, von ihnen mehr in den Hintergrund geſtellt. Auguſtin machte ihnen immer den Vorwurf, daß ſie die Gnade Chriſti eben nur in die Verleihung der Sündenvergebung ſetzten, daß ſie den Menſchen, nachdem er dieſe erlangt, ſeinem freien Willen überließen und nicht anerkannten, daß jetzt auch ſeine ganze innere Gerechtigkeit oder Heiligung nur das Werk Chriſti ſei, daß aus der im Glauben erlangten Gemeinſchaft mit ihm das neue göttliche Lebensprincip herfließe, welches die Quelle alles Guten in den Gläubigen ſei. Der innere Zuſammenhang zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen, die daraus her-

1) Wie Julian erklärt opus imperfect. II. 165. justificatio per peccatorum veniam.

2) Julian ſagt opus imperf. II, 227. richtig den Apoſtel Paulus erklärend: Eo debetis servire Deo fidelius quo liberalius. Peccatum quippe dominabatur vobis, cum reatuum impendebat ultio; postea autem quam gratia Dei beneficia consecuti estis et depositis reatuum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre medicanti.

rührende in Chriſto begründete Gerechtmachung oder Heiligung des Menſchen [1]), dies war es, was Auguſtin im Gegenſatz gegen die Pelagianer beſonders hervorhob. Von der justificatio in jenem auguſtiniſchen Sinn handelte es ſich bei dieſem Streit allein, und ſo fiel dieſer Streit mit dem über die Gnade zuſammen [2]).

Auguſtin ſtellt dieſen Entwickelungsprozeß des religiösſittlichen Lebens auf: Er unterſcheidet nach Paulus den tödtenden Buchſtaben und den lebendig machenden Geiſt des Geſetzes [3]). Durch die bloße Erkenntniß des Geſetzes als gebietenden Buchſtabens führt die erziehende Gnade, von der auch die erſten Anregungen zum Guten herrühren, den Menſchen zur Erkenntniß ſeiner Sünde, zum Bewußtſein, daß er durch ſeine eigenen Kräfte das Geſetz nicht erfüllen könne; daraus entwickelt ſich das Gefühl des Bedürfniſſes nach einem Erlöſer, und ſo der Glaube an ihn. Durch den Glauben erlangt er nicht allein die Sündenvergebung, ſondern er tritt dadurch auch in die göttliche Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer ein, er erlangt die Gnade, wodurch ſeine Seele von der Sünde geheilt wird. Mit der Geſundheit der Seele wird der freie Wille wiedergegeben — im Gegenſatz gegen den bisher der Sünde dienſtbaren. Der Wille dient der Gerechtigkeit von neuem mit

1) Was Auguſtin unter dem Namen der justificatio verſtand, welches Wort er nicht in demſelben Sinne wie die Pelagianer auffaßte.

2) Augustin. de gratia Christi §. 52. Eam esse gratiam Dei per Jesum Christum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit.

3) Wie beſonders in dem ſchönen Buche de spiritu et litera.

freier Liebe. Das göttliche Leben, welches eine eigenthümliche Gestalt im Menschen gewinnt, offenbart sich in Werken der Liebe. Das ist der lebendig machende Geist des Gesetzes, die durch den heiligen Geist in dem Herzen ausgegossene Liebe.

Hieraus floß eine andre Differenz zwischen beiden Denkweisen. Wie Pelagius überhaupt an die orientalische Kirchenlehre sich mehr anschloß, und wie die griechischen Kirchenlehrer mit ihrem freiern historischen Blick die verschiedenen Stufen und Perioden der göttlichen Menschenerziehung und der Offenbarungsentwickelung mehr von einander unterschieden; so sonderte er nach der oben entwickelten Voraussetzung von der stufenweisen Verschlimmerung der menschlichen Natur und von einer stufenweisen Gegenwürkung gegen dieselbe die drei Perioden: 1) der Gerechtigkeit in dem Naturzustande, 2) der Gerechtigkeit unter dem Gesetz, und 3) der Gerechtigkeit unter der Gnade. Augustin hingegen konnte immer nur dieselbe Erlösungsbedürftigkeit und dieselbe Quelle der wahren Heiligung gelten lassen, die Gnade, welche durch den Glauben, wenn auch nicht den Glauben an den schon erschienenen Erlöser, doch den Glauben an den verheißenen erlangt wurde. „Schon unter dem Gesetz gab es Solche, welche sich nicht unter dem schreckenden, von der Sünde überführenden, strafenden Gesetz, sondern unter der mit Freude am Guten das Herz erfüllenden, es heilenden, befreienden Gnade sich befanden“ [1]).

Wie Augustin nur Ein Princip des wahrhaft Gu-

1) De peccato originis §. 29. Non sub lege terrente, convincente, puniente; sed sub gratia delectante, sanante, liberante.

ten, in dem Wesen der religiö
aus dem Glauben an den Erlös
wandte er dieses auch auf die V
lichen an, und dies veranlaßte
der christlichen Sittenlehre wich
Augustinus und dem Julian
nus einen richtigen Grundsatz
kennung des immer fortdauernde
Gott und der gottverwandten
durch die Nichtunterscheidung der
aus denen das menschliche Han
der Anwendung jenes richtigen
stin hatte hier wie auch sonst
sittlichen Schätzung nach dem blo
tiven Maßstabe [1]) sich entgegens

---

1) Obgleich Augustin kein Werk
Sittenlehre, sondern nur Schri
genstände verfaßt hat; so hat er
christlichen Sittenlehre größere V
Mailand, der durch sein Werk
einen besondern Namen in der
tenlehre erlangt hat. Welches
von einigen allgemeinen Grundsä
Lebensregeln für Geistliche (da
officiis ministrorum) als eine
christlichen Sittenlehre ist. Da
in dieser Hinsicht besteht besond
und wesentlichen Zusammenhang
bens- und Sittenlehre nachgewie
thümlichen Principien der christl
setzt, das Wesen der christlichen G
bloße Legalität und das opus op
er die unbedingte Geltung des S

wendigen innern Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit, die Begründung dieser in jener, und also auch der Sittenlehre in der Glaubenslehre geltend machte. Aber er würkte auch besonders dazu mit, von dieser Seite die einseitige beschränkte Beurtheilung der alten heidnischen Zeit im Gegensatz gegen die freiere alexandrinische Auffassung, von der wir in dieser Periode bei manchen Orientalen noch Spuren finden und zu der sich Augustin selbst als Platoniker früher hingeneigt hatte, in der abendländischen Kirche zu befördern. Obgleich doch noch in seinen späteren Schriften sich Spuren jener früheren höheren Denkart bei ihm zeigen, in der Aufsuchung und Anerkennung des zerstreuten Wahren und Guten in der heidnischen Literatur (s. unten), welches er überall ableitet von der Offenbarung des Geistes, der alles Wahren und Guten Urquell ist, an den geschaffenen Geist, — freilich das letzte im Widerstreit mit seiner Theorie von dem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur und dem Partikularismus seiner Prädestinationslehre.

Die Pelagianer beriefen sich nämlich auch besonders auf die glänzenden Beispiele von den Tugenden der Heiden als Zeugnisse von dem, was auch die sich selbst überlassene sittliche Kraft der menschlichen Natur vermöge, im Gegen-

---

die laxeren Grundsätze der aus der griechischen Kirche kommenden Sittenlehre, namentlich gegen den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, behauptet hat, wie das besonders sich zeigt in seiner Bekämpfung der Lehre von einem officiosum mendacium, in seinen Schriften de mendacio und in seinem Briefwechsel mit dem Hieronymus über den Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochia und in seiner unbedingten Verdammung des Selbstmordes, in seinem Werk gegen den Gaudentius. S. S. 432.

satz gegen die Behauptung von
des Menschen. Augustin beha
schen dem Guten und Bösen nic
Liebe zu Gott die Quelle alles r
sucht das Princip der Sünde ist
cip des Guten, welches die entge
windet, nur vom Glauben ausg
Alles, was nicht in dem Glaub
beruft sich auf den schon früher
standenen und besonders seit de
falsche Anwendung klassisch gewo
stels Paulus R. 14, 23. omn
catum [1]). Daraus schloß nun
sogenannten Tugenden der Heid
wesen seien. Dieser Satz erschi
das Princip der Sittlichkeit, de
lichen, und die religiöse Begrün
tete [2]), so abgeschmackt, daß er

---

1) Der Pelagianer Julian scheint
welchem die Worte an jener S
haben, daß diese eine ganz andre
Handlungen gegen die eigne U
Augustin. c. Julian. IV, 24.

2) Sonst erkannte Julian wohl,
nicht nach der äußerlichen That,
Willens beurtheilt werden müsse.
justitia, quam intus voluntas sa
imperfect. I, 79. Aber dabei kon
gleich er die Tugenden als inne
genschaften betrachtete, er doch
selben, ihre innerste Wurzel in
sittliche Gesinnung ist, nicht erk

darüber ausdrücken konnte und die wunderlichsten Folgerungen daraus ableitete: „Wenn die Keuschheit der Heiden keine Keuschheit sein solle, so könne man eben so gut sagen, meinte er, daß der Körper der Ungläubigen kein Körper sei, daß die Augen der Heiden nicht sehn könnten, daß das Getreide, welches auf den Feldern der Heiden wachse, kein Getreide sei" [1]). Augustin sagte dagegen, daß sich das sittlich Gute nicht so vereinzelt betrachten lasse, sondern daß es bei der sittlichen Schätzung auf die ganze Einheit des innern Lebens, von der die Thätigkeit des Menschen ausgehe, ankomme. Er verwies ihn auf Matth. 6, 23. und sagte, das Auge der Seele sei die ganze Richtung des innern Menschen [2]). Wer etwas Gutes zu thun scheint, aber nicht den Zweck dabei sich vorsetzt, welchen die wahre Weisheit aller menschlichen Thätigkeit vorzeichnet, der sündigt durch die von dem, was das höchste Gut des Menschen ist, entfremdete Richtung seines Innern [3]). Wenn man nicht nach diesem Princip der Gesinnung Alles beurtheilt, so kann ja etwas von einer sündhaften Gesinnung Ausgehendes als Tugend erscheinen, es können Sünden durch Sünden besiegt zu werden scheinen, nimmer wird aber so die Tugend verwürklicht [4]).

---

1) L. c. 27.

2) Oculus intentio, qua facit quisque, quod facit. l. c. 28.

3) Quidquid boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere, vera sapientia praecipit, etsi officio (opificium, das äußerliche Handeln) videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. l. c. 21.

4) Diesen Satz wußte Julian so wenig zu verstehn, daß er daraus gegen Augustin die Folgerung ableitete, wenn schon durch

Obgleich nun aber Julian keinen innern Unterschied zwischen dem, was von den verschiedenen Standpunkten Tugend genannt werde, anerkannte; so fiel er doch dabei, von dem kirchlichen Lehrbegriff hier nicht abgehend, da er die im neuen Testament verheißene ewige Seligkeit, die Seligkeit des Himmelreichs nur den Christen zueignete, in die Inconsequenz, daß er zwischen beiden Arten der Tugenden und guten Werke den äußerlichen Unterschied in dem daraus fließenden Ergebnisse setzte, die einen, die christlichen seien wegen der daran geknüpften Belohnung auf fruchtbare, die andren wegen dieses Mangels auf unfruchtbare Weise gut [1]). Welcher Ansicht ja auch die Vorstellung von einem bloß äußerlichen Verhältnisse der Religion zur Sittlichkeit und von einer Willkür und Aeußerlichkeit in dem Verhältnisse der Belohnung oder der Seligkeit zu dem Leben und Handeln der Menschen zum Grunde liegt. Augustin hob diese Inconsequenz und Willkür mit Recht hervor, und er sagte dagegen, daß was wahrhaft gut sei, nie unfruchtbar sein könne, daß das Ergebniß der innern Beschaffenheit der menschlichen Thätigkeit entsprechen müsse.

Den mannichfachen Stufen gemäß, durch welche dem augustinischen System zufolge die erziehende Gnade den Ent-

---

Sünde Sünde besiegt werden könne, so muß ja desto leichter durch Tugend das Laster besiegt werden können. Es kann also der menschlichen Natur durch ihre sittliche Kraft nicht so schwer fallen, über das Böse zu siegen; er bedachte nicht, eben vermöge des oben bemerkten Mangels, daß hier von einer ganz andren Art des Siegs es sich handelt. Vergl. was gegen eine solche oberflächliche Ansicht Schleiermacher bemerkt über den Tugendbegriff S. 21.

1) Fructuose und steriliter bona.

wickelungsgang des göttlichen Lebens in der menschlichen Natur hindurchführt, mußte dieselbe manche besondre Bezeichnungen erhalten. Insofern die Gnade allem Verdienst des Menschen zuvorkommend, den verderbten Willen dessen, welcher in derselben Entfremdung von Gott wie alle Andren sich befindet, zuerst anzieht, mit einer inneren unwiderstehlichen Nothwendigkeit, die ersten Regungen des Guten in ihm hervorbringt, zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und zum Glauben ihn erweckt, heißt sie die zuvorkommende und vorbereitende Gnade (gratia praeveniens, praeparans). Sie schafft nun in ihm durch den Glauben einen freien Willen zum Guten (gratia operans); aber es ist dies keine solche Umwandelung, wodurch der Mensch mit einem mal seine ganze Natur ablegt und über allen Kampf mit dem Bösen erhoben wird. Es sind noch immer zwei mit einander kämpfende Principien in ihm, insofern er aus Gott geboren ist, in der Gemeinschaft mit Christus lebt, sündigt er nicht mehr; insofern er aber die alte von dem ersten gefallenen Menschen abstammende Natur an sich trägt, klebt ihm die Sünde immer noch an [1]). Er bedarf daher immer noch der den wiederhergestellten freien Willen unterstützenden, mitwürkenden Gnade (gratia cooperans), um das Gute zu vollbringen, in dem fortdauernden Kampfe mit dem Bösen siegreich hindurch geführt zu werden [2]). Obgleich Augustin die Erklärung dieser Thatsache, warum die Gnade, die es vermögte, doch keinen in diesem irdischen

1) S. z. B. de perfectione justitiae hominis §. 39.

2) Cooperando perficit, quod operando incipit. Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. De gratia et libero arbitrio §. 33.

Leben zu einer vollkommenen S
unbegreiflichen Rathſchluſſe Gotte
er doch dieſen ihm nicht unwahrſc
an. So lange der Menſch nicht
ſchehn werde, zur Anſchauung d
ſei, ſo daß er im Vergleich mit de
achte, ſo lange er nicht ſo ſehr
erfüllt ſei, daß er nicht nur aus
dern auch mit ewiger Liebe daſſelb
ziehe [1]); ſo lange, bis dies erfü
immer der Gefahr des Hochmut
die Selbſtbetrachtung des vernünf
leichter anſchließen kann, weil die
Höheres iſt als alles Uebrige i
Darum muß der Menſch durch
ſelbſt davor bewahrt werden. T
Julian die nicht ungegründete
Auguſtin ſich in einem Zirkel
Hochmuth ſelbſt Sünde ſei, ſo
Menſchen von Sünde ganz befre
muth befreien; aber immer lag
innere chriſtliche Erfahrung zum
abſtreiten ließ [2]). Da der Men

1) Quamdiu non videt sicut videbit
mutabile bonum, in cujus com
illius caritate vilescat, tantoque
sibi non ratione sola; sed aete
c. Julian. IV. 28.

2) Julian. Absurdissimum et stul
peccatum esset, quoniam et ipsa
Augustin. Hoc si experti no

ben vermöge dieſes fortdauernden Kampfes der Gefahr, wieder zu fallen, immer noch ausgeſetzt bleibt; ſo bedarf er demnach, um zur Seligkeit zu gelangen, der Gnade, die ihn bis an's Ende ſiegreich im Kampf ausharren läßt, in welcher Beziehung Auguſtin die Gnade mit dem Namen des donum perseverantiae bezeichnete. Nur dieſe iſt das ſichere Merkmal der Prädeſtinirten.

So wie dieſe Lehre von der Gnade mit allen ihren Beſtimmungen hier entwickelt iſt, hing ſie mit der Lehre von der abſoluten Prädeſtination nothwendig zuſammen. Und wenn dieſe Lehre ſo vorgetragen wurde, trafen ſie die Beſchuldigungen, welche von den Pelagianern häufig wiederholt wurden: daß Auguſtin unter dem Namen der Gnade ein fatum einführe, daß er den zum Weſen der menſchlichen Natur gehörenden freien Willen durchaus leugne, daß er alle Bedingungen eines gerechten göttlichen Gerichts aufhebe. In Beziehung auf den freien Willen behauptete Auguſtin immer, daß wie durch den Glauben das Geſetz nicht aufgehoben, ſondern erſt erfüllt werde; ſo werde durch die Gnade der freie Wille nicht aufgehoben, ſondern erſt wahrhaft frei gemacht, und er berief ſich auf das Wort Chriſti, daß nur wen der Sohn frei mache, wahrhaft frei ſei. Aber er vermiſchte hier, durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks begünſtigt, zwei verſchiedene Begriffe [1]), den Begriff von der Freiheit als einem gewiſſen Zuſtande und Standpunkte der ſittlichen Entwickelung und der Freiheit als einem gewiſſen allgemeinen Vermögen

---

ris, ubi ista nunquam contigerant, viveremus, audiremus, sine dubio utique derideremus. De natura et gratia c. Pelag. §. 30.

1) Was die Pelagianer auch wohl zu rügen wußten. C. Julian. opus imperf. I, 176.

des vernünftigen Geistes. Allerdings gab Augustin von der Freiheit in jenem ersteren Sinne eine tiefere Auffassung (wie dies mit seinem Begriff von dem göttlichen Lebensprincip der Gnade zusammenhing) als in dem pelagianischen System stattfinden konnte. Anders aber war es mit der Freiheit in dem zweiten Sinne, von welcher in diesem besondern Streit eigentlich die Rede war, diese leugnete Augustin allerdings in Beziehung auf alle Nachkommen des gefallenen Menschen, denn er schrieb ja nicht allen Menschen die Fähigkeit zu, zu jener höheren sittlichen Freiheit zu gelangen; er betrachtete diese Fähigkeit ja nicht als ein unveräußerliches Eigenthum des vernünftigen Geistes, sondern als eine Gabe, welche eigentlich nur durch eine besondre göttliche Einwürkung einer gewissen Zahl von Menschen mitgetheilt werde. Bei denen, welche in die Zahl dieser Letzteren gehören, kann von einer freien Selbstbestimmung in Beziehung auf die Aneignung dessen, was ihnen durch die Gnade mitgetheilt wird, nicht die Rede sein, da ihr Wille mit innerer Nothwendigkeit durch den allmächtigen Willen Gottes umgestimmt wird. Und wie diese letztern einer unwiderstehlichen höheren Einwürkung folgen, so folgt die große Masse der Menschheit, dem Bösen dienstbar, einer unwiderstehlichen Einwürkung von niederer Art. Dabei aber behauptete Augustin durch die Einwürkung der Gnade die freie Selbstbestimmung nicht aufzuheben, indem er von dieser Seite mit dem Begriff von einer Freiheit in der Erscheinung, einem in dem Bewußtsein des Geschöpfs nothwendig sich bildenden Schein sich begnügte, insofern nämlich die Würkung der Gnade doch in der Form der menschlichen Natur, des

vernünftigen menschlichen Bewußtseins sich entwickele, in der Form der in der Erscheinung gegebenen Selbstbestimmung, daher der Mensch, wenn gleich bestimmt durch ein höheres, seinen Willen mit unwiderstehlicher Macht umbildendes Princip, dem er auf naturgemäße Weise folge, sich doch keines seinem Willen angethanen Zwangs bewußt werde. In diesem Sinne sagte er daher, daß die Würkung der Gnade den zum Wesen der Vernunft gehörenden freien Willen voraussetze, daß wenn der Mensch nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen wäre, er für die Gnade gar nicht empfänglich sein könnte, auf Menschen, nicht auf Steine könne die Gnade einwürken [1]).

Eine Inconsequenz war es in dem augustinischen System, daß während er die erste Sünde allerdings aus der freien Selbstbestimmung des Menschen ableitete, er alles Uebrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung begründete. Dialektisch consequenter würde er, dem Princip folgend, welches ihn zu dieser ganzen Anschauungsweise hingeführt hatte, das Handeln Adams wie alles Andre von der unbedingten Prädestination abgeleitet haben. Welche Inconsequenz von dem Julian wohl hervorgehoben wurde [2]). Aber es

1) Neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur; sed quia imago Dei est meretur hanc gratiam. C. Julian. IV, 15. Non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 6.

2) Opus imperf. VI, 22. Unde tu nosti, illud tantummodo justum fuisse, ut in Adam nisi voluntarium crimen non possit ulcisci, si injustum esse non nosti, imputari cuiquam in crimen, quod fatearis sine voluntate susceptum?

war dies doch eine ſchöne Inconſeq
ſeines religiösſittlichen Gefühls
lative Richtung herrührte. So
Punkte die Heiligkeit und Gerecht
Schuld des Menſchen feſt halte
von Gott auf die urſprünglich
Selbſtbeſtimmung des Menſchen
die Vorausſetzung des nothwendig
ſammenhangs zwiſchen dem erſte
zen Gattung löſet ſich in ihm die
denn da die That des erſten Me
jedes Menſchen angeſehn werden
der Verluſt der urſprünglichen F
ſchuldeter.

Dieſes auguſtiniſche Syſte
dialektiſcher Kunſt zuſammengeſetz
wenn es mit der Vorſicht, Wei
wandtheit des Auguſtinus vor
tiſch nachtheiligen Folgerungen,
auf das Leben daraus gezogen
chen. Diejenigen, welche wie A
innere Lebensentwickelung in dieſ
waren, bei welchen es ſich mit d
chriſtlichen Bewußtſeins ganz ve
welche zu einer gewiſſen inneren
chriſtlichen Lebens ſchon gelangt
dieſem Syſtem wohl ihre Beruhi
im Glauben, das ſie beſaßen, da
chen Lebens erhob ſie über die Z
flexion darüber, ob ſie auch in d

gehörten, bei ihnen entstehen konnten. Aber anders verhielt es sich, wo dies System auf eine minder besonnene und geschickte Weise vorgetragen wurde oder zu Solchen gelangte, welche noch in vielen innern Kämpfen begriffen waren und durch die Reflexion über sich selbst leicht beunruhigt werden konnten. Augustin selbst mußte solche Erfahrungen machen, und es ist merkwürdig zu sehn, wie er sich dabei verhielt. Er nahm davon Veranlassung, sein System in Beziehung auf die praktische Anwendung noch weiter zu entwickeln.

Da nämlich eine dogmatisch-polemische Abhandlung des Augustinus, welche sich auf diese Streitigkeiten bezog, ein Brief desselben an den Presbyter, nachherigen Bischof Sixtus zu Rom [1]), unter den Mönchen eines Klosters zu Adrumetum in der nordafrikanischen Provinz Byzacene verbreitet worden; so brachte dieser manche heftige Bewegungen unter den Gemüthern hervor (zwischen den Jahren 426 und 27). Es traten unter ihnen solche Leute auf, welche aus den augustinischen Lehren von der Gnade und Vorherbestimmung praktisch nachtheilige Folgerungen ableiteten. Was kann alles Lehren und Vorschreiben des Guten nützen — sagten sie — da doch die menschlichen Anstrengungen nichts vermögen, da doch Gott in uns würkt das Wollen und Vollbringen. Unrecht ist es auch, den Fehlenden und Sündigenden Vorwürfe zu machen und sie zu strafen, denn es ist ja nicht ihre Schuld, daß sie so handeln. Ohne die Gnade können sie nicht anders, und sie können ja nichts thun, um diese sich zu verdienen. Wir

1) ep. 194. unter den Briefen Augustins.

dürfen demnach nichts Andres
Da Augustin durch Abgesand
durch einen Brief des Abtes Va
wegungen Nachricht erhielt, so r
zwei Bücher; das Eine, in wel
Verhältniß der Gnade zum freie
gen den Pelagianismus ausführ
et libero arbitrio); das zweite,
ders von Seiten ihrer praktischen
auf jene daraus gezogenen Folger
de correptione et gratia). N
ja die unbedingte Vorherbestimm
Handlung Gottes, wodurch er d
teten Menschen die ewige Selig
nothwendige Mittelglied ist die
Diese ist die göttliche Lebensquel
sitzen, und sie muß sich nach in
gung des Guten offenbaren. Es
hier keine Gränze bezeichnen, wo
Menschen anfange und aufhöre,
beginne und ende; sondern Beid
sammen. Der von der göttlichen
liche Wille würkt als ein umge
Freiheit das Gute, und die Gna
den ihr als Organ dienenden W
stin: „Wer ein Kind Gottes ist
Gottes getrieben fühlen, das Rec
es gethan hat, danke er dem Go
und Freudigkeit dazu verliehen.
thut, oder es nicht aus der rec

thut, der bete zu Gott, daß ihm die Gnade, die er noch nicht empfangen hat, zu Theil werde.“ Vermöge des innern Zusammenhangs, welchen Augustin zwischen der ersten Sünde und der Sünde aller Menschen setzte, wie wir dies oben entwickelt haben, behauptete er, daß der Einzelne mit der allgemeinen Sündhaftigkeit sich nicht entschuldigen und seine Sünde ihm nicht minder als eigene Verschuldung zugerechnet werden könne. Ferner könne allerdings Gott durch seine Gnade auf das Innere der Menschen einwürken, nicht allein ohne daß wir sie ermahnen, zurechtweisen oder strafen, sondern auch ohne unsre Fürbitte für sie. Allerdings könnten alle diese Mittelursachen die beabsichtigte Würkung auf die Menschen hervorbringen nur unter Voraussetzung der göttlichen Gnade, welche durch die menschlichen Werkzeuge würke und ohne welche alle menschlichen Werkzeuge nichts vermögten, und unter der Voraussetzung, daß die Menschen, welche man zum Heil führen wolle, zur Zahl der Prädestinirten gehörten. Da aber doch Gott oft durch solche Werkzeuge seine Gnade den Menschen zuführe, da uns in diesem Leben keine sichren Merkmale gegeben seien, um die Prädestinirten von den Nichtprädestinirten zu unterscheiden, da wir im Geist der Liebe wünschen müßten, daß alle zur Seligkeit gelangten; so müßten wir im Geiste der Liebe voraussetzend, daß sich Gott unsrer als seiner Werkzeuge bedienen wolle, um Diese oder Jene, die jetzt in Sünden leben, durch seine Gnade zu bekehren und zur Seligkeit zu führen, alle jene Mittel, welche in unsrer Gewalt stehen, anwenden, den Erfolg Gott anheim stellend.

Die Art, wie Augustin in diesen beiden Schriften sein System gegen Mißdeutung zu verwahren suchte, konnte

nicht geeignet ſein, diejenigen zu
Gefühl durch das, was er über
chen Gnade und Vorherbeſtimmu
geſagt hatte, beleidigt worden wa
noch mehr Beſtätigung ihrer Be
Und da ſein Lehrbegriff von
her in der abendländiſchen Kirch
Denkweiſe keineswegs übereinſtim
ſchen und dem auguſtiniſchen Sy
Richtungen, welche von verſchied
derungen des allgemeinen chriſtli
waren, gegen einander aufgetrete
lich, daß zwiſchen dieſen beiden G
und verſöhnende Richtung ſich bi
beſonders aus von den Klöſtern
der Provence und der angränze
ſentant und bedeutendſtes Organ
Mann, welcher in der Geſchichte d
thums einen ſehr wichtigen Pla
Gegenden großes Anſehn hatte,
wahrſcheinlich von den Gegenden
ſtammend (einer von den ſogenan
der nach mannichfachen Reiſen i
Maſſilien begeben und dort Stif
ten Kloſters geworden war. Ein
ſein früher und langer Aufenthal
chen auf ſeine dogmatiſche Richtu
ſich insbeſondre in ſeiner vorherr
in ſeiner Abneigung gegen zu vie
kulatives Dogmatiſiren über die

seiner Tendenz, das religiös sittliche Interesse hier besonders hervorzuheben, auf die Liebe Gottes besonders Alles zu beziehen, wohl läßt sich in allem diesem der Geist des großen Chrysostomus erkennen, bei dem er als Diakonus eine Zeit lang gelebt hatte und dessen Schüler zu sein er sich rühmte [1]). Cassian suchte vielmehr mit dem Herzen als mit spekulativ-systematischem Denken die Religionslehre zu ergreifen. Er rieth den Mönchen, statt viele Commentare über die heilige Schrift zu studiren, sollten sie vielmehr nur darnach trachten, ihr Herz zu reinigen. Nur die Verfinsterung der Seele durch die Sünde sei Ursache davon, daß was der heilige Geist geoffenbart, den Menschen dunkel erscheine, und daher weil die Menschen nicht mit gereinigtem Sinn die göttlichen Dinge zu erkennen gesucht, daher seien so viele Irrlehren in die heilige Schrift hineingetragen worden [2]). Er verlangte auch besonders in Beziehung auf die Behandlung der Lehre von der Gnade, daß man den einfachen Glauben der Fischer in einfachem Herzen bewahrend, nicht mit dialektischen Syllogismen und ciceronianischer Beredtsamkeit in weltlichem Geist ihn aufnehmen; sondern erkennen solle, daß er nur durch die Erfahrung eines reinen Lebens verstanden werden könne [3]). Fast könnte man meinen, daß diese Stelle in dem Sinn Cassians

1) S. Cassian. lib. VII. de incarnatione c. 31.

2) Monachum ad scripturarum notitiam pertingere cupientem, nequaquam debere labores suos erga commentatorum libros impendere; sed potius omnem mentis industriam et intentionem cordis erga emundationem vitiorum carnalium detinere. Institution. coenobial. l. V. c. 33.

3) l. c. l. 12. c. 19.

eine Stichelei gegen die nach seiner Meinung zu dialektische Richtung Augustins enthalte; doch läßt sich eine solche bestimmte persönlich polemische Beziehung wenigstens nicht beweisen [1]).

Cassian entfernt sich von dem pelagianischen System durchaus durch die Anerkennung einer allgemeinen Verderbniß der menschlichen Natur als Folge der ersten Sünde, und durch die Anerkennung der gratia wie der justificatio im augustinischen Sinne. Aber alles gewinnt bei ihm eine andre Gestalt durch den Zusammenhang mit der Idee von einer Liebe Gottes, die sich auf Alle erstreckt, das Heil Aller will und Alles darauf bezieht, auch die Strafe des Bösen diesem Einen Zweck unterordnet. Der Kampf des Fleisches und Geistes ist zwar eine Folge jenes ersten Zwiespaltes; aber dieser Kampf ist jetzt heilsam geordnet zur sittlichen Bildung des Menschen, damit die Seele unter vielen Kämpfen und Anstrengungen nach der inneren Reinheit zu streben genöthigt, dadurch zum Selbstbewußtsein erweckt, vor Hochmuth und Trägheit bewahrt werde [2]). Wohl mit Rücksicht auf die pelagianischen Behauptungen sagt er in einer Stelle seiner Anweisungen zum Mönchsleben [3]):

„Nicht

1) In seinem Werke gegen Nestorius, das er im Anfang der nestorianischen Streitigkeiten geschrieben, de incarnatione Domini l. VII. c. 27. nennt er den Augustin magnus sacerdos, aber das Prädikat mußte dem Augustin schon nach seiner Bedeutung in der abendländischen Kirche gegeben werden, es sagt doch wenig im Verhältniß zu den Prädikaten, welche er einem Hilarius, Ambrosius, Hieronymus beilegte.

2) Collat. IV. c. 7. u. d. f.

3) Institutiones coenobial. c. 18.

„Nicht allein dafür habe man Gott zu danken, daß er uns mit Vernunft und freiem Willen begabt, die Kenntniß des Gesetzes oder die Gnade der Taufe uns verliehen habe; sondern auch für das, was uns durch seine tägliche Vorsehung verliehen werde, daß er uns befreie von den Nachstellungen der unsichtbaren Feinde, daß er mit uns würke, damit wir die Laster des Fleisches überwinden könnten, daß er auch unbewußt uns vor Gefahren beschütze, daß er uns davor bewahre, in Sünden zu fallen, daß er uns unterstütze und erleuchte, daß er uns selbst das Gesetz, welches er uns zur Hülfe gegeben, verstehn lehre [1]), daß wir durch seine verborgene Einwürkung wegen unsrer Sünden gestraft, daß wir von ihm zuweilen auch gegen unsren Willen zum Heil hingezogen würden, daß er endlich unsren freien Willen selbst, der sich nach seiner Neigung mehr zum Laster hinwende, auf den Weg der Tugend hinziehe.“ Man erkennt schon hier die ganze Eigenthümlichkeit der Lehrweise Cassians über diesen Gegenstand. Einzelne christliche Erfahrungen liegen allem dem was er so zusammenstellt zum Grunde, und auch alle Merkmale des augustinischen Begriffs finden sich hier, nur mit Ausschließung alles zwingenden Einflusses der Gnade auf

1) Cassian sagt hier adjutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari volunt, quam legem. Welche Worte offenbar gegen die Pelagianer gerichtet sind. Mit Unrecht meinte Tillemont hier ein Anstreifen an pelagianische Ausdrucksweisen zu entdecken, welches Cassian nach jenen Entscheidungen der römischen Bischöfe gegen die Pelagianer sich nicht hätte erlauben können. Aber diese Ausdrucksweise ist dem Gedankeninhalt nach so antipelagianisch, daß selbst Augustin sie gebilligt haben könnte. Cassian sagt ja hier, daß selbst nur erst durch die innere Erleuchtung der Gnade das Gesetz ein Hülfsmittel für den Menschen werden könne.

den freien Willen. Aber Cassia
logische Ordnung zusammen, fern
griffsentwickelung Augustins.

Auch in dem Glauben er
der göttlichen Gnade [1]). Ste
zulänglichkeit des freien Willen
Gnade, daß ohne dieselbe alle
nichts vermögen, alles Wollen
ein vergebliches sei, daß von ei
bei dem Menschen nicht die Red
die Würkung der Gnade immer
Selbstbestimmung des menschlich
chen Fällen auch eine zuvorkomm
Besonders beschäftigte er sich in
redungen, der berühmten dreizeh
nen, damit, das in den angeführ
führlicher zu entwickeln. Auch
drücklich gegen beide Extreme, so
leugnung des freien Willens al
trächtigung der Gnade. In beide
gen sieht er menschliche Anmaßu
lichen Vernunft Unerforschliche erf
Er sagt hier, der freie Wille u
mit einander verschmolzen, daß
Frage sehr besprochen werde, o
Gnade, oder diese von jenem ab
zu anmaßende Weise beantworte
gengesetzten Irrthümer verfallen.

1) Collat. III. c. 16.

2) Collat. IV. c. 4. u. d. f. und a

diese Frage überhaupt nicht im Allgemeinen für alle Fälle entscheiden lasse, er bekämpft sowohl diejenigen, welche eine zuvorkommende Gnade ganz leugneten und die Gnade immer von dem eigenen Verdienste des Menschen abhängig machten, als diejenigen, welche dem menschlichen Willen die Fähigkeit, den Keim des Guten durch sich selbst zu erzeugen, absprächen, und die Gnade immer nur als eine zuvorkommende setzten. Diese Frage — meinte er — könne überhaupt nicht a priori nach voraus festgestellten allgemeinen Begriffen über die Würkungsweise der Gnade, sondern sie könne nur nach der Mannichfaltigkeit der Erfahrung beantwortet werden, wie diese in der heiligen Schrift dargestellt werde. (Wobei er freilich aus Mangel tieferen Denkens nicht berücksichtigte, daß diese Untersuchung über die Gränzen der Erfahrung und der Erscheinungswelt hinausgeht, da hier von unsichtbaren Triebfedern und Gesetzen die Rede ist.) Wolle man behaupten, daß der Anfang des guten Willens immer vom Menschen ausgehe, so stehe das Beispiel eines Zöllners Matthäus, eines Paulus entgegen. Wolle man hingegen sagen, daß der Anfang des guten Willens immer durch die göttliche Gnade mitgetheilt werde, so werde man in Verlegenheit kommen bei den Beispielen von einem Zacchäus, von einem Räuber am Kreuz, welche durch ihre Sehnsucht dem Himmelreich Gewalt anthuend dem besondren Ruf der göttlichen Gnade zuvorgekommen seien. Gegen diejenigen, welche das Letzte behaupteten, sucht er zu zeigen, daß die menschliche Natur keineswegs durch den Sündenfall alle Fähigkeit zum Guten verloren haben könne. Man müsse sich hüten, alle Verdienste der Heiligen auf Gott so zurückzuführen, daß man der

menschlichen Natur nichts als da
die Wohlthat des Schöpfers sei
der Seele von Natur eingepflan
durch die Hülfe Gottes angeregt
thum zur Vollkommenheit nicht
Gnade das menschliche Streben,
angehn lasse [1]), sei doch, was
verleihe, weit mehr als das m
finde kein Verhältniß zwischen
Behauptung, daß die Gnade n
dienst ertheilt werde, eine profan
Ausspruch des Apostels Paulus
erforschlichkeit der göttlichen Ge
verborgenen, unbedingten Rathsc
durch zu bewähren; so bezog C
auf die mannichfaltigere Würku
Weisheit waltenden und mit A
lenden Liebe, und er stellte dies
griff bestimmen wollenden dogm
anmaßenden Beschränktheit entg
Gottes zum Heil der Menschen
kommen ermessen oder ausspre
der stehe im Widerspruch mit
daß Gottes Gerichte und Fügu
gründlich seien. Der Gott des
Alles in Allen, daß er den frei

---

1) Ne penitus dormienti aut inert
ferre videatur.

2) Gratia Dei semper gratuita.

terſtütze und ſtärke, nicht daß er die einmal von ihm ſelbſt verliehene Freiheit des Willens dem Menſchen wieder entziehe. Wenn die menſchliche Vernunft und Beweisführung etwas, was dieſen Sätzen widerſtreite, erklügelt zu haben meine, ſo möge man Solches vielmehr meiden als zur Zerſtörung des Glaubens es fördern.

Caſſians Oppoſition gegen den auguſtiniſchen Lehrbegriff fand unter Mönchen und auch Biſchöfen dieſer Gegend [1]) vielen Eingang. Wohl mögen auch manche Mönche zuerſt aus freiem inneren Antrieb ohne andren Einfluß von außen Gegner der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre geworden ſein, ſolche, welche ſich nachher an Caſſian, als den durch ſeine theologiſche Bildung Bedeutendſten unter ihnen, anſchloſſen; denn aus dem, was Prosper über dieſelben an Auguſtin berichtet, geht hervor, daß nicht alle in ihrem Lehrbegriff von den ſtreitigen Gegenſtänden mit dem Caſſian ganz übereinſtimmten, wenn gleich ihr Widerſpruch gegen die Lehre von der abſoluten Prädeſtination derſelbe war.

Als Auguſtins Buch de correptione et gratia nach Gallien kam, erkannten daraus dieſe Gegner der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre, welche wir nur kurz mit dem erſt weit ſpäter üblich gewordenen Namen der Semipelagianer [2]) bezeichnen wollen, daß die praktiſch-nachtheiligen Folgerun-

1) S. den Brief des Prosper an Auguſtin.

2) Die Semipelagianer ſelbſt waren natürlich fern davon, einen ſolchen Namen ſich beizulegen, da ſie mit den Pelagianern nichts gemein haben wollten; aber auch von ihren Gegnern war es fern, ſie mit dieſem Namen zu bezeichnen, denn die Gegner des Pelagianismus ließen keine Mitte gelten. Der Semipelagianismus war ihnen auch nur ein Sprößling des Pelagianismus.

gen, welche ihnen immer als
Lehre erschienen waren, von je
würklich daraus waren gezogen
Augustin diese beseitigt hatte, g
und sie wurden daher in ihrer U
dadurch befestigt. Doch neben di
thei gab es in diesem Theil v
Parthei von begeisterten Verehr
begeisterten Anhängern seines
wenn gleich sie den Unterschied
schen und den pelagianischen Leh
jede Lehre, welche die Würkung
Menschen durch die Empfänglic
setzte, als eine von frevelhaftem
leugnung der Gnade erschien. A
stand damals ein Geistlicher, N
wohl durch die verwüstenden K
land Aquitanien verlassen und
geben hatte. Unter den große
zungen jenes Jahrhunderts und
besondre, durch die in so kurzer
ker und der Einzelnen umgestalt
Ruhe in der gänzlichen Ergebu
Rathschluß Gottes, der Lossagu
dem Vertrauen auf Gottes allw
ßen Fügungen jener Zeit in der
manche Bestätigung der absolu

---

1) Prosper und auch der Verfasse
tium berufen sich auf diese Fü

Dieſer Prosper und ſein Freund Hilarius, ein andrer eifriger Freund und Schüler Auguſtins, erſtatteten, jeder in einem beſondren Briefe, ihm einen Bericht von dieſen Bewegungen der Gemüther, und ſie forderten ihn auf, der angefochtenen Wahrheit zur Hülfe zu kommen.

Dieſer Aufforderung zufolge ſchrieb Auguſtin ſeine beiden Werke: De praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. Er äußert zwar ſein Befremden darüber, daß jene Männer ſich durch ſo viele und deutliche Stellen der heiligen Schrift über die Gnade, welche immer geleugnet werde, wenn man ſie von menſchlichem Verdienſte abhängig mache, nicht überzeugen ließen. Doch iſt er dabei gerecht genug zu bekennen, daß ſie durch die Anerkennung der Erbſünde, der Unzulänglichkeit der Kräfte des freien Willens zu allem Guten, durch die Anerkennung einer zuvorkommenden Gnade von dem eigentlichen Pelagianis-

---

wie die Völker zum Glauben an das Evangelium geführt wurden. In dem ſchönen Gedichte eines Mannes an ſeine Frau, in welchem er die Lage jener Zeit benutzte, um ſie zur Verleugnung des Irdiſchen zu ermahnen, welches in einigen Handſchriften dem Prosper zugeſchrieben wird, finden ſich wenigſtens die ſeine religiöſe Stimmung charakteriſirenden Gefühle und Ideen. Er ſagt von ſeiner Zeit:

Non idem status est agris, non urbibus ullis:
Omniaque in finem praecipitata ruunt.
Impia conſuso saevit discordia mundo,
Pax abiit terris; ultima quaeque vides.

Und nachdem er von ſeinem Entſchluſſe, ſich ganz Chriſto zu weihen, geſprochen, ſetzt er hinzu:

Nec tamen ista mihi de me fiducia surgit.
Tu das, Christe, loqui, tuque pati tribuis.
In nobis nihil audemus; sed fidimus in te.
Spes igitur mea sola Deus, quem credere vita est.

mus wesentlich abwichen. Und b
die übrig bleibenden Streitpunkte
ist desto achtungswerther der Ge
in welchem er hinzusetzte: „Man
was Paulus Philipp. 3., 15. sa
ihrer Erkenntniß gemäß wandelten,
cher die Einsicht verleihe, werde E
ren, was ihnen an der rechten
tionslehre noch fehle [1]).“

In diesen beiden Schriften e
tenen Lehrbegriff, ihn in seiner ga
auf dieselbe Weise, welche wir sc
wir bemerken hier nur, was er i
den gallischen Semipelagianern g
thümliches sagt. Diese hatten,
stin berichtete, geäußert, wenn a
stinationslehre der Wahrheit gem
doch nicht vortragen, denn diese
und in jedem Fall nur schaden.
sicher und träge, und führe die
Buße Raum zu lassen, zur Ver
Augustin, verschweigen möge m
deren Erkenntniß nur die Versta
reichere, welche sie zu verstehn
Besserung einzuwürken, deren Mi
welche sie nicht zu verstehn vermö
theil gereiche. Anders aber sei es
deren richtiges Verständniß zur
Mißverstand allein Nachtheil bring

1) De praedestinatione sanctorum c

heiten sei die absolute Prädestinationslehre zu zählen. Nur durch Mißverstand und falsche Anwendung könne sie nachtheilig werden. Demselben Mißverstand sei aber auch die Lehre von der göttlichen Präscienz ausgesetzt, wie wenn man sie so vortragen wollte, daß man sagte: ihr mögt leben wie ihr wollt, so wird doch nur das mit euch geschehn, was Gott vorausersehn hat. Man müsse bei dem Vortrag der Prädestinationslehre in der Predigt nur immer eingedenk sein, daß der Verkündiger des Evangeliums entweder zu Solchen rede, welche der Erlösung schon theilhaft geworden sein oder derselben noch theilhaft werden sollten, demnach zu Prädestinirten, so daß man die Verworfenen als die außerhalb der Gemeinde befindlichen betrachten, nur in der dritten Person von ihnen reden müsse. Mit vieler Gewandtheit und Vorsicht zeigte er, wie man die Prädestinationslehre nur dazu gebrauchen müsse, um zu unerschütterlichem auf Gott gegründeten Vertrauen im Guten und zugleich zur Demuth die Gläubigen anzuregen, und wie man hingegen Alles vermeiden müsse, was durch Mißverstand zur Sicherheit oder Verzweiflung verleiten könnte. Die recht verkündigte Prädestinationslehre trage also allerdings viel zur Beförderung der ächten christlichen Gesinnung bei. „Es müsse diese Lehre — schloß er — so vorgetragen werden, daß wer sie sich recht aneigne, nicht dessen, was von Menschen sei, und daher auch nicht dessen, was sein eigen sei, sondern des Herrn sich rühme, und auch dies: sich nur des Herrn zu rühmen, sei, wie alles Uebrige, eine Gabe Gottes, und zwar die Gabe Gottes, ohne welche alle andren Gaben nichtig seien.“ Da Augustins Gegner oft nicht mit Unrecht das Ansehn der ältern Kirchenlehrer gegen ihn anführen

konnten, ſo berief er ſich hing
den urſprünglichen allgemeinen
ren chriſtlichen Bewußtſeins, wi
kehrung der Gläubigen, für d
bis an's Ende, in welche Ge
Amen einzuſtimmen pflege.
ſeinem dogmatiſchen Syſtem
dieſen Ausdruck des chriſtlichen
Stellen älterer Kirchenlehrer,
enthielt, wenn er ein Zeugniß
keine Empfänglichkeit von Seit
Gnade und einer damit zuſamm
darin finden wollte.

Da auch dieſe Schriften
andren Eindruck machten und
ſtins frühere Schriften; ſo füh
zur Vertheidigung der Ueberz
ſo ganz voll war, und des
ſiegreichen Vertheidiger dieſer
ter Verehrung anhing [1]), gege

1) Eben dies, daß dieſe Ueberzeug
ſich ſelbſt, Alles nur durch Go
ſtinus durchdrungen hatte, die
Ausgezeichnete dieſes großen M
ner Eigenthümlichkeit. Schön
aus in ſeinem carmen de ingr
v. 90.:

. . . Quem Christi
Uberiore rigans, nostro l
Accensum vero de lumine
Et vita et requies Deus
Unus amor Christi est, u

von der Gnade, als die Undankbaren, ſein carmen de ingratis zu ſchreiben. Unter dieſen verſteht Prosper überhaupt alle diejenigen, welche die Würkungen der Gnade auf irgend eine Weiſe als durch die freie Empfänglichkeit der Menſchen bedingt betrachteten, diejenigen, welche nicht Alles in dem Menſchen auf die Gnade allein zurückführten. Wenn gleich ſeine Polemik hier beſonders gegen die Semipelagianer gerichtet war, ſo mußte ihm doch, da er von dieſem Geſichtspunkte ausging, der Semipelagianismus mit dem Pelagianismus zuſammenfallen, und in der That ſucht er zu zeigen, daß die Lehren der Semipelagianer auf die pelagianiſchen Grundſätze zurückführten [1]). Er klagt darüber, daß die Widerſacher, welche ja großentheils ſtrenge Mönche waren, durch die Verehrung, welche die Tugenden ihrer chriſtlichen Weltentſagung ihnen erwarben, viele verführten; da ſie aber dieſe Tugenden zum Theil als ihr eigenes Werk betrachteten, ſo wären es nur Scheintugenden, welche des wahren Princips alles wahrhaft Guten, der Alles allein auf Gott beziehenden und ſich von ihm in Allem abhängig fühlenden Geſinnung ermangelten [2]). Ein tiefes und inniges chriſtliches Abhängigkeitsgefühl athmet in dieſem Gedicht, und giebt demſelben Wärme und Lebendigkeit; aber dabei

---

Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia et in sancto regnat sapientia templo.

1) Wie Prosper ſelbſt ſagt: ingrati, quos urit gratia, v. 685.

2) . . . Licet in cruce vitam
Ducant et jugi afficiant sua corpora morte,
Abstineant opibus, sint casti, sintque benigni,
Terrenisque ferant animum super astra relictis;
doch surgendo cadunt, non horum templo est Christus petra fundamento, v. 775.

verkennt der Verfaſſer in ſeinen
frei ſein wollenden Sittlichkeit
wohl in dem Chriſtenthum gegr
etwa für Schmach, — ſagt er v
Chriſtus einſt in den Verklärten
Wenn dies aber ſchön und gr
ſchämen ſie ſich denn in dieſem
durch Gott und ſo wenig als
von dem was ſterbliches Werk
iſt, an ſich zu haben [1])?"

Der Kampf zwiſchen der a
pelagianiſchen Parthei in Gallien
ſtins Tode [2]) fort. Prosper

1) Viles ergo putent se deformesq
Cum transformatis fiet Deus un
Gloria: corporei nec jam press
Conteret incertos; sed in omni
Christus erit. Quod si pulcrum
Cur pudet hac etiam fletus in
Esse Deo, minimumque operis
Quod non est nisi peccatum.

2) Die letzten Jahre ſeines langen
guſtin zur Vollendung ſolcher
welche zum Theil mit jenen ihm
ſammenhingen. Da ihm ſeine z
ſchäfte keine Muße dazu ließen,
Zuſtimmung ſeiner Gemeinde ein
Presbyter Eraklius zum Gehül
tigte ſich um dieſe Zeit mit der
alle ſeine Schriften (ſeine retract
vornehmlich veranlaßte, war dies,
und Semipelagianern manche Ste
ten gegen ihn angeführt wurden,
ehrer dadurch in Verlegenheit ger

chern die Entscheidungen der römischen Bischöfe und der Kaiser entgegen, aber die Semipelagianer glaubten sich durch

dessen Ansehn ihnen zu viel galt, keinen Irrthum anerkennen wollten. Augustin aber war fern davon, seinen Schriften ein solches Ansehn beizulegen, welches nach seinem Urtheil der Bibel allein gebührte. Er sagte zu jenen übertriebenen Freunden, daß sie sich umsonst abmühten; sie hätten keiner guten Sache sich angenommen, leicht würden sie nach seinem eigenen Richterspruch den Prozeß verlieren (frustra laboratis, non bonam causam suscepistis, facile in ea me ipso judice superamini, ep. 143. ad Marcellinum). Er freute sich des Bekenntnisses, daß er in der Einsicht in die Wahrheit weiter fortgeschritten und manche frühere Irrthümer als solche erkannte, welche jetzt öffentlich in seinen Schriften aufzudecken er sich nicht schämte. Freilich geschah es wohl auch, wie aus dem bisher Bemerkten sich schließen läßt, daß sein Geist, von manchen Seiten mehr beschränkt, das früherhin mit größerer Freiheit Gedachte jetzt als Irrthum darstellte, oder daß er selbst unbewußter Weise seine veränderte Denkweise in die Aeußerungen der früheren hineinerklärte.

Sodann beschäftigte er sich mit seinem letzten Werk in den pelagianischen Streitigkeiten gegen den Julian, das er nicht vollenden konnte. Er schrieb an diesem Werke mitten unter den gewaltigen politischen Stürmen, welche Verwüstung und Zerstörung über diesen blühenden Welttheil herbeiführten. Er hatte den Schmerz, das Unglück von einem ihm früher sehr befreundeten Mann ausgehn zu sehn. Der Comes Bonifacius, einer der ausgezeichnetsten und glücklichsten Feldherrn des sinkenden römischen Reichs, war durch Augustins Rath selbst dazu bewogen worden, daß er, statt ins Mönchsthum sich zurückzuziehen, seine Kräfte ferner der Vertheidigung der bedrängten römischen Christenheit gegen die Völkerstürme der Barbaren zu weihen beschloß. Aber durch die Ränke des im Kriegsruhm mit ihm wetteifernden Feldherrn Aëtius wurde er nachher verleitet, sich gegen die kaiserliche Regierung zu empören, und um sich in diesem Kampf behaupten zu können, rief er die Vandalen aus Spanien zur Hülfe herbei. Augustin benutzte einen günstigen

jene Autoritäten nicht getroffen
Gegner der durch jene Ausſprüch
Lehre. Deshalb ſuchten Pro
andre neue Kirchenautorität ihn
wandten ſich an den römiſchen
ſie beklagten ſich bei ihm über
Presbyteren, welche Irrlehren v
ken des Auguſtinus anzufei
wahrſcheinlich) von dem römiſ
ſtimmte Weiſe für das auguſti
mipelagianiſchen Grundſätze von
Willen entſcheidenden Ausſpruch
wartung wurde doch durchaus
ließ zwar dieſer Aufforderung
Schreiben an die galliſchen Biſ

Augenblick, um in einem mit ä
ßer Weisheit geſchriebenen Brie
verwickelte Verhältniſſe) zu dem
reden. Dieſer mußte die trau
heit deſſen machen, was ſein al
wurde weiter geführt als er ſelb
ren gedachte, war es zu ſpät.
blühenden Gegenden als ihr Ei
den Bundesgenoſſen des Boni
ſtins Biſchofsſitz, die Stadt Hi
Unter dieſen Leiden und im Ang
den war es das gewöhnliche Geb
Stadt von den Feinden befreien,
verleihen, Alles zu ertragen, wa
oder Er möge ihn ſelbſt befreien
geſchah. Im dritten Monath de
Monathe dauerte, ſtarb Auguſt
im J. 429.

1) Wie er ſelbſt anführt, hatte er ſi

klagt er darüber, daß manchen Presbyteren, von denen er in einem Tone der Verachtung ſprach, ſo viele Freiheit gelaſſen werden ſolle, fürwitzige Fragen aufzuwerfen [1]). In einem kirchlichen Geiſt ächt römiſcher Art findet er es beſonders anſtößig, daß Presbyteren ſich zu Lehrern der Biſchöfe machen wollten, und er giebt es dieſen beſonders Schuld, daß die Presbyteren ſich ſo viel geltend zu machen wagten. Es mögten wohl einige von ihnen erſt vor Kurzem aus dem Stande der Laien gekommen ſein, die daher noch nicht wüßten, was ihnen als Biſchöfen zukomme. Und er äußert den Verdacht, welchen die Ankläger der Semipelagianer wahrſcheinlich bei ihm zu erregen Urſache gehabt hatten, daß Manche unter ihnen ſelbſt jenen Irrthümern geneigt ſein mögten. Er ſprach ferner in ſtarken Ausdrücken ſeine Verehrung vor dem Auguſtinus aus, welcher auch von ſeinen Vorgängern immer zu den vorzüglichſten Lehrern der Kirche gezählt worden ſei. Aber bei Allem dem waren doch die Entſcheidungen des römiſchen Biſchofs hier ſo unbeſtimmt, daß die Gegner des Semipelagianismus nur wenig oder nichts dadurch gewinnen konnten. Cöleſtin hatte ja die Lehre der Presbyteren, gegen welche er ſprach, gar nicht weiter bezeichnet; was er unter den fürwitzigen

---

eben ſo ausgeſprochen in einem Reſponſum an einen Biſchof Tuentius, welches aber nicht auf uns gekommen.

1) Indisciplinatae quaestiones. Alle Fragen darüber, warum Gott den Einen ſeine Gnade ertheile, den Andren nicht, alle ſolche Fragen, welche ſich durch die Berufung auf den verborgenen unbegreiflichen Rathſchluß Gottes nicht wollten zurückweiſen laſſen, gehörten ja nach dem Urtheil eines Proſper ſchon in dieſe Claſſe, und Cöleſtin redet hier zuerſt nur in den Worten der Ankläger.

Fragen verſtand, war ja ganz u
mipelagianer beſchuldigten grade
allein das praktiſch-wichtige feſtz
ſich beſchäftigten. Er hatte geſa
rung — und noch dazu mit der
ſich ſo verhält — die alte Lehr
war wiederum gar nicht beſtim
und was unter der neuen Lehre
mipelagianer behaupteten ja —
noch weit mehrerem Recht als
daß von ihnen nur die alte Kir
Kurzem entſtandene Irrlehre vo
tion und die der ganzen alten
des freien Willens vertheidigt
natürlich, daß ſogar Semipela
zu Gunſten ihrer Lehrweiſe deu
würklich geſchah [2]). Der obe
welcher in dem Kloſter der Inſ
einem der vornehmſten Sitze des
Bildung erhalten hatte, ſcheint
gedeutet zu haben, und vielleicht

---

1) Desinat, si ita res sunt, incess

2) Prosper ſelbſt giebt zu erken
torem §. 3., daß manche Sem
interpretatio dieſe Entſcheidung
Vortheil zu deuten wußten. Ei
Prospers Worten ſcheint geſch
ja keineswegs durch jene Lobprei
deſſelben in Beziehung auf die
heißen, wenn auch die früheren,
nen Auguſtin ſelbſt die novita

Streitigkeiten am heftigsten waren, im J. 434 [1]) sein berühmtes Commonitorium, wenn nicht ausschließlich, doch besonders oder zum Theil in der Absicht, um das Princip, daß die subjektive Ansicht eines auch noch so begabten und heiligen Kirchenlehrers doch nichts gegen die alte und bisher in der Kirche allgemein vorherrschende Lehre ausmachen könne, und daß eine solche auch immer nur Privatmeinung bleibe, wenn nicht die Merkmale der vetustas, universalitas und consensio hinzukämen, um dieses von dem Augustin selbst anerkannte Princip, der Geltung der Prädestinationslehre desselben entgegen zu stellen [2]).

1) S. Cap. 42. seine eigene chronologische Angabe.

2) Vincentius giebt seine Verbindung mit der semipelagianischen Parthei wohl dadurch zu erkennen, daß er unter den Irrlehrern nur den Pelagius und den Cölestius, nicht aber ihre vorgeblichen Sprößlinge die Semipelagianer nennt, und daß er unter so manchen Kirchenlehrern, die von ihm hoch gepriesen werden, doch nicht den Augustinus anführt. So citirt er nun auch am Ende des zweiten Abschnittes seines Commonitoriums, von welchem uns nur ein kleines Bruchstück geblieben ist, jene Stelle aus dem Schreiben Cölestins an die französischen Bischöfe. Obgleich er auch an dieser Stelle nicht weiter bestimmt, was Cölestin unter der novitas gemeint habe, sondern vielmehr die speciellere Anwendung einem Jeden selbst überläßt; so verräth sich doch wohl hier der durch die Autorität Augustins etwas zu leise aufzutreten genöthigte Semipelagianer. Ein mit Prosper Gleichgesinnter würde sich hier gewiß stärker und bestimmter ausgesprochen haben, um so mehr, da er wissen mußte, daß seine Gegner die Unbestimmtheit jener Stelle für ihre Zwecke benutzten. Auch in der Erklärung des „si ita res est“ giebt sich der Semipelagianer, der die Anklage für ungegründet hielt, zu erkennen. Höchst wahrscheinlich ist es auch dieser Vincentius, von welchem die capitula objectionum vincentianarum herrührten, gegen welche Prosper eine kleine Schrift richtete.

Da nun Hilarius und Prosper ſelbſt nach Rom gereiſet waren, um ſich eine günſtige Entſcheidung zu verſchaffen, da man vorausſetzen kann, daß ſie zu dieſem Zweck Alles in Bewegung ſetzten; ſo darf man um deſto ſicherer ſchließen, daß der römiſche Biſchof gute Gründe haben mußte, ſich nicht beſtimmter und entſchiedener in dieſem Streit auszuſprechen, er der in dem neſtorianiſchen Streit eine ſo ganz andre Sprache geführt hatte [1]). Es blieb

1) Wenn die Zuſammenſtellung der Entſcheidungen römiſcher Biſchöfe und nordafrikaniſcher Concilien gegen die Lehren des Pelagius und Cöleſtius, welche in manchen älteren Sammlungen des Kirchenrechts mit dieſem Briefe Cöleſtins verbunden iſt, würklich zu denſelben gehörte; ſo würde Cöleſtin allerdings auf eine beſtimmtere Weiſe ſich ausgeſprochen haben, denn dieſe Zuſammenſtellung hat offenbar die Abſicht, den ganzen auguſtiniſchen Lehrbegriff von der Gnade gegen die Semipelagianer feſtzuſtellen, weil dieſe den Auguſtin beſchuldigten, das rechte Maß überſchritten zu haben, und weil ſie auch die Autoritäten der römiſchen Biſchöfe nach ihrem Sinn zu deuten wußten. Aber die Art, wie Cöleſtins Brief ſchließt, zeigt deutlich, daß nichts nachfolgen ſollte; in dieſem Zuſatz ſelbſt zeigt ſich ein andrer Ton der Sprache, als derjenige, welchen wir bei den römiſchen Biſchöfen zu finden gewohnt ſind, und Proſper, der, wie wir bemerkten, ſich auf den Brief Cöleſtins beruft, würde gewiß nicht unterlaſſen haben, dieſen Zuſatz zu erwähnen, wenn er ihn als einen von Cöleſtin herrührenden gekannt hätte. Wir können alſo nicht zweifeln, daß dieſes Stück ſpäterer Zuſatz iſt, und von wem nun auch dieſer gewiß ſehr alte, aus der Zeit dieſer Streitigkeiten ſelbſt ſtammende Zuſatz herrühren mag, ſo iſt es immer merkwürdig, daß der Verfaſſer deſſelben ſich zwar zur Lehre von der Gnade Gottes bekennt, von deren Würkſamkeit nichts auszuſchließen ſei; daß er aber doch für die abſolute Prädeſtinationslehre ſich nicht erklärt, vielmehr die Unterſuchung darüber, als eine unpraktiſche, ausdrücklich meidet, wenn er ſagt: profundiores vero difficilio-

dem Prosper nun nichts andres übrig, als durch Schriften die Semipelagianer zu bekämpfen [1]; da aber bei einer von dieser Seite so entgegengesetzten Richtung des christlichen Gefühls und der daraus hervorgehenden Reflexion keine Verständigung zwischen dem Prosper und seinen Gegnern erfolgen konnte, und seine Argumente eben so wenig überzeugend für seine Gegner waren als die Argumente seiner Gegner für ihn; da Cölestins Entscheidung seine Erwartung so sehr getäuscht hatte: so suchte er dessen Nachfolger, den Sixtus, dahin zu vermögen, daß er das Werk seiner Vorgänger zur Vollendung führen, die letzten Reste des Pelagianismus vernichten, daß wie seine Vorgänger die offenbaren Pelagianer unterdrückt hätten, so er die verborgenen Pelagianer endlich ganz unterdrücken sollte, wie dies ihm Gott vorbehalten habe [2]. Doch auch dies gelang noch nicht.

Die Schriften des Prosper lassen uns eine für den Fortgang dieser Streitigkeit wichtige Bemerkung machen:

---

resque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere.

1) Seine Schriften gegen Cassian, liber contra Collatorem, sein responsum ad capitula Gallorum, die schon erwähnte Schrift gegen Vincentius, seine epistola ad Rufinum.

2) Confidimus Domini protectione praestandum, ut quod operatus est in Innocentio caet., operetur in Sixto, et in custodia Dominici gregis haec sit pars gloriae huic reservata pastori, ut sicut illi lupos abegere manifestos, ita hic depellat occultos. — Hujusmodi hominum pravitati non tam disputationum studio, quam auctoritatum privilegio resistendum est. C. Collator. c. 21. §. 4.

Von der einen Seite suchten die Semipelagianer die absolute Prädestinationslehre auf eine solche Weise darzustellen, daß die das christliche Gefühl verletzende Härte derselben, ihre Unvereinbarkeit mit den christlichen Ideen von der Heiligkeit und Liebe Gottes recht grell hervortreten sollte. Sie sagten: nach dieser Lehre habe Gott nur einen kleinen Theil der Menschen für die ewige Seligkeit, die Uebrigen für die Verdammniß geschaffen, Gott habe diese dazu prädestinirt, daß sie sündigen sollten, er sei Ursache der Sünde, Christus sei nicht für das Heil aller Menschen, sondern nur zur Erlösung dieser bestimmten kleinen Zahl gestorben. Dagegen suchte Prosper mit großer Gewandtheit bei der Entwickelung dieses Lehrbegriffs Alles zu vermeiden, was dem christlichsittlichen Gefühl anstößig werden zu können schien, obgleich er dies freilich vielmehr durch geschickte Wendungen und Formeln verdecken als dem Gedankeninhalt nach wirklich meiden konnte. Der Beschuldigung, daß Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde, wich er aus wie Augustinus, indem er alle Sünde aus der einen freien That Adams ableitete [1]). Die Prädestination und die Präscienz

1) Wenn freilich Prosper die Art, wie er seinen Begriff von der Gnade im Gegensatz gegen den semipelagianischen aus der Lehre von einer alles Bedingtsein ausschließenden Allmacht Gottes und einer absoluten Abhängigkeit der Geschöpfe ableitete, consequent hätte durchführen wollen; so hätte er dazu kommen müssen, alle Einwürkung Gottes auf die menschliche Natur als eine von Anfang an und in jedem Punkt durchaus unbedingte, und demnach auch bei dem ersten Menschen die freie Selbstbestimmung gänzlich ausschließende zu setzen. S. die merkwürdige Stelle des carmen de ingratis v. 370. Man müsse sich, sagt er hier, Gottes Einwürkung auf den Menschen nicht als eine so ohnmächtige denken, wie die eines Menschen auf den andern,

Gottes seien keineswegs einander ganz gleich zu setzen. In Beziehung auf das was in Gott selbst seinen Grund habe, das Gute, wie die Ertheilung seiner Gnade und das gerechte Gericht, sei allerdings beides eins; aber anders in Beziehung auf das Böse, das in dem Willen der Geschöpfe seinen Grund habe, in dieser Beziehung könne nur von einer göttlichen Präscienz die Rede sein. Wenn man nun aber eben darin eine der Idee des heiligen Gottes widersprechende Willkür finden wollte, daß er von denen, die in gleicher Entfremdung von ihm sich befanden, die Einen durch seine Gnade gerettet, die Andren dem verdienten Verderben überlassen; so antwortet Prosper: Man wird sich leicht beruhigen können, wenn man nur als unumstößlichen Glaubenssatz dies fest hält, daß bei Gott keine Willkür statt findet, daß nichts, was er thut, mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit in Widerspruch steht, so wie daß kein Heil zu finden ist außer der Gnade Christi: Wie aber unsre Theodicee bei Vielem, was im Leben der Völker und der Einzelnen geschieht, scheitern muß, ohne daß wir in unsrem Glauben an Gottes Weisheit und Heiligkeit irre werden, so

---

wenn er durch seine Darstellung Liebe oder Haß oder irgend einen andren Affekt in dem Herzen des Andren zu erregen suche; so daß der Darsteller doch nicht, wie er gern mögte, diese Affekte dem Herzen des Andren würklich mittheilen könne, sondern es von dem Andren abhänge, sich diesen Eindrücken hinzugeben oder nicht. Nicht so sei es mit der göttlichen Gnade, als einer allmächtigen, diese gebrauche alle untergeordneten Ursachen nur zu ihrem Dienste, sei nicht abhängig von denselben.

Ipsa suum consummat opus, cui tempus agendi
Semper adest, quae gesta velit: non moribus illi
Fit mora, non causis anceps suspenditur ullis.

müſſen wir auch hier in unſrem
gleich wir den Rathſchluß, nach
vertheilt, zu ergründen und zu
Mögen wir nur die Schranken u
niß göttlicher Dinge anerkennen
ſeine Gegner, wie dieſe ihn, daß
zuwider Gottes unerforſchliche G
Statt nach den Tiefen des verb
und in ein Labyrinth unbeantwo
lieren, mögen wir vielmehr auf
Gnade hinblicken und uns an
Paulus ſagt: Gott will, daß
Dieſer Wille Gottes offenbart
Menſchen alle Mittel gegeben
zu gelangen, ſei es die Offenbar
das Geſetz oder die Schöpfung.
durch alle dieſe Mittel nicht z
ohne die Gnade, welche ihnen d
ſich hier ſchon der Keim jener U
allgemein geoffenbarten und bed
nen beſondern unbedingten Will
durch dieſen aufgehoben. Alle
Prosper nicht ganz eigenthüm
in ihm hier nur den gewandt
des Auguſtinus, der die bei

1) Non ergo instamus clausis, nec
Urgemus cura, satis est opera
Cernere et auctorem cunctorum

2) Responsio ad capitula Gallorum
tabilia judicia Dei et vestigabil

ken treffend aufzufaſſen, zuſammenzuſtellen und zu vertheilen wußte.

Dieſe gemäßigte, die anſtößigſten Seiten des auguſtiniſchen Lehrbegriffs zu vermeiden ſuchende Darſtellungsweiſe deſſelben, welche von Prosper ausging, hatte offenbar auf den Gang dieſer Streitigkeiten bedeutenden Einfluß. Aus den in den Schriften Prospers enthaltenen Keimen bildete ſich eine noch feinere und ſcharfſinnigere, mit vielem Geiſt durchgeführte Einkleidung dieſes Lehrbegriffs, welcher eine verſöhnende Abſicht zum Grunde lag, wie ſie ſich uns darlegt in einem Buche über die Berufung aller Völker (de vocatione omnium gentium), deſſen Verfaſſer uns nicht mit Sicherheit bekannt geworden [1]). Dies Buch rührte

1) Die Vergleichung dieſes merkwürdigen Werks mit den Schriften Prospers zeigt allerdings zwiſchen dieſen und jenem eine große Uebereinſtimmung in den Grundideen und auch manche einzelne Gedanken kommen in derſelben Anwendung in beiderlei Schriften vor. Aber der Verfaſſer ſcheint ein Solcher zu ſein, der nicht früher an dieſen Streitigkeiten Theil genommen; ſondern nachdem ſie ſchon eine ziemliche Zeit gedauert hatten, ſich berufen fühlte, einen Verſuch zu machen, ob er nicht durch eine gewiſſe Darſtellungsweiſe der ſtreitigen Lehren eine Ausgleichung des Gegenſatzes vermitteln könnte. Dies paßt nicht auf Prosper, der von Anfang das Haupt einer der beiden Partheien geweſen war. Dem Charakter Prospers, wie er ſich in ſeinen anerkannt ächten Schriften zeigt, entſpricht es auch nicht, daß ſich der Verfaſſer jenes Werks aller heftigeren Angriffe auf ſeine Gegner enthält, daß er durchaus keine Autoritäten anführt, den Auguſtinus ganz mit Stillſchweigen übergeht. Dazu kommt noch die Verſchiedenheit des Stils. Und zwar ſchreiben alte Handſchriften das Buch dem Prosper zu; aber dagegen ſchreiben noch ältere es dem Ambroſius zu, dem es nur nach einem argen Anachronismus zugeſchrieben werden konnte. Es erhellt demnach, daß die Autorität der Handſchrif-

offenbar, wie auch der Verfaſſer
erkennen giebt, von einem Solch
zwiſchen den beiden ſo heftig mi
theien einzuleiten ſuchte, und zw
auguſtiniſchen Lehrbegriffs, deſſe
eigenthümliche Einkleidung und Z
gang zu verſchaffen ſuchte, ſich
dem zu entkleiden, was die Sem
zum Vorwurf machten, und wa
würfen mehr Glauben zu verſc
als Vermittler deſto leichter zu
aller Hinweiſung auf den Aug
ihm ſelbſt gewiß viel gelten mu
ſich auf eigenthümliche Weiſe au

---

ten hier nicht als hiſtoriſches Ze
nen Inhalt hatte ſich das Buch
es auch der römiſche Biſchof G
von bewährter Rechtgläubigkeit
die Perſon des Verfaſſers keine ge
wie denn auch Gelaſius es a
wollte man es gern irgend einer
ſchreiben, und es war wenigſtens
dete Vermuthung, welche den P
Folgt man den inneren Vermuth
wegen der Aehnlichkeit der Ged
Vermuthung Quesnells, daß
konus dies Buch geſchrieben hab
gen für ſich. Aber dann iſt doc
das Buch erhielt, auffallender, u
Alles hinlänglich erklärt, wenn w
bekannter Dogmatiker in der zwe
hunderts, der die Schriften Pro
eifrig ſtudirt, jenes Buch geſchri

chenautoritäten unabhängiges, vorherrschend dialektisches Verfahren.

Er bemüht sich erstlich zu zeigen, daß zwischen der Lehre von der Gnade und vom freien Willen eine gänzliche Harmonie statt finde, so daß man eins nicht ohne das Andre behaupten könne. Hebe man den freien Willen auf, so sei kein Organ vorhanden, durch welches die wahren Tugenden zu Stande kämen. Hebe man die Gnade auf, so fehle die Quelle, aus der alles wahrhaft Gute herfließe. Er unterscheidet sodann drei verschiedene Willensrichtungen und Standpunkte des Menschen: Der niedrigste Standpunkt, der bloß auf das Sinnliche gerichtete Wille (die voluntas sensualis), sodann der über das sinnliche sich erhebende, aber nur sich selbst überlassene, auf sich selbst gerichtete Wille (voluntas animalis), der noch nicht von dem Göttlichen angezogen und durchdrungen worden. Je thätiger der wandelbare Wille des Menschen ist, desto leichter wird er von dem Bösen fortgerissen, so lange er nicht von dem unwandelbaren Willen Gottes regiert wird. Der dritte Standpunkt ist der eines von dem Göttlichen angezogenen und beseelten Willens, dessen sich der Geist Gottes, zu der Gemeinschaft mit welchem der Mensch gelangt ist, als seines Organes bedient, die voluntas spiritalis, vermöge welcher der Mensch sich und sein ganzes Leben und alles Andre nur auf Gott bezieht, sich und Alles nur in Gott, in Allem nur das Göttliche liebt. Dieser Wille ist der erste Keim aller Tugenden. Hier wird Alles göttlich und Alles menschlich, göttlich in Beziehung auf den, der es verliehen, menschlich in Beziehung auf den, der es empfangen hat [1]).

1) Omnis actio ad unum refertur, et quod ad unum refertur,

Die Gnade, welche dieſes gö
verleiht, würkt nicht auf eine
auf eine durchaus naturgemäß
Natur des menſchlichen Willen
den Sündenfall nicht aufgehob
ſelben iſt dieſelbe geblieben,
würkt die Gnade auf ihn ein
auf mannichfache Weiſe thätig,
macht, ihre Gaben in ſich auf
Willen giebt es keine Tugend.

Nun unterſcheidet dieſes
Gnade, und dieſes iſt eben etwa
wodurch der Verfaſſer den Sche
dem auguſtiniſchen Syſtem fern
nur der Ausdruck und die ausfü
genthümlich iſt, da die Grundged
finden. Er unterſcheidet nämlich

---

utriusque est, quia nec a Deo
ab homine quod accepit. A
Demetrias (der auch fälſchl
ben wurde und von demſelben
Implet spiritus sanctus organu
darum, tangit digitus Dei co
Gemeinſchaft des Menſchen mit
Prosper anführten, als Anti
Erden: „Nec dubie ista sub
illius futurae beatitudinis est
erit omnia in omnibus."

1) Ut in eo quem vocat, primu
donorum suorum praeparet vo

2) Gratia generalis, generalia gra

die beſondre Gnade [1]). Durch jene erſte führt Gott alle Menſchen zu ſeiner Erkenntniß, und er offenbart dadurch ſeinen Willen, daß alle Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und ſelig werden. Dieſe allgemeine Gnade beſteht darin, daß Gott durch die Werke der Schöpfung ſich dem vernünftigen Geiſt geoffenbart hat. Alles erfüllt der Geiſt Gottes, in dem wir leben, weben und ſind [2]). Aber der Sinn dieſer äußeren Offenbarung Gottes konnte doch von den Menſchen nur verſtanden werden, vermöge der inneren Offenbarung Gottes in dem menſchlichen Gemüth, von dem inneren Gottesbewußtſein aus. So geſchah es, daß der größte Theil der Menſchen dies Geſetz Gottes nicht verſtand und nicht befolgte, und auch an dieſen ſichtbaren Zeugniſſen mußte man lernen, daß der Buchſtabe tödtet und daß nur der Geiſt lebendig macht. Der Verfaſſer erkennt alſo eine allgemeine innere Gottesoffenbarung als die urſprüngliche Quelle aller Religion. Indem ſich aber die Menſchen durch ihre innere Verfinſterung von dieſem ſich ihnen offenbarenden himmliſchen Licht wieder entfremdeten, wurde dadurch dies Gottesbewußtſein wieder unterdrückt und verfälſcht [3]). Doch kann zur Seligkeit keiner anders gelan-

1) Gratia specialis, dona, auxilia specialia.

2) Implente omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus. Per quae humanis cordibus quaedam aeternae legis tabulae praebebantur, ut in paginis elementorum ac voluminibus temporum, communis et publica divinae institutionis doctrina legeretur.

3) Quod illuminante Dei gratia invenerant, obcoecante superbia perdiderunt. Relapsi a superna luce ad tenebras suas. In dem Brief an die Demetrias: In pulchritudine coeli et terrae quaedam sunt paginae, ad omnium oculos semper pa-

gen, als durch jene gratia specialis, durch welche der Wille des Menschen vermittelst des Glaubens an Christus zu einer voluntas spiritalis umgebildet wird. Wenn wir fragen, warum diese Gnade unter der großen Masse der in gleicher Entfremdung von Gott sich befindenden Menschheit den Einen ertheilt werde, Andren nicht, wie das zu vereinigen sei mit dem geoffenbarten Willen Gottes, daß Alle selig werden; so können wir keine andre Antwort erhalten, als daß wir hier, wie in so vielen andren Fällen, die Erscheinung wahrnehmen, ohne die Ursache erforschen zu können, daß, wie in vielen andren Dingen, das Erkennen hinter dem Glauben zurückbleibt, daß unser Erkennen Stückwerk ist. Es muß uns der Glaube fest stehn, daß Gott überall nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit handelt, wenn gleich wir das Wie einzusehn nicht im Stande sind. Eben darin muß sich die Stärke unsres Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Weisheit zeigen, daß wir durch diese für uns in diesem irdischen Leben unauflöslichen Schwierigkeiten doch nicht irre gemacht werden können [1]). Wenn wir das, was of-

---

tentes, et auctorem suum nunquam tacentes, quarum protestatio doctrinam imitatur magistrorum et eloquia scripturarum. Sed quid(quid) illud est, quo corporeorum sensuum exteriora pulsantur, in agro cordis, cui impenditur ista cultura, nec radicem potest figere, nec germen emittere, nisi ille summus et verus agricola potentiam sui operis adhibuerit et ad vitalem profectum quae sunt plantata perduxerit.

1) Latet discretionis ratio; sed non latet ipsa discretio. Non intelligimus judicantem; sed videmus operantem. Quid calumniamur justitiae occultae, qui gratias debemus misericordiae manifestae? — Quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore creditur.

ſenbar iſt, nicht wegleugnen, das Verborgene nicht ergründen wollen, ſo befinden wir uns in dem rechten Verhältniſſe zur Wahrheit.

Wie nach dem Geſagten die beſonnenen Vertheidiger des auguſtiniſchen Lehrbegriffs ein beſonderes Intereſſe hatten, gegen alle jene, das allgemeine religiöſe und ſittliche Gefühl verletzenden und ſo leicht als praktiſch verderblich ſich erweiſenden Folgerungen, welche von ihren Widerſachern ihrem Syſtem aufgebürdet wurden, ſich ſorgfältig zu verwahren; ſo war es von der andren Seite natürlich, daß die Gegner ſich dieſen wegen des Eindrucks auf die meiſten Gemüther ihnen ſo wichtigen Vortheil nicht nehmen laſſen wollten, und ohngeachtet aller jener dialektiſchen Diſtinctionen, welche man ihnen entgegenhielt, doch die Berechtigung dazu immer nicht aufgeben zu müſſen glaubten. Wenn wir nun wahrnehmen, daß lauter entſchiedene ſemipelagianiſche Schriftſteller aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Gallien [1]) eben jene Behauptungen, welche von den genannten Vertheidigern des auguſtiniſchen Lehrbegriffs als ungerechte Conſequenzmachereien zurückgewieſen wurden, als die Lehre einer neu entſtandenen Sekte der Praedestinati oder Praedestinatiani darſtellen; ſo könnten wir leicht zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß die ſogenannten Prädeſtinatianer keine andren waren als die Vertheidiger der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre, daß ihre Gegner in dieſer Zeit wie ſchon früherhin Conſequenzmachereien aus

1) Wie der gleich zu erwähnende Verfaſſer des Prädeſtinatus, der jüngere Arnobius, Commentar. in Psalm. 146. f. 327. bibliotheca patrum Lugd. T. VIII. Nota tibi, Praedestinate, quod loquor und Faustus Rhegiensis.

der von ihnen vorgetragenen
aufzubürden ſich erlaubten, un
ger einer ſolchen Lehre einen b
den, um ſie unbeſchadet der a
Auguſtins verkätzern, und ſo
deſtinationslehre ſelbſt in eine
nen. Dieſe Vermuthung kann
Bemerkung, daß doch diejenige
der Prädeſtinatianer reden, kei
ſprünglichen Sinne aufgefaßte
chen daraus abgeleiteten Uebert
dern von der abſoluten Prädeſti
immer nur als einer in derje
den, in welcher ſie ihnen als
ſcheint [1]). Aber die Möglich
berechtigt uns doch noch nicht
würklich ſo verhielt. Es läßt
daß nicht alle Vertheidiger de
lehre mit der Beſonnenheit eines
per und eines Verfaſſers des
tium verfuhren. Eine ſolche
weiterer Verbreitung leicht ſchw
nen, welche, nur Einer einſeitig
ſich hingebend, dem harmoniſ
wie es in dem Weſen der men
durch das Chriſtenthum zum B

1) So wird von Arnobius in
ſtellt: praedestinationem doce
infringere, libertatem arbitrii i
met Dei abjectione peccare.

ſich feindſelig entgegenſtellten, und daher die abſolute Prädeſtinationslehre bis zu jener anſtößigen Härte in ihren Behauptungen auf die Spitze zu treiben ſich verleiten ließen. Eiferer, welche über dem Intereſſe für dies Eine chriſtliche Dogma das allgemeine chriſtliche Glaubensintereſſe verleugneten, konnten zumal durch den ſchroffen Gegenſatz gegen die Semipelagianer zu dieſem Extrem hingetrieben werden, wie Aehnliches ſich oft wiederholt hat. Nun aber war eine Erſcheinung der ihnen ſo verhaßten Lehre in dieſer Form den Semipelagianern höchſt willkommen, da ſie dieſelbe benutzen konnten, um ihre Conſequenzmachereien als würkliche Behauptungen der von ihnen bekämpften Parthei und als herrſchende, allgemeine Grundſätze derſelben darzuſtellen, und ihr beſonderes Intereſſe hinderte ſie natürlich der Gerechtigkeit gemäß zwiſchen ächten und unächten Schülern Auguſtins zu unterſcheiden. Doch nach allem dieſen könnte es immer noch zweifelhaft bleiben, ob es würklich Prädeſtinatianer in dem bezeichneten Sinne gegeben, oder ob das Vorhandenſein einer ſolchen Sekte nur eine Erdichtung ſemipelagianiſcher Conſequenzmacherei war; die Gründe für und gegen die letztere Annahme würden ſich immer noch das Gleichgewicht halten, und es fehlte uns immer noch an einem urkundlichen Beweiſe für das Daſein jener Sekte. Dieſer Beweis aber hat ſich gefunden, ſeitdem eine von einem ſolchen Prädeſtinatianer verfaßte kleine Schrift herausgegeben worden, in welcher die eigenthümliche Denk- und Ausdrucksweiſe dieſer Leute auf das Anſchaulichſte ſich darlegt [1]). In dieſem

1) Das zweite Buch der von dem Jeſuiten Sirmond 1643 herausgegebenen Schrift: Praedestinatus.

Buche wird allerdings die abſ
der ſchroffſten Härte ausgedrück
ausgeſucht, was das ſittliche G
allein in der Form der Darſtell
durchaus von Auguſtins dial
ſchonender Ausdrucksweiſe; ſon
lung liegt auch eine Lehrverſch
zum Grunde. Die hier ausge
zur Annahme einer alle freie
ſchöpfe und alle Contingenz au
beſtimmung. Ein ſittliches Za
lich bei dem Verfaſſer dieſer
wie bei dem Auguſtin, daß e
geworden wäre und mit dem
Ausnahme von jenem Princip
Präſcienz und Prädeſtination k
Gott hat die Menſchen zur G
vorher beſtimmt, denn ſonſt mü
Gott ohne Vorherſehung Menſch
ders handeln konnten als er e
Gott in ſeinem Willen, da hi
ſiegt wird. Wenn ihr alſo an
beſiegen läßt; ſo erkennt auch
nichts andres ſein können, al
Daher ſchließen wir, daß dieje
zum Leben beſtimmt hat, wenn
wenn ſie auch ſündigen, wenn

---

1) Wahrſcheinlich finden wir alſo
her ſogenannten Supralapſarier.

ihren Willen zum Leben werden geführt werden; diejenigen aber, welche er zum Tode vorherbeſtimmt hat, wenn ſie auch laufen, wenn ſie auch eilen, umſonſt arbeiten. Er beruft ſich auf dieſe Beiſpiele: „Judas hörte täglich das Wort des Lebens, er ging täglich mit dem Herrn um, er hörte täglich deſſen Ermahnungen, er ſah täglich deſſen Wunder vor ſich, und weil er zum Tode vorher beſtimmt worden, kam er mit Einem Schlage plötzlich um. Saulus hingegen, der täglich die Chriſten ſteinigte und die Kirchen verwüſtete, iſt, weil er zum Leben prädeſtinirt war, mit Einem Schlage plötzlich zu einem Gefäße der Erwählung gemacht worden. Was fürchteſt du dich alſo — fährt er fort — der du in Sünden verharrſt? Wenn Gott dich deſſen gewürdigt hat; wirſt du heilig ſein. Oder warum biſt du, der du heilig lebſt, bekümmert, als ob dich die Sorgen erhalten könnten? Wenn Gott es nicht will, wirſt du nicht fallen.“ Wohl mit Beziehung auf die ſemipelagianiſchen Gegner, welche als eifrige Mönche ſo viel galten, ſagt er: „Wirſt du, der du heilig biſt, und bekümmert darum, nicht zu fallen, der du Tag und Nacht mit Gebet, Faſten, Bibelleſen und aller Art heiliger Beſtrebungen beſchäftigt biſt, wirſt du durch dieſe deine Anſtrengungen ſelig werden? Willſt du heiliger ſein als Judas. Höre auf, o Menſch, höre auf, ſage ich, um deine Tugend beſorgt zu ſein und vertraue nur ſicher auf den Willen Gottes.“ Um die Prädeſtination und die Willkür der Gnade recht zu preiſen, ſetzt er das Erlöſungswerk herab; die menſchliche Natur ſei durch den Fall Adams ſo ſehr verderbt, daß ſie die Wiederherſtellung durch Chriſtus nicht in der Würklichkeit, ſondern nur in der Hoffnung erlangt habe.

Der Schriftſteller, welch
Buch nebſt einer vorausgeſchic
vornehmſten älteren Häreſieen
jenes Buches überliefert hat,
gianer, der ſeine von der auguſ
dogmatiſche Anſicht ſehr freim
ſpricht. Eine gratia praeve
Sinne, daß darunter zu verſ
des Menſchen vorausgehende
welche Keiner zum Heil gelan
Gottes giebt auch überſchweng
thun können, um uns für die
aber doch hängt es von dem
er ſie annehme oder nicht. Es
ein Almoſen austheilt und er
nur die Hand ausſtrecken, um
Sollte nun wohl ein Armer,
genommen hat und dadurch r
nen: ich bin reich geworden
gewollt habe und gelaufen bin
ſen: ich habe nichts nach der
oder meines Laufens empfange
nur der Gnade deſſen, der m
Sinne ſind die Worte des Ap

---

1) Unter dieſen kommen zwar die
len die Semipelagianer, zu we
die Prädeſtinatianer bilden die

2) Quin non haberet homo hoc
bis de coelo veniens, omnib
rasset.

zu verstehn. Im Gegensatz gegen jenen Prädestinatianer, der die Bekehrung des Paulus als ein Beispiel der auf eine plötzliche und unwiderstehliche Weise würkenden Gnade angeführt hatte, sucht er zu zeigen, daß diese Würkung der Gnade durch die vorhergehende Willensrichtung des Paulus vorbereitet und bedingt gewesen, denn wenn gleich er die Christen verfolgte, so war doch das, was ihn dazu antrieb, ein brennender, wenn gleich durch Mangel der rechten Erkenntniß irre geleiteter Eifer für die Sache Gottes, 1 Timoth. 1, 13., nicht ein Geist des Cain, wie der Prädestinatianer meinte, sondern ein Geist des Elias, darin schon der Keim des apostolischen Geistes [1]).

Nach der Aussage dieses Semipelagianers sollte jene prädestinatianische Schrift unter dem Namen des Augustinus untergeschoben worden sein, und schon der römische Bischof Cölestinus sollte das Verdammungsurtheil über dieselbe ausgesprochen haben. Die Anhänger jener prädestinatianischen Lehre, deren Zahl als sehr gering dargestellt wird, sollen dies Buch als eine Lehre enthaltend, die nicht Alle zu fassen vermögten, im Verborgenen verbreitet, und besonders unter Weibern mit demselben Eingang zu finden gewußt haben.

Freilich könnte die Ueberlieferung jenes prädestinatianischen Buchs durch einen semipelagianischen Schriftsteller uns die Aechtheit desselben wiederum verdächtig machen, den Argwohn erregen, daß der Semipelagianer das von ihm widerlegte Buch selbst verfaßt habe, in der Absicht, um die Sage von der prädestinatianischen Ketzerei dadurch zu be-

1) Jam meritis apostolicis plenus, vas electionis erat.

ſtätigen und dieſe recht verhaßt
That giebt ſich nicht allein in j
ter, lebendiger und perſönlicher
man ſchon deshalb jene Verm
finden kann; ſondern es kommen
vor, welche der Semipelagian
ſtinationslehre verhaßt machen
ausgedrückt haben [1]). Doch
Gepräge, daß der Verfaſſer ſi
ſtinus habe ausgeben wollen,
derum die Aechtheit der Schrift
mipelagianer in die Schrift als
legte, was in derſelben nicht
Vertheidiger der abſoluten Pr
Schriften zur Begünſtigung derſ
Auguſtinus zu erdichten, da
ten genug Belege finden konn
Intereſſe ließ dies nur nicht ar
ſich die Darſtellung der Sach
eine Schrift unter dem Namen
mußte, um in ihm einen recht
gewinnen [2]).

---

1) Die Stellen, wo die Prädeſtin
tet wird.

2) Zwiſchen der Lehre über dieſe Geg
mentar des jüngern Arnobius
der ſemipelagianiſchen Klöſter i
gangenen Geiſtlichen und der L
mipelagianers findet, läßt ſich all
ſtimmung wahrnehmen. Auch
Erlöſung überhaupt als die gratia

Zu den ausgezeichneten Männern der ſemipelagianiſchen Parthei gehörte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts Fauſtus, der als Mönch ſeine Bildung in dem Kloſter Lerins erhalten hatte und im J. 454 zum Biſchof von Rhegium (Reji, Riez) [1]) in der Provence erwählt wurde, ein Mann, der durch ſeinen praktiſch-chriſt-

generalis antecedens omnium hominum bonam voluntatem. In ψ. 147. f. 327. Auch er ſtellt die abſolute Prädeſtinationslehre nur in der Form des Prädeſtinatianismus dar, und er nennt deren Vertheidiger Häretiker. In ψ. 77. f. 280. Die Commentare über Ps. 117., Ps. 147. und Ps. 126., verglichen mit dem zweiten und dritten Buch des Prädeſtinatus, beweiſen auch, daß Arnobius dieſes Werk vor ſich gehabt; aber ihn für den Verfaſſer deſſelben zu halten, hat man weniger Grund.

1) Merkwürdig iſt dieſer Fauſtus auch durch ſeinen Streit über die Körperlichkeit der Seele. Er behauptete, wie ſchon Frühere (z. B. Hilarius von Poitiers über Matthäus 5, 8. und ſelbſt ein Didymus in ſeinem Werk de trinitate l. II. c. 4. οἱ ἀγγελοι πνευματα, καθο προς ἡμας ἀσωματοι, σωματα ἐπουρανια δια το ἀπειρως ἀπεχειν του ἀκτιζου πνευματος), daß Gott allein reiner Geiſt ſei, in dem Weſen der Endlichkeit ſei Beſchränktheit wie durch Zeit (ein Anfang des Daſeins), ſo auch durch Raum gegründet, und daher ſeien alle Geſchöpfe körperliche Weſen, die höhern Geiſter wie die Seelen. Er wurde durch ſeine Polemik gegen die damals in dieſen Gegenden ſich verbreitenden Arianer aus den deutſchen Völkerſchaften veranlaßt, dies weiter zu entwickeln, denn er meinte nun nachweiſen zu können, daß wenn man dem Logos nicht die Gleichweſenheit mit dem Vater zuſchreibt, man ihn als ein körperliches Weſen betrachten müſſe. Er fand einen an philoſophiſchem Geiſt überlegenen Gegner in dem Presbyter Claudianus Mamertus von Vienne, einen Mann, auf den der ſpekulative Geiſt des Auguſtinus viel eingewürkt hatte, der gegen ihn ſein Werk de statu animae ſchrieb. Auch hier zeigt ſich wohl eine Spur der verwandten Geiſtesrichtung unter den Semipelagianern und des Gegenſatzes ihrer Denkweiſe gegen die auguſtiniſche. So

lichen Geist und seinen thätigen
durch die Zerstörungen der Völke
genden so traurigen Zeiten dort
Er gerieth in Streit mit einem
cher zur Parthei der Prädestinat
die absolute Prädestinationslehre i
gestellt hatte [1]). Vergeblich hat
ruf der ihm Schuld gegebenen
Unterredungen zu bewegen gesuc
sehn eines Concils zu Arles im
lich bestimmen, in negativen und
Bekenntniß, wie man es von is

---

stellt auch der Semipelagianer
77. zusammen: solus Deus imm

1) Faustus sagt ausdrücklich, daß
gerufen worden zur Verdammun
ten Prädestination. In dem Br
von Arles: in condemnando p

2) Unter den letztern kommt auch d
nos ignes et infernales flammas
quia perseverantes in finem h
divina sententia. Wie wir nun
der positiven Sätze, zu denen Lu
die Beschaffenheit der entgegenge
oder wenigstens vorgetragen zu h
schließen können, so ist es auch mi
Lucidus, um den unbedingten
Prädestination recht hervorzuhebe
welche als Getaufte und als rec
lischen Kirche stürben, wenn glei
gelebt hätten, doch zuletzt wiede
jenigen, welche unter Heidenvöl
tugendhaftes Leben geführt hätte
was freilich am fernsten von deu

Nach dem Auftrage der beiden in diesem Jahre zu Arles und zu Lyon versammelten Concilien suchte nun Faustus den richtigen Lehrbegriff über die streitigen Gegenstände zu entwickeln, in seinem Werk de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio.

Obgleich er in diesem Buche mit der schon oben dargestellten semipelagianischen Auffassungsweise von dem Verhältnisse des freien Willens zur Gnade übereinstimmte; so hat er diese doch auf eine eigenthümliche Weise entwickelt. Wenn er auch sich nicht so bestimmt ausdrückt, daß es dem scharf und consequent denkenden Dogmatiker genügen könnte; so zeigt sich doch auf eine schöne Weise, bei ihm die von jeder einseitigen Uebertreibung sich fern haltende harmonische Richtung des christlichen Gefühls, welche ihn weder die Erlösung zum Nachtheile der Schöpfung, noch die Schöpfung zum Nachtheile der Erlösung hervorheben läßt. Wie derselbe Schöpfer und Erlöser ist — sagt er — so ist daher derselbe Eine in dem Werk der Schöpfung und der

---

Oder er hatte nur, wie wir bei den Vertheidigern der absoluten Prädestinationslehre in dieser Zeit auch sonst Aehnliches finden, sich darauf berufen, daß während Manche, welche ein tugendhaftes Leben bis gegen ihr Lebensende geführt hätten, zuletzt, weil ihnen das donum perseverantiae gefehlt, in eine schwere Sünde verfallen und mit derselben behaftet gestorben, daher verdammt worden wären; hingegen Andre nach einem lasterhaften Leben bis an's Ende noch auf dem Todbette Buße gethan und daher die Seligkeit erlangt hätten als zu den Prädestinirten gehörend. Der praktisch-christliche Eifer des Faustus mußte ihn bewegen, solchen Behauptungen eine ausdrückliche Antithese entgegenzustellen, wie er eben dadurch ja auch bewogen wurde, den Werth der Buße in der Todesstunde zu bekämpfen in seinem Briefe an den Benediktus Paulinus.

Erlösung zu verherrlichen [1]).
Bild Gottes in der menschlichen
den könne, rechnet er insbesondre
auch vor dem Fall genügte sich
die Hülfe der Gnade, noch wen
Sünde zur Erlangung der Sel
Kräfte stark genug sein. Er h
Kraft verloren, doch ist er nicht
men, so daß ihm die göttliche
sind, sondern er sie nur mit der
göttliche Hülfe wieder zu erlang
Verfasser des Buchs de vocat
er die gratia generalis, welchen
lichen Anlage giebt, mit der
ausgestattet, und welche auch
unterdrückt worden, so wie die
rung Gottes vermittelst jenes
Bewußtseins — und die gratia
durch das Christenthum dem
Aber das Verhältniß jener be
einander bestimmt er ganz a
Buche geschieht. Wenn gleich
der Erlösung allem menschliche
in vielen Fällen auch die Beruf
Würkung jener gratia specialis
die Art, wie er jene gratia univ

1) H. c. 8. Quum vero ipse sit
idemque in utriusque operis p
que utriusque rei munus asse
quod natus sum, cui debeo qu

in manchen Fällen geht das Streben und Suchen des Menschen, das aus jener ersten hervorgeht, die selbstthätige Richtung des freien Willens dem, was durch diese gratia specialis dem Menschen ertheilt wird, voran, was Faustus mit ähnlichen Beispielen zu belegen sucht, wie diejenigen, deren sich die Semipelagianer seit Cassian zu bedienen pflegten [1]). Er nennt den in der menschlichen Natur unvertilgbaren Keim des Guten, ein von Gott ihr innerlich eingepflanztes Feuer, welches von dem Menschen mit dem Beistande der göttlichen Gnade genährt, würksam sei [2]). Er erkennt daher eine vorbereitende Entwickelung der religiösen und sittlichen Natur auch unter den Heiden an, und bekämpft diejenigen, welche nicht zugeben wollten, daß sie durch treue Anwendung jener allgemeinen Gnade zur wahren Gottesverehrung hätten gelangen können. Daraus mögte man auch schließen, daß Faustus ein Gegner der Lehre von der unbedingten Verdammung aller Heiden war, und daß er annahm, die Würdigen unter ihnen würden noch nach diesem Leben zum Glauben an den Erlöser und dadurch zum Heil geführt werden; aber er spricht sich über diesen Punkt nicht bestimmter aus.

Es ist eine sinnreiche Bemerkung des Faustus, wenn er die beiden Extreme in der Auffassung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen mit den beiden entgegengesetzten Extremen in der Auffassung der Lehre von der Per-

1) Quod aliquoties in dispositionibus nostris, non quidem in vitae nostrae primordiis, sed duntaxat in mediis, gratias speciales et ex accedenti largitate venientes voluntas nostra, Deo ita ordinante, praecedat.

2) Hoc in homine ignis interior a Deo insitus et ab homine cum Dei gratia nutritus operatur.

ſon Chriſti vergleicht. Wie in
auf eine einſeitige Weiſe das
Menſchliche hervorgehoben haben
entgegengeſetzten Seiten das Erl
den Irrlehren entſtanden ſind,
thropologie.

Der gemäßigte Fauſtus
ner Auguſtins angeſehn ſein
einen Ausſpruch, mit Achtung i
nicht mit den Ausdrücken
rung, welche die Anhänger des
begriffs charakteriſirt [1]). Schä
ein gleichgeſinnter Zeitgenoſſe des
Presbyter Gennadius zu Ma
Semipelagianer [2]) ſcheute ſich
kurzer Nachrichten von den Kir
Schuld zu geben, daß er durch
Irrthümer verfallen ſei und dah
der abſoluten Prädeſtinationsleh

1) Er ſagt II, 7. von ihm nur: b
doctissimo sermone prosequitur

2) Er erkannte eine gratia praeven
Heil rufe; aber ſchrieb dem frei
ſelbſt das Gute zu wählen oder
Manet ad quaerendam salutem
prius Deo et invitante ad salut
De ecclesiasticis dogmatibus. c.

3) De viris illustribus c. 38. Mul
per Salomonem spiritus sanctus
peccatum Prov. 10, 19. Und w
illius sermone multo contractu
die Prädeſtinationslehre, obgleic

Doch aus dem Kloster Lerins selbst gingen auch solche Kirchenlehrer hervor, welche der dort vorherrschenden semipelagianischen Richtung nicht treu blieben, sondern durch das Studium des Augustinus und durch ihre Lebensentwickelung zu einer gemäßigten Auffassung des augustinischen Lehrbegriffs von der Gnade, ähnlich der Auffassungsweise in den Büchern de vocatione gentium, hingeführt wurden. An der Spitze dieser Parthei stand hier ein Mann, welchem sein unermüdet thätiger und zu jeder Aufopferung im Geiste der Liebe bereitwilliger frommer Eifer, seine große und segensreiche Wirksamkeit in einer Zeit und Umgebung allgemeiner Verwüstung große Verehrung erworben hatte, der Bischof Cäsarius von Arles, den nur die Richtung des christlichen Gefühls [1]), Alles auf Gott zu beziehen und

---

kann, ob er mit den Worten lucta hostium exaggeratus sagen will, daß er durch Uebertreibung in der Polemik dahin verfallen, oder daß dieser Irrthum nachher durch Feinde des Augustin, wie er die Prädestinatianer betrachten wollte, noch mehr übertrieben worden sei. Noch dunkler ist das Folgende bei dem Gennadius.

1) Er wurde im J. 501 Bischof von Arles, starb im J. 542, drei und siebzig Jahre alt. Als Bischof zeichnete er sich aus durch seinen Eifer im Religionsunterricht, und zwar in einem solchen, der die Beförderung eines lebendigen praktischen Christenthums zum Zweck hatte, wie man aus seinen Predigten ihn kennen lernt, welche theils in dem fünften Band der Benediktinerausgabe des Augustinus, theils in den Bibliotheken der Kirchenväter sich finden, theils von Baluz herausgegeben worden. Eine vollständige kritisch verfaßte Sammlung dieser für die Charakteristik des Cäsarius und seiner Zeit wichtigen Predigten, wozu die Verfasser der hist. lit. de la France eine Anweisung geben, wäre noch zu wünschen. Er ist jenen andren Männern an die Seite zu stellen, welche durch den glühenden Eifer christlicher

ihm Alles zu verdanken, zu di
hatte und, wie er nur dies prak
haltend, alle Uebertreibungen, w
verletzen konnten, sorgfältig mied
mehr dazu würken, diesem Lehr
fen. Dazu kam, daß ausgezeich
aus der nordafrikanischen Kirch
Geist des Augustinus beson
Anhänger seiner eigenthümlichen
Verfolgung der Vandalen bewog
und Corsika sich zu flüchten. U
tius, Bischof von Ruspe in
dinien aufhielt, besonders hervor
großes Ansehn auch darauf ein,
des Streits zwischen der semipel
stinischen Parthei herbeizuführen
durch diese ganze Sache von Ne
wurde, kam von zweien andren

Das Buch des Faustus v
ter den zu Constantinopel sich a
lichen verbreitet und viele Bewe
hervorgebracht, da die Einen es
vertheidigten. Einige Mönche au
zen Meeres (die sogenannten se
als eifrige Vertheidiger der Recht
tend zu machen suchten, traten

Liebe, und das was dieser vermag
Zeit der Verwüstung zu lindern
bung von einem Schüler bei de
sanctorum.

Heftigkeit auf. Es war unter der Regierung des Kaisers Justinus im J. 520, und damals nahmen die an der Spitze der Staatsangelegenheiten stehenden Männer Justinianus und Vitalianus, wie an allen dogmatischen Streitigkeiten, so auch an diesen lebhaften Antheil. Sie veranlaßten den nordafrikanischen Bischof Possessor, welcher sich zu Constantinopel aufhielt, sich deshalb mit einer Anfrage an den römischen Bischof Hormisdas zu wenden. Dieser antwortete auf diese Anfrage mit einer Geistesfreiheit und Mäßigung, welche bei einem römischen Bischof desto ausgezeichneter ist; sei es nun, daß diese in andren Verhältnissen ihn nicht so sehr charakterisirenden Eigenschaften Ursache seines Verfahrens waren, oder daß er nach der Politik römischer Bischöfe handelte, welche eine bedeutende dogmatische Parthei nicht gern verletzen wollten. Dieser Schriftsteller — erklärte er — gehöre nicht zu denen, welche man als Väter des Glaubens betrachte [1]). Aber man müsse bei ihm, wie bei jedem Kirchenschriftsteller, annehmen, was mit der reinen Lehre übereinstimme, und verwerfen, was derselben widerstreite. Es sei Eine Grundlage, von welcher jedes feste Gebäude ausgehn müsse, Jeder möge zusehn, ob er auf dieser Grundlage Werthvolles oder Gemeines erbaue. Es sei aber auch nicht zu tadeln, wenn man Schriften lese, in denen sich Irriges finde. Nur wenn man die Irrlehren theile, sei es tadelnswerth. Vielmehr sei es ein löblicher Fleiß, wenn man viele Schriften durchforsche, um nach der pauliniſchen Vorschrift Alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Oft sei es nothwendig, sich

1) Quos in auctoritate patrum recipit examen catholicae fidei.

über dasjenige zu unterrichten,
widerlegen könne [1]). Uebrigen
dene Schriften Auguſtins, un
an Hilarius und Prosper
keit in der Lehre von der Gna
und er erklärte ſich bereit, n
darüber, welche die Lehre der
und ſich in dem Kirchenarchiv
tinopel zu ſenden. Doch jene
klärung des römiſchen Biſchofs
erſchien ihnen als ein innerer
Schriften zur Norm der reine
machen, und doch das derſelb
Fauſtus nicht zu verdammen.
ßer Heftigkeit gegen die Decret
zu ſchreiben, indem ſie dieſelbe,
ſein Werk glaubten anerkennen

Sie überſandten das Werk
dem nördlichen Afrika vertrieben
der Biſchof Fulgentius von
ten dieſelben auf, ihre Uebereinſt
entwickelten Lehre in Hinſicht d

1) Nec improbatur diligentia per
a veritate declinans. Saepe
de quibus ipsi aemuli convinca
potest nosse, quod fugias; atq
in culpam veniunt; sed seque
nunquam doctor ille gentium
Omnia probate, quod bonum e

2) In scriniis ecclesiasticis expres
der Decretale Cöleſtins verbu

Gegenstandes zu bezeugen. Fulgentius wurde dadurch veranlaßt mehrere Werke zur Widerlegung des Semipelagianismus und zur Vertheidigung des augustinischen Systems zu schreiben, in welchen er das Letzte consequent entwickelte. Auch er blieb dabei fern von den Härten der prädestinatianischen Auffassung. Er tadelte auf das Nachdrücklichste diejenigen, welche von einer Prädestination zum Bösen redeten, er sprach zwar von einer praedestinatio duplex; aber er verstand darunter entweder die Prädestination derjenigen, die durch Gottes Gnade gut wären, zur Seligkeit, oder die Prädestination derjenigen, welche durch ihre eigne Schuld Sünder wären, zu den verdienten Strafen.

Auch im südlichen Frankreich kam diese Sache von Neuem zur Sprache, und eine Synode, welche sich im J. 529 zu Orange (Arausio) versammelte, bestätigte einen von dem Bischof Cäsarius von Arles entworfenen Lehrbegriff, durch welchen die Lehre von der Gnade im Gegensatz gegen den Semipelagianismus, wie den Pelagianismus entwickelt wurde, also die Lehre von einer gratia praeveniens, als Ursache auch der ersten Regungen alles Guten in dem strengaugustinischen Sinne. Kein Mensch — wurde unter Andrem gesagt — habe von seinem Eigenen etwas Andres, als Lüge und Sünde. Was aber der Mensch Wahres und Gutes hat, fließt aus jener Quelle her, nach der uns dürsten muß in dieser Einöde, damit wir, wie durch einige Tropfen aus derselben erquickt, auf dem Wege nicht ermatten. In dem Geiste der ächten augustinischen Lehre wurde erklärt, daß der Mensch sich auch in dem ursprünglichen Zustande ohne Gottes Beistand nicht hätte erhalten können. Dem milden frommen Geiste des Cäsarius gemäß

erklärte sich dies Concil nachdrücklich gegen die prädestinati nischen Uebertreibungen, indem es sich so aussprach: „d Einige durch Gottes Macht zum Bösen vorherbestimmt seie glauben wir nicht nur nicht; sondern, wenn es Einige gie welche etwas so Schlechtes glauben wollen, so verdamm wir sie mit allem Abscheu.“ Ein nachfolgendes Concil Valence bestätigte diese Beschlüsse, und auch der römisc Bischof Bonifacius II. ertheilte denselben seine Bestät gung, und in dem Briefe, durch welchen er diese Bestät gung ertheilte, erklärte er selbst diejenigen für einen Sprö ling des Pelagianismus, welche die gratia praeveniens al Ursache des Glaubens nicht anerkennen wollten, sondern al ein Werk der verderbten Natur dasjenige betrachteten, wa doch nur Werk Christi sein könne [1]).

So hatte der augustinische Lehrbegriff von der Alle würkenden Gnade auch von dieser Seite, über den Semi pelagianismus, den Sieg erhalten. Aber doch war die vor herrschend praktisch-christliche Richtung derjenigen, von wel chen im südlichen Frankreich dieser Sieg ausging, Ursache davon, daß unter diesen Bestimmungen über die absolute Prädestinationslehre und die unwiderstehliche Gnade nichts festgesetzt wurde, auch würde man sich zu Rom vielleicht gescheut haben, Sätze auszusprechen, gegen welche das christ liche Gefühl Vieler sich sträubte. Dieses letzte Ergebniß der Streitigkeiten war wichtig für die nachfolgenden Zei ten, denn so konnte es geschehn, daß Viele, wenn gleich

den

1) Ut ad Christum non credant Dei beneficio, sed naturae veniri, et ipsius naturae bonum, quod Adae peccato noscitur depravatum, auctorem nostrae fidei dicant magis esse quam Christum.

den herrschenden Lehrbegriff von der Gnade in sich aufnehmend, doch die durch keine öffentlichen Lehrbestimmungen ausdrücklich festgestellte absolute Prädestinationslehre auszusprechen, vermöge ihres dagegen sich auflehnenden religiös-sittlichen Gefühls, sich scheuten.

Auf die Lehrentwickelung in der orientalischen Kirche hatten diese dem Abendlande eigenthümlichen Streitigkeiten nur geringen Einfluß, und sie fanden dort, wenn sie nicht durch die Verbindung mit andren Streitigkeiten größere Bedeutung erhielten, wie unter den Verhandlungen mit Nestorius, geringe Theilnahme. Nur Theodor von Mopsuestia scheint an diesen Streitigkeiten lebendigen Antheil genommen zu haben, und diese Theilnahme kann aus seiner eigenthümlich ausgebildeten, mit dem Ganzen seines Systems eng zusammenhängenden Anthropologie allein recht verstanden und beurtheilt werden. Wobei wir bedauern müssen, daß uns über sein äußerliches Verhalten dabei nur sehr unbestimmte Nachrichten überliefert worden sind.

Julian von Eclanum berief sich in seinen Schriften [1]) auf seine Uebereinstimmung mit dem Theodorus, er reisete zu ihm in der Hoffnung, daß er sich in der Glaubenslehre mit ihm werde vereinigen können. Theodor

1) Marius Merkator sagt in seiner Schrift über das symbolum Theodori Mopsuesteni, in dem vorgesetzten Brief an den Leser, daß Julian in seinen Schriften dem Theodorus unendliche Lobeserhebungen beilege. Er mag dies in verlornen Schriften gethan haben, es kann aber auch Uebertreibung sein. In dem, was wir von dem Julian noch haben, findet sich nur eine Stelle in Augustin. opus imperfect. l. III. c. III., wo er den Theodorus neben dem Chrysostomus und dem Basilius als Zeugen der Wahrheit nennt.

schrieb selbst ein Werk, welches
diger des augustinischen System
jenigen, welche sagten, daß die
nicht mit Vorsatz sündigten [1]).
scheint, besonders gegen den H
Theodor zum Urheber des ga
Systems macht, nach welchem
gesagt würden, wie man sie ni
und gerechtigkeitsliebenden Men
Bethlehem lebende Hieronym
bekannt sein, als der in so gro
nus, und daher leitet er die
ren von dem Einflusse des Hi
ländische Kirche ab [2]).

---

1) *Προς τους λεγοντας φυσει και*
πους. Phot. cod. 177.

2) Marius Merkator sagt, op
Werk Theodors gegen Augu
ches, was Theodor nach der
nem zweiten Excerpte f. 103.
kann sich allerdings recht gut a
qui in divinis scripturis nequa
infantia juxta b. Pauli vocem
insbesondre auf den Hieronyr
biblischen Studien gekommen wa
Sed sive de scripturae sensibu
clamans, multa frequenter ine
busque plurimis imprudenter de
nullum contra sinebat effari;
vinarum scripturarum habebant
von der gegenwärtigen Streitf
dogmatis excidit novitatem ca
des Photius, cod. 177., geht
gegen Hieronymus, den er A

Doch müßte der Nachricht des Marius Merkator zufolge Theodorus seine Ansicht von diesen Streitfragen späterhin geändert haben, denn er soll Mitglied einer in

er ihm ungerechter Weise das von ihm erdichtete fünfte Evangelium (das von ihm übersetzte Evangelium der Nazarener), seine Verachtung der alten griechischen Uebersetzer des alten Testaments, und seine neue ohne Kenntniß des alttestamentlichen Sinnes unter dem Einflusse irdisch gesinnter Juden vorgenommene Uebersetzung zum Vorwurf macht. Man könnte nun zwar den Marius Merkator und den Photius auf solche Weise mit einander vereinigen, daß man annähme, das Werk sei gegen Augustin und Hieronymus zugleich gerichtet gewesen. Aber nach Photius machte doch Theodor den Hieronymus zum Erfinder dieses lästerlichen Systems und er leitete die Verbreitung desselben in der abendländischen Kirche nur von dem Einflusse der dahin verbreiteten Schriften des Hieronymus ab. Nun läßt sich auch nach genauerer Untersuchung, was er nach dem Bericht des Merkator sagt, recht gut auf den Hieronymus, ja Manches von dem Standpunkte Theodors besser auf diesen als auf jenen beziehen. Denn wenn Theodor von abgeschmackten Meinungen redet, welche jener Mann schon vor diesem Streit ausgestreut habe, so ist doch wohl zu bedenken, daß er von Augustin in dieser Hinsicht schwerlich so vieles erfahren haben mogte. Hingegen konnte er von dem Hieronymus, der z. B. den allegorisirenden Erklärungen des Origenes oft folgte, wohl früher Manches erfahren haben, was ihm von seinem Standpunkte sonderbar genug erschien. Was er von dem despotischen Einfluß des Mannes sagt, paßt wohl auf das Verhältniß des Hieronymus zu seiner Umgebung. Und wenn gleich Hieronymus sich seit vielen Jahren mit biblischen Studien beschäftigt hatte, so konnte doch der Syrer, der aus einem Lande stammte, wo die Bibel die Grundlage der ersten Erziehung machte, ihm wohl eher diesen wenn gleich ungerechten Vorwurf machen, zumal da er offenbar in heftiger Leidenschaft schrieb, und auch nach der Anführung des Photius sich würklich so manche ungerechte, auf Verdrehung beruhende Beschuldigungen gegen ihn erlaubte.

Cilicien gehaltenen Synode gewesen sein, auf welcher da Verdammungsurtheil über Julians Lehren nach dessen Abreise ausgesprochen wurde. Aber es frägt sich, ob un in wie fern die Nachricht, welche dieser so leidenschaftlich Schriftsteller giebt, Glauben verdient. Wohl konnte Theodor, der anfänglich nur den Gegensatz des pelagianischen Systems gegen das augustinische in's Auge gefaßt hatte und in dieser Hinsicht ganz mit ihm übereinstimmte, nachher das System des Julianus genauer kennen lernend, manche Differenzen zwischen seiner eigenen dogmatischen Denkweise und der pelagianischen bemerkt haben, wie insbesondre das Verhältniß der Erlösungslehre zu beiden Systemen einen wesentlichen Unterschied zwischen denselben machte; doch ist es auch die Frage, ob dieser dem Theodorus bei dessen Unbekanntschaft mit der Behandlungsweise der dogmatischen Gegenstände in der occidentalischen Kirche so leicht zum Bewußtsein kommen konnte. Das Verwandte wie das Unterscheidende zwischen den Lehren des Pelagius und des Theodorus wird aus einer kurzen Darstellung des Ideenzusammenhangs in der Anthropologie des letztern leicht erhellen.

Theodor schrieb dem Menschen den bedeutendsten Platz in der Entwickelung des Weltalls zu, er sollte der Repräsentant und Offenbarer Gottes für die ganze geistige und sinnliche Schöpfung werden, das gemeinsame Band beider Welten, in welcher Anschauungsweise Theodor an die Lehren der Gnostiker anstreifte, von denen er sonst so fern war. Nachdem er in seiner Auslegung der Genesis die verschiedenen Erklärungen über das Bild Gottes im Menschen als einseitig und nicht erschöpfend zu widerlegen ge-

sucht, läßt er nur die eine als Alles umfassend gelten, daß der Mensch, wie es in dem Begriff des Bildes liege, den durch ihn als Bild dargestellten Gott für die ganze Schöpfung offenbaren sollte. Eine inhaltsreiche Idee, welche er freilich zum Theil zu sehr in das Gebiet sinnlich verständiger Berechnung herabzog. „So wie ein König — sagte er — nachdem er eine große Stadt gebaut und sie mit vielen und mannichfachen Werken ausgeschmückt hat, nach der Vollendung des Ganzen ein großes und schönes Bild von ihm selbst in der Mitte der ganzen Stadt aufrichten läßt, um den Erbauer der Stadt dadurch zu erkennen zu geben, und wie alle Einwohner dies Bild ehren müßten, ihren Dank gegen den Urheber dadurch auszudrücken; so hat auch der Schöpfer, nachdem er die Welt mit mannichfachen Werken ausgeschmückt, zuletzt den Menschen als sein eigenes Bild hervorgebracht, die ganze Schöpfung durch die Beziehung auf den Nutzen des Menschen zu verbinden. Die Elemente, die Gestirne und die unsichtbaren Mächte, Hebr. I, 14, würken zusammen zum Dienste des Menschen. So sollte der Mensch das gemeinsame Vereinigungsband des ganzen Weltalls bilden. Durch Seele und Körper ist er beiden Welten verwandt [1]." Auch in Beziehung auf das verschiedene Verhalten der Engel gegen den Menschen führte Theodor die Vergleichung durch. Gleichwie die Diener des Königs das Bild auf alle Weise ehren, die Empörer aber es niederzureißen suchen; so verhalten sich die Engel

1) S. J. Philopon. de creatione VI, 10. und 17. und Theodoret. quaest. in Genesin I, 20., wie man aus der Vergleichung der Stellen sieht, daß Theodoret dort das Meiste aus dem Theodor genommen.

auch verſchieden zu dem Bilde
Wenn gleich aber der Menſch v
reichung und Vollziehung dieſer
derlichen Kräften ausgerüſtet wo
und dem freien Willen; ſo wa
dazu fähig. Die mit dieſen K
liche Natur mußte zuerſt, um
nen, von einem göttlichen Leben
den. Da ſie ſich ſelbſt überlaſſ
Wandelbarkeit hingegeben iſt,
Gemeinſchaft mit Gott über ſich
geiſtigen und ſittlichen Kräfte
unwandelbare Richtung erhalten.
ſollte dieſe neue unwandelbare Ri
Schöpfung übergehn. Theodo
ſchon früher bemerkten, zwei En
ganzen geiſtigen Schöpfung, die
überlaſſenen, und die Unwandell
lichen Lebensprincip durchdrunge
Auf dem erſten Standpunkte d
Böſen (der Verſuchung, zu we
Wandelbarkeit unterworfen waren

1) *Οἱ μεν εὐφρουντες ἀγγελοι τῳ Θε ἢ ἀποστελλονται πληρουσι, δια τ βολος δε και οἱ δαιμονες προς τ ποιουσιν.* Philopon. VI, 10.

2) Ap. Marium Mercatorem Excerp hoc erat in duos status dividere praesens est, in quo mutabilia qui futurus est, cum renovans o feret.

lichen Natur, sondern auch in der höheren Geisterwelt [1]). Erst durch Christus sollte die menschliche Natur zu jenem Zustande des unvergänglichen unwandelbaren göttlichen Lebens erhoben, erst durch ihn sollte ja das Bild Gottes in der menschlichen Natur nach seinem ganzen Umfange realisirt werden. Der erste Mensch konnte dies also nicht voraus nehmen. Er war seiner Natur nach sterblich geschaffen, wie dies Theodor aus dem ganzen Wesen des menschlichen Organismus zu erweisen suchte; aber doch drohte Gott dem ersten Menschen mit dem Tode und stellte ihm den Tod im Zusammenhang mit der Sünde dar, weil dies grade heilsam war für die Erziehung des Menschen. Der allwissende Gott würde ihm sonst nicht ein Gebot gegeben haben, von dem er voraus wußte, daß er es nicht würde halten können. Aber er ließ die Sünde zu, weil er wußte, daß dies zuletzt zum Heil des Menschen gereichen werde. Er handelte wie der weiseste liebevollste Vater nach einem tiefer angelegten Erziehungsplan mit dem Menschen. Er wollte ihn durch sich selbst zum Bewußtsein seiner Schwäche führen. Er wollte ihn durch sich selbst zu der Einsicht kommen lassen, daß er in seinem dermaligen sittlichen Zustande ein unsterbliches Dasein zu ertragen nicht fähig sein, und dies ihn nicht glücklich machen würde. Deshalb wurde dem Menschen der Tod als Strafe seines Ungehorsams von Gott angekündigt, wenn gleich Gott keineswegs den Tod erst als Strafe der Sünde über die menschliche Natur verhängt, sondern von Anfang an dieselbe sterblich geschaf-

1) Er berief sich auf versa multoties decem millia daemonum, in welchem apokryphischen Buche er dies auch gefunden haben mag.

fen hatte. Der Menſch ſollte z
Guten und Böſen ſich entwickel
üben lernen [1]).

Aus dieſer Entwickelung
dors erhellt es, daß er in der
ſtiniſche Syſtem mit den Pelag
ſtimmen mußte, und auch übe
Anthropologie manche Berührung
ben Anſichten von der urſprüngli
lichen Natur, von den Folgen d
unveräußerlichen Freiheit des M
die Lehre von einer zwingenden
nation. Aber der große Unte
ſtemen war der, daß in dem
einer Erlöſung und von einem
gen in Theodors Syſtem eine
ſchließungspunkt hatte, daß ſie
ſes Syſtems bildete. Die menſ
Natur aller geſchaffenen Geiſter
von Anfang ſo eingerichtet, da
ſung zum Ziel ihrer Beſtimmu
erſcheint der Erlöſer in dem S
wie in dem auguſtiniſchen vorn
der verderbten Natur, ſondern

1) S. Catena Nicephori I. f. 98.
Θρωπον ηὐτρεπιζεν, αὐτο το σ
λεος δεικνυσιν, ἐν τῃ δυναμει
πρώτης δεικνυμενον· ὡςε ἡ με
βιῳ· ἡ δε της ἐντολης δοσις κ
και ἐδωκε τῃ γνωμῃ των αὐθ
και το της θνητοτητος συμφερο

Schöpfung in der Menschen- und Geisterwelt, wodurch die ursprüngliche Schöpfung zu einer höhern über die Schranken der endlichen Natur hinausgehenden Entwickelung erhoben wird. Die Gnade erscheint hier nicht sowohl die Natur zu heilen, als vielmehr sie zu erhöhen und zu verherrlichen. Daher konnte Theodor, ohne von einer Erbsünde zu reden, auch den Kindern die Gemeinschaft mit Christus zueignen, damit ihrer Natur das zu Theil werde, was nur aus der göttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus hervorgehn könne. Mit diesen Ideen hing nun freilich auch seine eigenthümliche Auffassung der Christologie zusammen, von der wir oben gesprochen haben. Daher mußte nach seiner Anschauungsweise bei Christus wie bei allen Menschen und in der ganzen Schöpfung jene Verherrlichung der Natur, welche an ihm zuerst vollzogen werden sollte, bedingt sein durch die vorangegangene freie Entwickelung derselben. Und in dieser Auffassungsweise des Erlösungswerks vorzugsweise als neue verherrlichende Schöpfung, nicht Heilung von dem Verderbnisse, konnte sich ja Theodor überhaupt an das Eigenthümliche der orientalischen Kirchenlehre anschließen, welches nur in seinem System noch schärfer im Gegensatze gegen die andre Auffassungsweise hervorgehoben, und in Zusammenhang mit der ganzen Anthropologie systematischer begründet wurde.

Merkwürdig ist es dabei noch, daß, indem Theodor die Lehre von einer göttlichen Ursächlichkeit des Bösen so eifrig bekämpfte, und die Lehre von einer sich selbst bestimmenden Freiheit als Bedingung aller Entwickelung der Geisterwelt so sehr geltend machte, doch sein Princip dazu führte, das Böse als einen nothwendigen Uebergangspunkt in der

Entwickelung der Geisterwelt zu setzen, so wie eine endlich allgemeine Aufhebung des Bösen durch die Erlösung darin begründet war, welches letzte Ergebniß, wie wir unten sehen werden, Theodorus ja auch würklich mit klarem Bewußtsein aussprach.

Aus der antiochenischen Schule ging Chrysostomus hervor, der sich aber von seinem Jugendfreunde Theodorus durch einen mehr praktischen als systematischen Geist unterschied, und dieser Unterschied würkte auch auf seine eigenthümliche Auffassung der hier zur Sprache kommenden Lehren besonders ein. Wir finden bei ihm die in der orientalischen Kirche am meisten vorherrschende Lehrweise, wie sie dort in demselben Zeitpunkte, als die pelagianischen Streitigkeiten im Occident ausbrachen, bestand. Sein milder, vorherrschend praktischer, wenig systematischer, allem Schroffen abgeneigter Geist konnte sich aber auch mit der orientalischen Auffassungsweise am leichtesten verschmelzen und sie eigenthümlich verarbeiten. Schon seine ganze Eigenthümlichkeit, sein Lebens- und Bildungsgang mußten ihn von dem augustinischen System fern halten. Sein christliches Leben war nicht aus einer solchen gewaltigen Crisis hervorgegangen, wie wir es bei dem Augustin bemerkten; sondern von früher Jugend an hatte sich dasselbe gleichmäßig entwickelt unter dem Einflusse eines tiefen Studiums der heiligen Schrift und frommer auf die christliche Anregung seines Gemüths viel einwürkender Umgebungen. Durch fortgesetzte ernste Selbstprüfung bei eifrigem Streben nach dem Ideal christlicher Heiligung, wie dadurch, daß er die heilige Schrift ganz in sein inneres Leben aufnahm und sie durch reiche innere Erfahrung ver-

ſtehn lernte, durch Alles dies wurde er bewahrt von den Einſeitigkeiten einer pelagianiſchen Anthropologie. Er hatte aus eigener innerer Erfahrung, wie aus tieferem Verſtändniſſe der Schrift, verſtehn gelernt, was das eigenthümliche Weſen eines göttlichen, die menſchliche Natur erneuenden Lebensprincips ſei. Aber das Studium der Alten und ſein freier, milder und liebevoller Sinn hatten ihn auch alle zerſtreuten Strahlen des Gottverwandten in der noch nicht verklärten Menſchennatur aufzuſuchen und liebevoll ſie zu umfaſſen angetrieben. Die Liebe, das vorherrſchende Element ſeines Herzens, machte bei ihm auch in der Betrachtung des Entwickelungsgangs der menſchlichen Natur von Anfang den Geſichtspunkt von einer väterlichen erziehenden Liebe zum vorherrſchenden, und der Geſichtspunkt der ſtrafenden Gerechtigkeit mußte bei ihm dieſem untergeordnet werden. Das aus der Tiefe des chriſtlichen Gemüths bei ihm hervorgehende innige lebendige Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit ließ ihn die Bedeutung der Lehre von der Gnade anerkennen; aber ſein ſtarkes Gefühl der ſittlichen, freien Selbſtbeſtimmung trieb ihn auch den freien Willen des Menſchen als nothwendige Bedingung aller Gnadenwürkung ſehr hoch zu ſtellen. Es war ein, aber vom Geiſt des Chriſtenthums durchdrungener und verklärter, mit chriſtlicher Demuth innig gepaarter chriſtlicher Stoicismus, der ihn beſeelte und begeiſterte. Feſt und tief gewurzelt war bei ihm die Ueberzeugung, welcher er unter allen Kämpfen und Leiden treu blieb, die Looſung ſeines Lebens, daß keine Macht dem ſchaden könne, der ſich ſelbſt nicht ſchade, ſich ſelbſt nicht verlaſſe und verrathe.

Es war dem ſittlichen Eifer des Chryſoſtomus be-

ſonders wichtig, dem Menſchen
für den Mangel ſittlicher Anſtren
praktiſcher Würkungskreis zu An
beförderte dieſe Richtung noch m
ſen großen Hauptſtädten fand er
brechen der menſchlichen Natur,
oder eines Verhängniſſes einen
ihren Mangel an thätigem Chriſ

Dieſe innerlichen und äußer
auf die Entwickelung der Denkn
über dieſe Gegenſtände beſonders
ner nach praktiſchen Bedürfniſſer
Darſtellungsweiſe beſonders dara
grade augenblicklich vorherrſchen
folgte. Seine weſentlichen Ideen

„Der erſte Menſch befand
chen Zuſtande, in ungetrübter Sel
ter ſeine Abhängigkeit von Gott
gab ihm ein Gebot, um ihn zu
bringen. Er fiel durch ſeine ſi
er ſich des ungeſtörten Genuſſes
dig gemacht hatte, wurde er aus
ihm zum Beſten, damit er ſich
Sein früherer Zuſtand im Umg
ſchmerzen- und ſorgenloſen Leben
ſterblichkeit, zu welcher er unmitt
ſein. Nun iſt ſein Körper ſterbl
gen zur Sünde zugänglich geword

1) Gegenſatz zwiſchen dem σωμα θν
σωμα ἀπαθες.

Röm. 5, 19. erklärt Chryſoſtomus: dies ſei nicht ſo zu verſtehen, als ob durch die Sünde des Einen alle Sünder geworden ſeien; ſondern daß der Zuſtand der menſchlichen Natur, welcher für den erſten Menſchen Strafe geweſen, dadurch auf alle ſeine Nachkommen übergegangen ſei. Aber dieſe Veränderung gereicht dem Menſchen, wenn er es an ſeinem Willen nicht fehlen läßt, nur zum Beſten. Er erhält dadurch viele Aufforderungen, das Vergängliche zu verachten, nach dem Himmliſchen zu ſtreben, viele Gelegenheit zur Entwickelung und Uebung der Tugenden. Die Beiſpiele der alten Glaubenshelden beweiſen dies. Und ſo ſpricht Chryſoſtomus dabei ſeinen Lieblingsſatz aus: Wenn wir nur wollen, wird uns nicht allein der Tod, ſondern auch der Teufel ſelbſt nicht ſchaden können [1]). Adams Sünde unter Umſtänden, welche ihm die Uebung des Guten ſo ſehr erleichtern konnten, im Gegenſatze gegen das von Andren unter ſchwierigen Kämpfen vollbrachte Gute, dies führte er oft als Beleg für die ihm immer ſo gegenwärtige Wahrheit an, daß Alles auf den Willen des Menſchen ankomme, und ohne dieſen nichts von außen nachtheilig oder vortheilhaft auf ihn einwürken könne.

Tief durchdrungen war Chryſoſtomus von dem Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit, von dem Bedürfniß nach der Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus. Mit Nachdruck verkündigte er die Wahrheit, welche er in den Briefen des Apoſtel Paulus, wie in ſeinem Innern fand, daß die Rechtfertigung, unter welcher er nicht bloß die Sündenvergebung, ſondern auch die Mittheilung jener höheren, die Kräfte der

1) H. 10. in ep. ad Rom. §. 3.

beſchränkten endlichen Natur
durch die Lebensgemeinſchaft n
durch ein Verdienſt und Thun
ſondern durch den Glauben all
der achten Homilie über den e
§. 4. ſagt er: „Chriſtus iſt da
kann wohl zwiſchen dem Haupt
raum ſein? Er iſt die Weinrebe
ſind der Tempel, er iſt deſſen
ben, wir ſind die Lebenden.
leuchteten. Alles dies zeigt Ve
nicht den geringſten leeren Ra
wichtig war es ihm auch übe
zu glauben oder nicht zu glaub
des Menſchen abhänge, daß es
die eigenthümliche Willensricht
bedingte Gnade gebe; ſondern
gabe der eigenen Willensbeſtim
von dieſer Seite war ihm da
ſowohl dem hochmüthigen Sel
Verzagtheit und Selbſtvernach
„Gott zieht uns nicht mit G
unſrem freien Willen, ſagt er
— verſchließ nur nicht die T
und du wirſt reichlich dadurch er
mit ſeinen Gaben unſrem Will
wir nur anfangen, wenn wir
viele Mittel zum Heil [2]).“

1) S. z. B. H. VII. et VIII. ep
2) Hom. 18 Joh. §. 3.

Neſtorius ſtimmte in ſeiner Anthropologie mehr mit dem Chryſoſtomus als mit dem Theodorus überein [1]). In derſelben Zeit, als er in die Streitigkeiten über die Lehre von der Perſon Chriſti verwickelt wurde, waren Julianus und Cöleſtius mit mehreren gleichgeſinnten Biſchöfen, die als Pelagianer entſetzt worden, nach Conſtantinopel gekommen, und ſie hatten am kaiſerlichen Hofe Schutz geſucht, ſie hatten ſich auch an den Patriarchen gewandt. Neſtorius war nicht geneigt, wie ſein Vorgänger Attikus, an den ſie ſich früher gewandt hatten, ſie als von den höchſten Kirchenautoritäten des Abendlandes Verurtheilte gleich von ſich zu ſtoßen. Wahrſcheinlich war auch die Darſtellung, welche ſie ſelbſt ihm von ihrer Sache machten, geeignet, ihn von dem Standpunkt ſeiner gemäßigten antiocheniſchen Anthropologie günſtig für dieſelben zu ſtimmen. Er ſchrieb zuerſt, ehe er ſich für oder gegen ſie entſchied, an den römiſchen Biſchof Cöleſtinus, und er

1) Wie hervorgeht aus den Auszügen und vier Predigten deſſelben, die in lateiniſcher Ueberſetzung Marius Merkator überliefert hat, von denen die vierte auch vollſtändig in der griechiſchen Urſchrift unter dem Namen des Chryſoſtomus uns geblieben, ſ. deſſen Werke ed Montf. T. X. Sein heftiger Feind, Marius Merkator, erkennt ſelbſt das Antipelagianiſche. Es kann ſein, daß ſie, wie er meint, im Gegenſatz gegen pelagianiſche Meinungen gehalten worden, auf Veranlaſſung der durch die vertriebenen pelagianiſchen Biſchöfe zu Conſtantinopel erregten Streitigkeiten; aber man iſt doch keineswegs genöthigt, dies anzunehmen. Wenn auch eine ähnliche Beziehung ſtatt fand, ſo hatte doch Neſtorius wahrſcheinlich nicht die Abſicht, die Pelagianer, deren Lehren er ſo wenig kannte, zu bekämpfen; ſondern vielmehr ſich ſelbſt gegen die Beſchuldigungen, welche ihm ſeine Verbindung mit jenen Biſchöfen vielleicht zugezogen hatte, zu verwahren.

verlangte von diesem eine best
ihnen Schuld gegebenen Irrlehre.
Antwort zu erhalten, da der He
schofs wohl schon durch die A
worden, und das war es, was
storius so viel bei ihm schade
zu Constantinopel der schon öfte
rius Merkator auf, wahrsch
nördlichen Afrika, der schon frü
Streitigkeiten lebhaften Antheil g
gleich von Argwohn gegen die
Patriarchen erfüllt war, einer d
desselben. Er wurde durch diese
eine Denkschrift über die pelagian
ter Bischöfen und Großen zu ver
wahrscheinlich erst später, als da
sank, die Vertreibung der Gesl
Die Verbindung, in welche sich
den Feinden des Nestorius ein
desto günstiger für diejenigen stim
Seite her verfolgt worden waren.
lestius einen Trostbrief [3]), du
verfolgten Zeugen der Wahrheit
niß derselben ermahnt und ihm
daß die Stürme, welche damals

1) S. oben S. 983.
2) S. Augustins Antwortschreiben
418. ep. 193. unter Augustins
3) Marius Merkator hat ih
fol. 71.

eine neue Untersuchung zu seinem Vortheile herbei führen würden. Nestorius erwartete ja anfangs Gutes von dem Concil, das sich zu Ephesus versammeln sollte; s. oben.

Diese Vorfälle veranlaßten, daß die cyrillische Parthei des ephesinischen Concils den Pelagius und Cölestius und ihre Anhänger, von denen und deren Lehre sie wohl wenig wissen, und um die sie sich sonst wenig bekümmern mochte, dem Ansehn des römischen Bischofs huldigend, zugleich mit dem Nestorius verdammte. Aber die Orientalen wollten auch keineswegs als Pelagianer angesehn sein. Vielmehr suchten ihre Abgeordnete zu Constantinopel die Parthei Cyrills den Abendländern als Solche verdächtig zu machen, welche Häretiker, Euchiten, die dasselbe lehrten mit dem Cölestius und Pelagius [1]), in ihre Gemeinschaft aufgenommen hätten [2]).

Immer blieb es auch die herrschende Richtung der griechischen Kirchenlehre, daß man zwischen beiden Extremen die Mitte zu halten suchte, ohne auf schärfere Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem freien Willen und der Gnade sich einzulassen. Zum Beleg wollen wir hier noch die Lehren eines ausgezeichneten Mannes der egyptischen Kirche, des Abts Isidorus von Pelusium, zusammenstellen.

1) Sie wußten wohl wenig von diesen Letzteren, sie hatten wohl nur gehört, daß sie eine vollkommene Heiligkeit der Gläubigen lehrten, und deshalb verglichen sie die Euchiten mit denselben.

2) *Τα αὐτα φρονουντας Κελεςιῳ και Πελαγιῳ, Εὐχιται γαρ εἰσιν ἡγουν Ἐνθουσιαςαι.* Es waren also keineswegs Pelagianer gemeint, sondern Euchiten, welche aber, um sie unter einem im Occident bekannteren Namen, als Häretiker, darzustellen, als gleichdenkend mit dem Pelagius bezeichnet wurden. S. den Brief der Abgeordneten an den Bischof Rufus ep. 170. unter Theodorets Briefen.

„Durch die erste Sünde ist die
der Herrschaft des Vergängliche
Sinnenlust anheim gefallen [1]).
sein Geschlecht fortpflanzte, gi
Nachkommen über, und das U
noch vermehrt durch die eigene
Doch bleibt immer der Same d
lichen Natur, diejenigen, welche
neten sich aus, diejenigen, welc
bestraft. Auch für das, was
bedürfen wir des Beistandes d
ser fehlt aber nie allen denje
Ihrige thun. Es kann wohl i
vorkommende Gnade geben, obgl
nicht eine zuvorkommende ist,
derstehliche Gnade giebt es nich
ist kein solcher, welchen der Me
verlieren könnte, und der ihm
gen gegeben würde. Die Gna
fenden weckt, und die auch nic
gewiß diejenigen nicht verlassen,
wählen. Das Wort des Herrn
chem es gegeben worden," Ma
so zu verstehn, als ob Manche
licher Bestimmung [3]) gegeben
Himmelreich keine Belohnung d

1) σωμα θνητον και παθητον.
2) τα εἰς καλοκαγαθιαν σπερματα.
3) ἀποκληρωσις.
4) S. l. III. ep. 204. l. II. ep. 2.

d. Die Lehre von den Sakramenten.

Die Geschichte der Lehre von der Kirche, besonders unter den Lateinern, haben wir schon in dem ersten Abschnitte genugsam entwickelt. In der griechischen Kirche wurden zwar die aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche fließenden Folgerungen, von denen wir in jenem Abschnitte gesprochen haben, in der Theorie nicht so systematisch ausgebildet und durchgeführt, und es leuchten bei Einzelnen, wie bei einem Chrysostomus und bei einem Isidorus von Pelusium, geistigere Auffassungen des Begriffs von der Kirche hervor. Doch war im Ganzen die Praxis des kirchlichen Lebens nicht minder beherrscht von den aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche sich ergebenden Principien über das Ansehn einer äußerlichen Kirche, der Ueberlieferung, der Concilien, und den darin begründeten Vorstellungen von dem Wesen und den Würkungen der Sakramente.

Der Begriff von den Sakramenten mußte natürlich zuerst ein sehr unbestimmter sein, denn es war hier nicht, wie bei andren Lehren, ein gewisser Inhalt schon in der heiligen Schrift und in dem christlichen Bewußtsein gegeben, den man nur weiter zu entwickeln brauchte; sondern hier mußte zuerst von dem Einzelnen aus, dadurch, daß man das gemeinsame Verhältniß des Einzelnen zu dem christlichen Leben und Bewußtsein zusammenfaßte, der allgemeine Begriff gebildet werden. Dazu kam noch, daß man in der Auswahl derjenigen Gegenstände selbst, welche man unter diesem Begriff zusammenfaßte, keine festen Bestimmungsgründe hatte, und dazu trug auch besonders das Schwan-

kende und Unbestimmte des Re
stimmtes Bewußtsein gebildet
mentum entstand aus Uebertra
ριον, wurde schon in der vori
teinische Sprachgebrauch zuließ,
ligthums, jeder heiligen Sach
auf heilige Lehren, bald auf
Schon in der vorigen Periode
ders der Taufe, dem heiligen
mation beigelegt worden; doch
in der vorigen Periode die
heiliger Zeichen in dem kirchlich
wurde eine solche Vervielfältig
schen Kirche durch die vorherrs
daran anschließende mystisch-t
dert, wie dies in den untergeso
nysius Areopagita aus de
hundert sich zeigt. Augustin
zuerst in diese Lehre an die St
bungen größere dogmatische St
er, indem er dieselbe mit hellere
hang des christlichen Geistes a
magisch-theurgischen Richtung,
dieser Lehren anschloß, ein Geg

Augustin bezeichnet die
stellende Zeichen einer unsichtba

1) Es erhellt leicht, wie der Mysti
tungen, das Sinnliche sich an
für seine Gefühle und Anschau
treten gegen alle Versinnlichung

welche das Göttliche, gleichwie durch Schrift, durch äußeres Wort dargeſtellt werde. Es ergiebt ſich daher bei ihm die Unterſcheidung zwiſchen der unſichtbaren göttlichen Sache, der unſichtbaren Gotteskraft, der Mittheilung des Göttlichen ſelbſt und dem Sakrament als äußerem darſtellenden Zeichen (die res divinae sanctae, die virtus sacramenti und das sacramentum). Ohne ſolche äußere Zeichen kann keine religiöſe Gemeinſchaft beſtehn, mag ſie von einer wahren oder einer falſchen Religion ausgehn. Daher waren auch im Chriſtenthum wie im Judenthum ſolche Zeichen nothwendig. Das Eine iſt das Ewige und Unwandelbare, das Andre das Wandelbare, gleichwie Wort und Schrift wechſeln, wenn auch was dadurch dargeſtellt wird, daſſelbe bleibt.

So konnte daher Gott unbeſchadet ſeiner unwandelbaren Rathſchlüſſe jene äußeren Formen nach dem Wechſel der Zeiten, dem ſie jedesmal angemeſſen waren, wechſeln laſſen [1]). Was Auguſtin beſonders gegen die Manichäer bemerkte, inſofern dieſe behaupteten, daß wenn die altteſtamentlichen Einrichtungen würklich von demſelben Gott wie das neue Teſtament herrührten, ſie nicht durch ihn hätten aufgehoben werden können. Das äußere Zeichen kann die göttliche Sache nicht zu dem Menſchen bringen, wenn nicht das Innere des Menſchen für die Gemeinſchaft mit Gott empfänglich iſt, wie dies aus Auguſtins Lehre von der

1) Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? — In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur. Augustin. c. Faustum l. XIX. c. 11 et 12. und Tractat. 80. in Joannem §. 3.

Gnade folgte — und hier ſchlo
den Aberglauben an, der mit
der Sakramente getrieben wurd
ſtin anregend zum lebendigen
den Jahrhunderten bis unter
ten einwürkte. Auch iſt die gö
dig an die äußerlichen Zeichen
nicht ohne dieſelben würken k
wöhnlichen Ordnung ſind die
theilung für die göttliche Sa
ſchließt ſich durch ſeine Verach
der Theilnahme an der göttlic
Sakrament behält als göttliche
deutung, unabhängig von der
ſen, der an demſelben Theil ni
reicht, wenn gleich es demjeni
nur zur Verdammniß gereicht.
Auguſtin beſonders durch die
veranlaßt. Er bediente ſich
häufig der Vergleichung mit de
daten als Merkmal des kai
wurde, welches unauslöſchlich
welche dem Dienſte untreu w
Zeugniß gegen ſie abgebe (das

1) Quomodo et Moses sanctificat
pro Domino, sed Moses visi
rium suum; Dominus autem
ctum, ubi est totus fructus
Aber absurdum nennt er es
bilem sanctificationem sine v
desse. Quaestionum in Levit

militaris, daher character indelebilis). Als das eigenthümliche der christlichen Freiheit im Gegensatz gegen die jüdische Knechtschaft betrachtete Augustin nicht allein dies, daß das Christenthum als die Religion des Geistes nur wenige einfache und leicht zu beobachtende Zeichen mit sich führe; sondern auch dies, daß im Christenthum die Sakramente gefeiert würden mit Bewußtsein dessen, was durch dieselben dargestellt werde, und daher mit Freiheit, in der alttestamentlichen Oekonomie hingegen sie gefeiert worden seien mit ehrfurchtsvoller Scheu ohne dies begleitende klare Bewußtsein, daher der Geist den äußerlichen Zeichen dienstbar. Das Verständniß des Sakraments erweiset sich darin, daß es der Betrachtung die Liebe Gottes offenbart und zur Liebe Gottes und der Menschen die Herzen entzündet. Die Propheten, welche das Zeichen von der göttlichen Sache zu unterscheiden wußten und in jenem nur diese verehrten, lebten daher schon im Geiste der Freiheit [1]).

Was die Zahl der Sakramente betrifft, so war ja durch die Idee von dem partikulären Priesterthume, von der äußerlichen Ueberlieferung des heiligen Geistes von den

1) Posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum judicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum operatione gravi onerati sumus; sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina. — Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute; sed spiritali potius libertate veneretur. De doctrina Christiana l. III. §. 13. Nihil tam pie terret animum, quam sacramentum non intellectum, intellectum autem gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori — der rechte Gegensatz gegen die Sakramentvergötterung. Expositio epistolae ad Galatos c. 3. §. 19. Vergl. ep. 54. ep. 55. und 138. ad Januarium.

Apoſteln her durch die Handa
Ordination in gleichem Rang
menten längſt vorbereitet [1]).
Geiſt in den pſeudodionyſiſchen
bemerkten vier Sakramenten
die Einweihung in das Mönch
Beſtattung der Verſtorbenen.
durch ſeine richtige Auffaſſung
verehrung im Gegenſatz gegen
religion im Judenthum nur
men veranlaßt werden, wie
Gegenſatz bezeichnet, nur Tauf
mit dem Zuſatze, und wenn no
ligen Schrift empfohlen werd
welchen er von dem Sakramen
wickelt hatte, noch nicht beſtim
manches Andre in denſelben
können — und was Auguſti
chengebrauch gegeben fand, das
apoſtoliſcher Ueberlieferung od
durch allgemeine Concilien abl
heilige Gebräuche und Zeichen
nehmen zu müſſen. Daher ſ
abendländiſchen Kirche herrſch
die auch ſonſt zu ſeinen Ideen

1) So mit Taufe und Abendmah
von Nyſſa über die Taufe C
των πολλων war, *ἀορατῳ τιν*
μεταμορφωθεις προς το βελτιο

2) ep. 118.

3) S. c. ep. Parmenian. l. II. c.

gen die Pelagianer [1]) behauptete, daß die Vollziehung des natürlichen Triebes durch die religiös-sittliche Beziehung der ehelichen Gemeinschaft geheiligt werde, wurde er dadurch veranlaßt, auch die Schließung der Ehe unter die Sakramente zu rechnen, wozu auch der Gebrauch des Wortes μυστηριον in dieser Beziehung in dem Brief an die Epheser zu berechtigen scheinen konnte [2]), und auf alle Fälle lag der höhere christliche Begriff von der Ehe dabei zum Grunde.

Was die Lehre von der Taufe betrifft, von welcher man aus dem Grunde, den wir in der vorigen Periode bemerkt haben, die Lehre von der Wiedergeburt nicht trennte, so mußte hier nun die Differenz wieder hervortreten, welche wir in dem Lehrbegriff der orientalischen und der occidentalischen Kirche in Hinsicht der Anthropologie und der Erlösungslehre wahrnehmen, daß in der abendländischen Kirche mit der Erbsünde die negative Würkung der Erlösung in der Befreiung von derselben, in der morgenländischen Kirche hingegen die positive Würkung der Erlösung als einer neuen Schöpfung besonders hervorgehoben wurde. So nennt Gregor von Nazianz [3]) die Taufe eine göttlichere Schöpfung, etwas Höheres als die ursprüngliche Naturbildung [4]). So sagt auch Cyrill von Jerusalem zu den zu Taufenden: „Wenn du glaubst, empfängst du nicht allein Vergebung

1) Da diese ihn beschuldigten, daß er durch seine Idee von der aus der Sünde herrührenden concupiscentia die Ehe selbst zu etwas Sündhaftem mache.

2) De nuptiis et concupiscentia l. I. c. 17.

3) orat. 40 de baptismo.

4) πλασις θειοτερα και της πρωτης ὑψηλοτερα.

der Sünden, ſondern du wü
Du empfängſt der Gnade ſo
Dieſe Differenz mußte beſon
vortreten. Nach dem norde
welchem alle Menſchen von d
her fortgepflanzte Schuld und
unterworfen werden, das Prin
mußte bei der Kindertaufe, w
ſenen, die Befreiung von de
ſonders hervorgehoben werden
formel für ſich, welche aber
da noch keine Kindertaufe, ſt
nachher unverändert auf die
man ſich ſcheute, mit der ge
ſehn ſtehenden Formel eine V
gleich man in dem Sinn
keineswegs übereinſtimmte.
zianz, den Kindern ſei die Ta
mittel der aufkeimenden m
Böſe durch das ihr mitgethei
die Erwachſenen ſei es auch
herſtellung des durch die Sü
betrachtet daher die Kindertau
welche dem Kinde von Anf
das Schlechte in demſelben kei

---

1) Cateches. 17. c. 17. 18. no

2) *Τοις μεν ἀρχομενοις ὀφραγις χαρισμα και πεσουσης εικο* Orat. 40. f. 640.

3) *Μη λαβετω παρον ἡ κακια,*

ſoſtomus führt in einer an die Neophyten gerichteten Homilie zehn verſchiedene Gnadenwürkungen der Taufe an, und er klagt dann über diejenigen, welche die Gnade der Taufe nur in die Sündenvergebung ſetzten [1]). Freilich zeigt ſich hier der Unterſchied zwiſchen dem mehr rhetoriſirenden Chryſoſtomus und dem ſyſtematiſchen Auguſtinus, denn dieſer würde jene zehn Bezeichnungen auf Einen Grundbegriff zurückgeführt haben, in dem ſich Alles zuſammenfaſſen ließ. Aber doch lag dabei auch jene bemerkte Differenz der allgemeinen chriſtlichen Anſchauungsweiſe zum Grunde. Daher ſetzt Chryſoſtomus hinzu: Deshalb taufen wir auch die Kinder, obgleich ſie nicht durch Sünde mit befleckt ſind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindſchaft, Erbſchaft und Brüderſchaft durch Chriſtus ertheilt werde, damit ſie Glieder Chriſti ſein ſollten [2]).

Dieſe Worte des Chryſoſtomus ſind uns freilich nur in der lateiniſchen Ueberſetzung, und nur durch ein Citat des Pelagianers Julian bekannt geworden [3]). Aber ihre Aechtheit wird ſchon beglaubigt dadurch, daß Auguſtin nichts gegen dieſelben ſagen konnte, ſondern nur durch eine andre Deutung dem Pelagianismus dieſe Stütze zu nehmen ſuchen mußte. Und es ſtimmt ja auch dieſe Stelle mit der bemerkten Eigenthümlichkeit in dem Lehrtypus, wie der orientaliſchen Kirche überhaupt, ſo des

1) Vides quot sunt baptismatis largitates, et nonnulli deputant, coelestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computavimus decem.

2) Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint.

3) S. Augustin. c. Julianum l. I. §. 21.

Chrysostomus insbesondre
Unrecht, die Worte des Ch
nem Sinne zu erklären, als
sagen wollen, daß die mensch
selben Zustande, wie der urs
denn dies stritt ja mit seiner
des ersten Menschen verlorne
wenn Julian nur darin Un
außer dem Zusammenhang
Denkweise des Chrysostom
Augustin offenbare Gewalt
System erklärte, bloß von
Sünden, denn in diesem Fa
sostomus gemachte Gegensa

Auch Isidorus von
Frage, warum sündenlose Kin
nige, welche die Sache zu be
deshalb damit sie gereinigt w
auf sie verpflanzten Sünde.
leugnen, doch sei dies nicht d
nicht etwas so Großes; aber
ben würden ihnen mitgetheilt
der menschlichen Natur weit h
den nicht nur von den Sünd
eine göttliche Wiedergeburt,
gung [3]), die Gemeinschaft m

1) epp. V, 195.

2) σμικρολογουντες.

3) δικαιωσις, hier ohne Zweifel in
machung, Heiligmachung durc

getheilt. Das Heilmittel ſei weit mehr als bloß Aufhebung des Uebels [1]).

Theodorus von Mopſueſtia ſchloß ſich hier nur dem Einen Moment der orientaliſchen Kirchenlehre an, welches bei der Kindertaufe immer am meiſten hervorgehoben wurde; er ließ das andre aber ganz fallen, wie es ſein Syſtem forderte. Es iſt nach ſeiner Lehre derſelbe Zuſtand der wandelbaren und verſuchbaren Menſchennatur, in welchem der erſte Menſch geſchaffen worden (ſ. S. 1365.), und in welchem alle Kinder geboren werden. Die Taufe hat bei den Erwachſenen einen zwiefachen Zweck, ihnen die Sündenvergebung zu verleihen, und ſie durch die Gemeinſchaft mit Chriſto zur Theilnahme an ſeiner Unſündlichkeit und ſittlichen Unwandelbarkeit zu erheben, der Uebergang aus dem erſten Abſchnitt der Lebensentwickelung der Menſchheit in den zweiten Abſchnitt, welcher erſt mit der allgemeinen Wiederbringung (ſ. S. 1368.) vollkommen eintreten wird. Das was bei der Taufe empfangen wird, iſt Princip und Unterpfand jener Anamarteſie, welche erſt dann zu ihrer völligen Vollziehung gelangen wird. Bei der Kindertaufe kann nun natürlich nach Theodors Lehre von einer eigentlichen Sündenvergebung nicht die Rede ſein; ſondern ihr Zweck iſt nur die Mittheilung jenes neuen höheren Lebens der Sündenloſigkeit, deſſen die ganze menſchliche Natur bedarf. Er unterſchied demnach eine zwiefache Bedeutung der Sündenvergebung, auf deren Ertheilung ſich die Taufformel beziehe [2]).

1) Kein φαρμακον ἀντιῤῥοπον του τραυματος.

2) So Theodorus in ſeiner Anrede an die Neophyten: Renatus alter factus es pro altero, non jam pars Adam mutabilis et peccatis circumfusi; sed Christi, qui omnino inculpabilis per

Er nahm alſo in dieſer letzte
türliche Mittheilung bei der K
der Erwachſenen an, wenn gle
dernden Verſtandesrichtung au
bol und Vehikel iſt, von den
cip iſt, ſorgfältiger unterſchied
giſchen Würkung des Waſſers
der Würkſamkeit des heiligen
könne [1]). Es verhalte ſich na
Chriſtus in dem Geſpräch mit
Waſſer zu der Schöpferkraft G
Geburt, wie der Leib der Mu
tes bei der natürlichen Geburt
An dieſe Auffaſſungsweiſ

---

resurrectionem factus est. A
Δυο ἀφεσεις των ἁμαρτιων,
την ἀναμαρτησιαν, ἀφεσιν
και ἀναιρεσιν ἁμαρτιας παντ
das griechiſche ἄφεσις der Et
ihm hier zu Hülfe.) ἠρξατο
τον δεσποτην Χριζον οἰκονομι
ταζει. διδοται δε τελειως και
την ἀναστασιν ἀποκαταστασει
και τα βρεφη βαπτιζομεθα.

1) Das Waſſer το ἐν ᾧ πληροι
ὑδατι την οἰκειαν πληρουν ἐν
βαπτιζοματι το μεν πνευμα μ
τουδε ὑδατος οὗ μεμνημεθα,
λον και χρειας τινος ἑτεκεν π
ἐπικαλουμεθα.

2) ὡςπερ ἐπι της φυσικης γεννη
ριον ἐστιν, ἐν ᾧ το τικτομεν
και ἐνταυθα το ὑδωρ ἐν ταξ
πνευμα ἐν ταξει του διαπλαν

besonders aus den Erklärungen des Cölestius und des Julianus ersieht, die Pelagianer an, obgleich dieselbe in ihrem System nicht so begründet war, wie in dem orientalischen und in dem antiocheniſchen. So ist es zu verstehn, was Cölestius in seinem nach Rom übersandten Glaubenssymbol sagt: „Die Kinder müßten nach der Regel der allgemeinen Kirche und nach dem Ausspruch des Evangeliums getauft werden zur Vergebung der Sünden. Weil der Herr beschlossen, daß das Himmelreich nur den Getauften ertheilt werden könne, und weil die Kräfte der Natur dazu nicht fähig seien, müsse es durch die Freiheit der Gnade verliehen werden" [1]). Es erhellt, daß Cölestius, eine den Kindern anklebende Sündhaftigkeit leugnend, die Taufe auf Vergebung der Sünden in dieser Beziehung nur ähnlich wie Theodorus von Mopsuestia verstehn konnte, und so verstand er auch unter dem Himmelreich ähnlich wie dieser das, was über die Gränzen der menschlichen Natur hinausliegt, das, was nur durch eine höhere Mittheilung Gottes ihr verliehen werden konnte. So konnte der Pelagianer Julian, obgleich er die Statthaftigkeit einer Sündenvergebung bei den Kindern durchaus leugnete, doch erklären, daß die Taufe, seitdem sie durch Christus eingesetzt worden, allgemein und nothwendig für jedes Alter anerkannt werden müsse, daß jeden die ewige Verdammniß treffe, wer leugne, daß sie auch den Kindern nützlich sei [2]).

1) Augustin. de peccato originis c. V.

2) Nos gratiam Christi, id est baptisma, ex quo ritum ejus Christus instituit, ita necessariam omnibus in commune aetatibus confiteri, ut quicunque eam utilem etiam parvulis negat, aeterno feriamus anathemate. Opus imperf. c. Julian. l. III. c. 149.

Die Gnade der Taufe —
ſelbe; ihre Würkungen aber e
verſchiedenen Verhältniſſe de
müſſe die negative Würkung
der poſitiven, der Erhöhung
Kindern finde nur die Vered
lich guten Zuſtande vorhande
gleich es den Pelagianern n
ſtems nahe liegen konnte, de
lung eine bloß ſymboliſche Be
ten ſie doch, in dieſer wie in
dazu kommen, ſich frei von
ihrer Zeit zu entwickeln; ſon
ben Gegebene ſo gut ſie konn
andren Wege entſtandenen P
von dem Verhältniſſe der göt
Zeichen, der Wiedergeburt zur
dieſelben Vorſtellungen, welc
den waren; denn dies erhellt
von den Würkungen der Kin
ſprach ſich ganz beſtimmt dar

Von der einen Seite erſc

---

1) l. c. §. 151. Quae tamen g
citur, facit alios ex malis bo
condendo bonos, reddit inno
Aequaliter cunctis a se imb
et promotionis dona conferr

2) Wenn er ſagt von der Tauf
suae impetu atque compend
mina. Opus imperfectum. l.

ſeit den Zeiten Cyprians durch Verwechſelung des Inneren und Aeußeren bei der Taufe in der nordafrikaniſchen Kirche beſonders vorherrſchend gewordene Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder als etwas Empörendes, wodurch eine tyranniſche Willkür Gott zugeſchrieben werde. Aber von der andren Seite mußten ſie ſelbſt doch nach der eben entwickelten Theorie die höhere Gnade der Theilnahme an der höchſten Stufe der Seligkeit in dem Gottesreiche nur durch die Erlangung der Taufe bedingt ſetzen, und auch ſie fanden dies in den Worten Chriſti an Nikodemus, da auch ſie Geiſtestaufe und Waſſertaufe nicht von einander trennten. Demnach mußten ſie in Beziehung auf die nicht getauften Kinder nothwendig behaupten, daß ſie, wenn gleich von den Strafen frei, doch von jenem höheren Zuſtande ausgeſchloſſen würden und nur in einen gewiſſen Mittelzuſtand gelangten. Dies wollte Cöleſtius in den oben bemerkten Erklärungen würklich ſagen.

Und zu demſelben Ergebniſſe mußte in dieſer Hinſicht Jeder hingeführt werden, wer ſich der orientaliſchen Auffaſſungsweiſe von den Würkungen der Taufe mehr anſchloß und ſich etwas Beſtimmtes folgerecht denken wollte, falls er nicht eine allgemeine Erlöſung oder Wiederbringung, zu der für die ungetauften Kinder jener Mittelzuſtand nur einen Uebergangspunkt bilden ſollte, als das letzte Ziel ſetzte. Einen ſolchen Mittelzuſtand für die ohne ihre Schuld nicht Getauften ſetzte auch Gregor von Nazianz [1]). Auguſtin ſelbſt hatte früherhin ähnlich gedacht [2]). Ambroſius

1) Orat. 40.

2) S. l. III. de libero arbitrio c. 23.

von Mailand [1]) glaubte auch
Nikodemus schließen zu müsse
das Himmelreich eingehn könne
er keine Zuversicht darüber hä
der von Strafe frei sein würd
sich etwas Bestimmtes in
obgleich er bei consequentem
nen Principien ohnmöglich a
von den ungetauften Kindern
sie als unschuldige Wesen de
folge nicht bestraft werden kön
werde, das wisse er nicht,
Schrift keinen bestimmten Auf
nen meinte [2]).

Nun konnte aber doch
die Pelagianer der Inconsequ
Vertheidiger der absoluten P
ten, eine Willkür auf Gott zu
um desto mehr in diesen Fehle
daß Gott die Unschuldigen v
schlossen, welches er Andren,
hätten, verliehen habe. Etwa
in sich selbst Unhaltbares sei
Mittelzustande zwischen der Un
tes, denn der Mensch als Bild

1) De Abrahamo l. II. §. 84.

2) Quo non eant, scio, quo ean
er dasselbe sagen mit den Wo
mischen Bischof Innocenz:
renasci eum, qui natus sit ad

Gemeinschaft mit Gott selig zu sein, könne außer derselben nur Unseligkeit finden [1]). Das Concil zu Carthago v. J. 418 verdammte endlich in seinem II. Canon die Lehre von einem solchen Mittelzustande für ungetaufte Kinder aus dem Grunde, weil man sich zwischen dem Reich Gottes und der Verdammniß nichts in der Mitte Liegendes denken könne. Dadurch war denn aber auch nach der Lehre dieses Concils die Behauptung, von der ewigen Verdammniß aller ungetauften Kinder ausgesprochen, eine das menschliche Gefühl empörende Consequenz des Irrthums. Doch merkwürdig, daß grade diese Stelle des Canon in einem Theil der Handschriften fehlt.

Nach jener herrschenden Lehre von der Taufe mußte nun aber den Nachdenkenden die Schwierigkeit aufstoßen: wie man sich bei dem bewußtlosen Kinde eine göttliche Einwürkung zu denken habe. Augustin hätte durch seine oben entwickelten richtigen Principien über das Wesen des Sakraments Besseres finden können, wenn er nicht durch die Macht der Kirchenlehre beschränkt gewesen wäre. Seine Antwort erklärt freilich nichts; aber sie geht von einem tiefen Gefühl des Wesens der christlichen Gemeinschaft aus. Er sagt: „der Glaube der Kirche, welche die Kinder im Geist der Liebe Gott weihe, vertrete die Stelle ihres eigenen Glaubens; und wenn sie gleich noch keinen eigenen

1) Augustinus: Nunquam explicant isti, qua justitia nullum peccatum habens imago Dei separetur a regno Dei. De peccatorum meritis et remissione l. I. c. 30. Hoc novum in ecclesia, prius inauditum est, esse vitam aeternam praeter regnum coelorum, esse salutem aeternam praeter regnum Dei. Sermo 294.

Glauben hätten, so stehe doch
ihren Gedanken nichts entgege
weise war also ungefähr dies
sein leibliches selbstständiges
den natürlichen Lebenskräften d
werde, so es vor der selbst
lung zu eigenem Bewußtsein i
werde von den höheren Lebens
der Kirche. Eine Idee, welc
ihrem Ideal entspräche, in B
nicht so buchstäblich verstande
ben würde.

Was die Lehre vom hei
finden wir in dieser Periode
Vorstellungen von dem Verhä
zur dargestellten Sache, wie i
in dieser am meisten vorherrs
natürlichen geistig-leiblichen G
mittelst der innigen Durchdrin
nes mit dem Leibe und Blute
näus und Justin dem Mä
tritt diese Auffassungsweise an
vor bei einem Cyrill von
Nilus, Hilarius von Poi
Mailand. So erklärt Cyri
Zweck des Abendmahls dies, d
Christus selbst in uns aufnäh

1) Nullus obex contrariae cogita

2) Συσσωμοι και συναιμοι Χριστ

Leib und Blut in unſre Glieder übergehe, wir theilhaft würden der göttlichen Natur, an Leib und Seele geheiligt [1]); Chryſoſtomus, daß wir nicht bloß durch die Liebe mit dem Erlöſer verbunden, ſondern dem Weſen nach mit ſeinem Leib verſchmolzen würden [2]). Er betrachtet die Einſetzung des Abendmahls als Beweis der größten Liebe des Erlöſers zu den Menſchen, wie er auf die innigſte Weiſe ſich mit ihnen vereinigen und ſich ihnen mittheilen, ſeinen Leib in ihre ganze Natur übergehn laſſen wollte, er gab ſich den Verlangenden nicht allein zu ſehn, ſondern auch zu berühren und zu genießen [3]). So behauptet Hilarius von Poitiers, daß zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen nicht bloß eine Willensgemeinſchaft, ſondern eine natürliche Verbindung (nicht bloß per concordiam voluntatis, ſondern auch per naturae veritatem) ſtatt finde, theils weil Chriſtus die menſchliche Natur angenommen, theils weil er in dem Abendmahl ſeinen Leib, und dadurch ſein in demſelben wohnendes göttliches Leben den Gläubigen mittheile [4]).

Zwar bedienen ſich dieſe Kirchenlehrer zuweilen, um die Würkung der Conſekration bei dem Abendmahl zu be-

---

1) Catech. 23.

2) Εἰς ἐκεινην ἀναχεραθωμεν την σαρκα, κατ' αὐτο το πραγμα.

3) Hom. 46. in Joann.

4) Hilarius de trinitate l. VIII. §. 13. Quomodo non naturaliter in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit (er wollte uns die natura aeternitatis, ſein göttliches Weſen, mittheilen, indem er uns ſeinen Leib auf ſakramentliche Weiſe mittheilte, jenes was Irenäus nannte ἑνωσις προς ἀφθαρσιαν.)

zeichnen, ſolcher Vergleichungen, d
wandlung anzuzeigen ſcheinen, d
Waſſers in Wein bei der Hoch
gebrauchen ſolche Ausdrücke, wel
könnten [2]). Aber dieſe Worte wu
um eine andre Veränderung zu e
eine Verwandlung anzuzeigen, w
renden Sprache der Kirchenlehre
recht ſtark bezeichnen wollen, d
nicht ſo ſtreng nehmen, und auc
kommt es hier nur auf den V
durch ein Wunder die vorhande
werde, als ſie früher war, gleic
nun zu verſtehn ſei. Jenen V
andre das Gegengewicht, welch
Verwandlung durchaus widerſpr
der Confirmation gebrauchten S
bei der Taufe ertheilten höheren
ten über die beiden Naturen i
anlaſſung dazu, daß man die V
des Brodtes und Weines zum
ſtimmter entwickelte; denn diej
gung zweier unwandelbar in ihr
turen behaupteten, ſuchten dies
dem Abendmahl anſchaulich zu

1) S. Cyrill. Catheches. 22. Amb
2) Wie μεταποιειν Cyrill. Catech
et sanguinem. Ambros. de inc
l. I. c. IV. § 23. de fide l. IV
3) S. Cyrill. Catheches. 21. §. 3.

des Leibes und Blutes Christi — sagt Theodoret, — in ihrer ursprünglichen Substanz und Gestalt blieben, sich sehn und fühlen ließen als das, was sie früher waren, aber die Betrachtung des Geistes und der Glaube dasjenige in ihnen sehe, was sie geworden seien, wie sie auch angebetet würden [1]) als das, was sie dem Glauben seien [2]). Selbst ein römischer Bischof am Ende des fünften Jahrhunderts, Gelasius, erklärte sich auf dieselbe Weise [3]).

Gregor von Nyssa könnte hier allerdings eine Ausnahme machen. Indem er in seinem λογος κατηχητικος c. 37. die Art, wie Brodt und Wein Leib und Blut Christi

---

1) S. Bd. II. Abth. II. S. 701. und Ambros. de Spiritu sancto l. III. c. XI. §. 79. caro Christi, quae in mysteriis adoratur.

2) Theodoret im zweiten Dialog seines ἐρανιστης. Μενει ἐπι της προτερας οὐσιας και του σχηματος και του εἰδους και ὁρατα ἐστι και ἁπτα, οἱα και προτερον ἠν, νοειται δε ἁπερ ἐγενετο και πιστευεται και προσκυνειται, ὡς ἐκεινα ὀντα ἁπερ πιστευεται. So auch die μεταβολη τῃ χαριτι der μεταβολη της φυσεως entgegengesetzt IV, 26. I, 26. Die erste Entwickelung dieser Art würde sich bei Chrysostomus finden, wenn das Bruchstück aus einem Briefe desselben an den Mönch Cäsarius, welches gegen die Apollinaristen gerichtet sein sollte, würklich ächt wäre; dieser Brief ist aber höchst wahrscheinlich erst auf Veranlassung der Streitigkeiten über die beiden Naturen untergeschoben worden. Doch eine Vergleichung, welche Nilus, der Schüler des Chrysostomus, gebraucht, enthält dieselbe Auffassungsweise: „So wie ein Papier, nachdem es der Kaiser unterschrieben, eine sacra genannt wird, so gewöhnliches Brodt und Wein nach der Consekration und Einwürkung des heiligen Geistes Leib und Blut Christi.“ L. I. ep. 44.

3) De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium. Bibl. patr. Lugd. T. 8. In divinam transeunt spiritu sancto perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura.

werde, anschaulich machen, in
beantworten will, wie der Eine
send Gläubigen in der Welt a
derselbe Eine und vollständige
einer Entwickelung geführt, we
auszusetzen scheint, und an welc
fassung der Brodtverwandlung
Daß nämlich, so wie während
natürlichen Nahrungsmittel, Br
sen des mit der Gottheit ver
wurden, durch die Kraft des g
bar durch den natürlichen Proz
mittel in Fleisch und Blut übe
gewürkt, Brodt und Wein in
delt, durch dieselbe nur jetzt du
der würkende Kraft des Logos.
noch fern davon, die Idee, wel
gen schien, mit klarem Bewußt
seiner Predigt über die Taufe
cher Vergleichungen, welchen
Grunde liegt, wie der höhere
Taufwassers, des Salböls, d
würdig, wie wenig bei diesem
matischen Dogmatiker, grade
sammenhang mit seinen eigenth
bildet war; denn seine Ideen
verherrlichten Leibes Christi,
hätten ihn leicht dazu führen

1) T. III. f. 370.

merkte Schwierigkeit auf eine ganz andere Weise zu beseitigen.

Schon nicht so sinnlich aufgefaßt zeigt sich die Idee von der Gemeinschaft mit Christus bei Athanasius. Aus der Stelle Joh. VI, 62. sucht er [1]) zu beweisen, daß man das Essen des Fleisches und Blutes Christi demnach nicht im eigentlichen Sinne verstehn könne. Christus habe deshalb dabei seiner Himmelfahrt erwähnt, um die Menschen von sinnlichen Vorstellungen abzuziehen und sie zur Idee von einer geistigen Nahrung hinzuleiten [2]), insofern sich Christus auf geistige Weise Jedem mittheilte [3]). Der Zusatz „als Verwahrungsmittel zur seligen Auferstehung [4])" beweist, daß auch er die Mittheilung eines höheren Lebensprincips an den Körper durch die Berührung mit Christus sich dachte.

Die Lehre der nordafrikanischen Kirche, wie wir dieselbe in der vorigen Periode bezeichnet haben, finden wir wieder bei dem Augustin. Er erklärt die Einsetzungsworte so, daß Christi Leib so viel sei als Zeichen seines Leibes [5]). Er sagt, daß der Ausdruck: sein Fleisch und Blut zu essen geben, ein kühnes Bild enthalte und der zum

1) ep. IV. ad Serapionem.

2) Das πνευματικον braucht freilich nicht grade zu bezeichnen das Geistige, sondern kann auch bezeichnen das Uebernatürliche im Gegensatz gegen die natürlich-sinnliche Nahrung.

3) Πνευματικως ἀναδιδοσθαι.

4) Φυλακτηριον εἰς ἀναστασιν ζωης.

5) Non enim Dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. In ähnlichem Zusammenhang wie er sagt, daß Petra erat Christus so viel sei als significabat Christum. C. Adimantum c. 12.

Grunde liegende Sinn nach
entwickelt werden müſſe [1]).
giöſen Sprachgebrauchs, verm
Zeichen für die Sache ſelbſt
sacramentum fidei bei den
Kindern für den Glauben ſelb
das Zeichen des Leibes Chriſti
Wenn gleich aber Auguſtin,
Abendmahl die geweihten äuß
chen betrachtete, das sacrame
ſcharf von einander ſondernd,
haupt bei den Sakramenten, d
mit dem heiligen Zeichen ve
die ſich dem gläubigen Gem
cramenti iſt die Vereinigung
mit ihrem Einen Oberhaupt
Gemeinſchaft der Gläubigen
Eines Leibes, daher die Ve
der Heiligen [3]). Unter den
verſteht Auguſtin den geiſtig
dem Haupt verbundenen Gli
Chriſtus, der geſtorben, aufe
ſitze, wieder kommen werde

1) Contra adversarium legis et
2) S. l. III. de trinitate c. X.
3) Hunc cibum et potum vult
membrorum suorum, quod
Christi si vis intelligere, ap
vos autem estis corpus Chris
in mensa dominica positum e

austheilen könne, auf dieſe Frage giebt er eine ganz andre Antwort als Gregor von Nyſſa. Nach ſeiner geiſtigen Auffaſſungsweiſe der Abendmahlslehre konnte hier keine Schwierigkeit ſtatt finden. Mit der Hinweiſung auf das geiſtige Verſtändniß, als das einzig richtige, hatte er die Frage gleich beantwortet. Eben deshalb heißt dies ein Sakrament, weil etwas andres von dem ſinnlichen Auge geſehn, etwas andres von dem Auge des Geiſtes wahrgenommen wird [1]). Daher ſagte Chriſtus zu den Juden, wenn er ſich zum Himmel erhoben haben werde, dann würden ſie erkennen müſſen, daß er nur von einer geiſtigen Mittheilung, von einer göttlichen Lebensgemeinſchaft geſprochen haben könne [2]). Das Fleiſch nützt nichts, das heißt ohne den Geiſt; das Fleiſch war das Gefäß, durch welches der Geiſt würkte, Chriſtus ſich uns mittheilte [3]). Chriſtus iſt das ewige Leben und giebt in ſeinem Fleiſch und Blut ſich ſelbſt. Auguſtin unterſcheidet den äußerlichen und inneren Genuß des Abendmahls (manducare intus et foris). Der erſtere wird nur den Gläubigen zu Theil [4]); die Ungläubigen und Unwürdigen empfangen aber nur das Sakrament des Leibes und Blutes Chriſti [5]).

---

1) Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur.

2) Certe vel tunc intelligetis, quia gratia ejus non consumitur morsibus.

3) Si caro nihil non prodesset, verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Caro vas fuit, quod habebat attende, non quod erat.

4) Habe fidem et tecum est, quem non vides.

5) Sermo 225. 272. Tractat. 26. Evang. Joh.

Sodann finden wir die
Kirchenlehrern, auf deren th
dium des Origenes besond
chen jedoch nach dem Gesa
auszunehmen ist, obgleich e
meisten mit dem Origenes
Nazianz nennt das Abendm
Geheimnisses, des Opfers
Opfers, durch welches das
worden [3]). Gewiß aber dac
here göttliche Einwürkung, n
hang seiner Ideen von Prie
und dies wird auch durch ei
ben über die Würkungen des
es nennt das Opfer, durch
Gemeinschaft treten, in Gem
ner Gottheit [4]), die heilige

1) Doch erscheint diese Auffas
ganz Vereinzeltes; sondern
Systems wohl zusammen, d
idee besonders hervorgehoben,
das Princip der φθορα in
wurde, im Gegensatz gegen je
Christo aus als der ἀπαρχη
menschliche Natur durchdring
nach seiner oben, S. 911.,
Beschaffenheit des verherrlich
dre Modification dieser Idee

2) Orat. I. f. 38. Των μεγαλω

3) Τυποι της ἐμης σωτηριας ora

4) Orat. III. f. 70. Δι' ης ἡμεις
θηματων και της θεοτητος.

mel erhebt [1]). Er nimmt demnach eine gewisse heiligende Einwürkung des Logos an, welche vermöge der vom Priester ausgesprochenen Worte [2]) sich mit den Zeichen des Brodtes und Weines verbinde, und insofern nun die äußeren Zeichen als Vehikel für diese übernatürliche heiligende Mittheilung des Logos die Stelle des würklichen Leibes Christi vertreten, insofern werden sie Leib und Blut Christi genannt [3]). Eusebius von Cäsarea unterscheidet wahrscheinlich, wie sein Lehrer Origenes [4]), das sinnliche und das geistige Abendmahl. In der ersten Beziehung sagt er: Die Christen sind angewiesen das Andenken des Opfers Christi zu feiern durch die Symbole seines Leibes und Blutes [5]). In Beziehung auf das zweite paraphrasirt er auf diese Weise die Worte Christi im VI. Capitel des johanneischen Evangeliums: „Glaubt nicht, daß ich rede von dem Leib, welchen ich an mir trage, als ob dieser gegessen werden müßte. Glaubt auch nicht, daß ich euch mein sinnliches und leibliches Blut zu trinken gebiete; sondern wißt, daß die Worte selbst, die ich zu euch gesprochen habe, Geist und Leben sind, so daß meine Worte und Lehren selbst mein Fleisch und Blut sind. Wer diese sich aneignend, gleichsam mit himmlischem Brodt genährt wird, wird an dem himmlischen Leben Theil nehmen [6])."

1) Ἄνω φερουσα μυσαγωγια orat. XVII. f. 273.

2) Darauf sich beziehend das λογῳ καθελκειν τον λογον.

3) S. ep. 240 ad. Amphilochium in den wenigen Briefen, welche in dem ersten Bande seiner Werke voran gedruckt sind.

4) S. B. I. A. III. S. 1086.

5) Demonstrat. evangel. l. I. c. 10. f. 39.

6) Theol. eccles. III, 12.

e. Die Lehre von

Was die Lehre von de
ging die Lehre von läuternden
vorigen Periode aus der Verm
chriſtlicher Ideen im Orient
Formen ſich gebildet hatte, auc
glaubte die Lehre von einem
len Maleach. 3. und 1 Corin
dem Zuſammenhang mit den
Glauben und der Verwechſelu
baren und von der unſichtba
wie in einer frühern jüdiſch
z. B. der Clementinen, daz
Wahnvorſtellung zu gründen,
gläubigen katholiſchen Kirche
Leben führe, werde vor den
haben, daß er, wenn gleich e
dem Tode bedürfe, doch zuletz
mißverſtand man die eben ern
fes an die Corinther, daß ma
dem vorgeblichen Glauben an
ſtern verband, doch meinte ſag
Grunde, der Chriſtus ſei. De
praktiſch nachtheiligen Wahn h
die Lehre von einem ſolchen ig
wie aus der von ihm auf der
nen Erklärung hervorgeht, ſ. o

1) S. Cyrill. catech. 15. §.
πυρ vor dem letzten Weltgeric
De civitate Dei l. 20. c. 25.

ſuchte.[1]) dieſe Lehre gegen ſolche Mißdeutungen zu verwahren. Er bezog jene Stelle in dem erſten Briefe an die Corinther zunächſt auf Läuterung durch Leiden in dem irdiſchen Leben für Solche, welche, obgleich von der Liebe zu Chriſtus beſeelt, doch noch nicht ſo von derſelben durchdrungen worden, daß ihr Herz von der Liebe zum Irdiſchen ganz gereinigt ſei; denn dazu, daß Chriſtus der Grund ſei, gehöre dies, daß die Liebe zu ihm alles überwiege und man ihm alles zu opfern bereit ſei [2]). Eine ſolche Läuterung aber nur in Beziehung auf diejenigen, auf welche es ſich in dieſem Sinne anwenden laſſe, daß Chriſtus die Baſis ihres Lebens ſei, könne nun auch nach dem Tode ſtatt finden, was er hier als etwas noch zweifelhaftes ſetzt [3]), ſo daß manche Gläubige, je mehr oder weniger ſie die vergänglichen Güter geliebt hätten, deſto langſamer oder ſchneller durch ein gewiſſes läuterndes Feuer hindurch zur Seligkeit gelangten.

Die Lehre von ewigen Strafen blieb, wie in der vorigen Periode, die herrſchende in dem kirchlichen Lehrbegriff. Doch konnten in der orientaliſchen Kirche, in welcher, diejenigen Gegenſtände ausgenommen, auf die ſich grade die Lehrſtreitigkeiten bezogen, eine freiere Entwickelung ſtatt fand, noch manche angeſehene Kirchenlehrer ohne Nachtheil

1) In ſeinem enchiridion ad Laurentium c. 68.

2) Si Christus in corde fundamenti habet locum id est, ut ei nihil anteponatur, et malit homo, qui tali dolore utitur, rebus, quas ita diligit, magis carere quam Christo, per ignem fit salvus. Si autem res hujusmodi temporales ac seculares tempore tentationis maluerit tenere quam Christum, eum in fundamento non habuit, cum in aedificio prius non sit aliquid fundamento.

3) Incredibile non est et utrum ita sit, quaeri potest.

Gott hat die vernünftigen W
sie selbstbewußte freie Gefäße
Urquells alles Guten sein soll
die Seele in dem dieser Best
turgemäßen Zustande und der
um das Göttliche in sich au
Ist dieses naturgemäße Verhä
artiges, das Böse, gestört; so
drücke Belohnung und Bestrafu
zeichnungen für das Vorhanden
naturgemäßen Verhältnisses, g
Auge in der Ausübung seiner
Sonnenlicht die Gegenstände e
Krankheit daran verhindert wird
göttlichen Liebe angeordnete Lä
gen Wesen von dem Bösen zu
naturgemäßen Gemeinschaft mit
Gott würde das Böse nicht zug
vorausgesehen, daß durch die E
nünftigen Wesen nach ihrer Be
genden Gemeinschaft mit ihm

So hing die Lehre von
gung auch genau zusammen

1) Ὡς τον πλουτον των θειων ἀ
ἀγγεια τινα προαιρετικα των

2) Da diese Lehre mit dem ganzen
gors so genau zusammenhängt
spielen der größten unhistorisch
Germanus von Constantinop
nem ἀνταποδοτικος oder ἀνοθ
sich auf jene Lehre beziehenden
von Häretikern untergeschoben

Theodorus von Mopsuestia von den beiden großen Perioden in der Entwickelung der vernünftigen Schöpfung und von dem Ziel der Erlösung, wodurch die Unwandelbarkeit eines göttlichen Lebens an die Stelle der bisherigen Wandelbarkeit und Versuchbarkeit in der ganzen vernünftigen Schöpfung treten sollte. Das Böse erscheint hier ja wie ein allgemein nothwendiger Uebergangspunkt für die Entwickelung der Freiheit. S. oben S. 1368. Schon Diodorus von Tarsus hatte diese Lehre in seinem nicht auf uns gekommenen Buche von der Menschwerdung Gottes (περι οἰκονομιας) entwickelt, und Theodor trug sie in seinem Commentar über die Evangelien vor [1]). In diesen Schriften führten sie noch manche besondre Gründe gegen die Ewigkeit der Strafen an: „Wenn der Lohn der Ewigkeit die guten Werke und die Kürze der Lebenszeit so weit übersteigt, sollten nicht um desto mehr die Strafen von der göttlichen Barmherzigkeit überwunden werden. Gott würde die Bösen nicht zur Auferstehung rufen, wenn sie nur Strafen ohne Besserung leiden sollten. Eine Verhältnißmäßigkeit der Strafen in Beziehung auf die Sünden glaubten sie Luk. 12, 47. Matth. 5, 26. angedeutet zu finden. Aus den Grundprincipien Theodors folgte auch nothwendig,

1) Auszüge aus diesen Schriften durch den nestorianischen Bischof Salomo von Bassora im dreizehnten Jahrhundert bei Assemani T. III. P. I. S. 323. 24., vergl. das IV. unter den Excerpten Theodors bei Marius Merkator. In Theodors Commentar über das Evangelium des Johannes, so weit uns derselbe geblieben, findet sich davon keine Spur. Wenn aber auch in diesem Commentar Spuren davon vorkamen, so war es doch natürlich, daß man Stellen der Art nicht in die Catenen aufnahm.

wenn gleich wir keine beſtimmt
haben, daß wie der Gegenſatz j
die ganze vernünftige Schöpfu
von ihm geſetzt wurde, er al
auf die gefallenen Geiſter w
mußte.

3. Gegenſätze theologiſcher Geiſtesri
kung der origeniſtiſchen Streitigke

Wir haben noch eine R
wähnen, welche mit der Geſc
weniger zuſammenhängen und
bilden, die erneuerten Streitig
von deſſen Verhältniſſe zu de
dieſer Periode wir bereits in d
ſprochen haben. Wir ſehn i
den Kampf jener freieren theol
dem Origenes ausgegangen
der Kirchenlehre mit Beſchrän
von Anfang an der origeniſti
den, wie den Kampf einer fle
ren Richtung in der Auffaſſun
das theologiſche Intereſſe die
bald in Kämpfe von ganz a
weltlichen als geiſtlichen Inn
dieſe Streitigkeiten eine andre
ſie uns einen Glaubenshelden
alle Verfolgungen und Leiden
des Weltlichen und Geiſtliche
Kirche mit den Waffen des G

In einer Zeit, da Origenes gröſtentheils in der abendländiſchen Kirche ſchon nicht viel mehr als dem Namen nach bekannt war, im vierten Jahrhundert, würkte in der orientaliſchen Kirche das Getheiltſein der Kirchenlehrer in ihren Urtheilen über den Origenes in mannichfachen Miſchungen noch fort. Es gab enthuſiaſtiſche Verehrer deſſelben, welche in allen ſeinen eigenthümlichen Anſichten mit ihm übereinſtimmten, wie blinde Eiferer gegen ihn, welche nur den Vater aller Kätzereien in ihm ſahen, und Solche in der Mitte zwiſchen beiden Partheien, welche ſeine Verdienſte um die theologiſche Entwickelung anerkennend, ohne ſeine Mängel zu verkennen, mit Mäßigung und Geiſtesfreiheit Wahres und Falſches in ſeinen Schriften und Lehren zu ſondern ſuchten. Da die Arianer manche Anſchlieſſungspunkte für ihre Polemik gegen das niceniſche Symbol in den Schriften des Origenes finden konnten, da ſie auf manche Ausſprüche deſſelben mit Recht oder Unrecht ſich beriefen, da das Syſtem der Semiarianer von dem Origenes eigentlich ausgegangen war; ſo konnte dadurch ein nachtheiliges Licht auf ihn ſelbſt zurückgeworfen werden. Der in der Geſchichte der Lehrſtreitigkeiten ſchon erwähnte Marcellus von Ancyra griff zuerſt von dieſer Seite den Origenes an, er leitete von ihm den Arianismus ab, er beſchuldigte ihn, als theologiſcher Schriftſteller noch zu unreif aufgetreten zu ſein, nachdem er viel mehr die Schriften der griechiſchen Philoſophen als die Bibel ſtudirt, daher habe er fremdartige platoniſche Lehren mit der chriſtlichen Glaubenslehre vermiſcht [1]).

1) Ὅτι ἀρτι των κατα φιλοσοφιαν ἀπορας μαθημασιν και τοις

Er macht ihm den ungerechte
περι ἀρχων mit denſelben
Gorgias begonnen, obgleich di
durch den Zuſammenhang ein
liche Bedeutung erhielten, wi
genes, Euſebius, mit R
macht ihm zum Vorwurf, d
dem philoſophiſchen Sprachg
ben, woraus er die willkür
alſo auch der Inhalt aus de
Philoſophie, entnommen wor
lus dabei darum zu thun,
ungetrübt zu erhalten, wie
ſchätzten Anſehn der ältern
genſtellte und nur Zeugniſſe
bensſachen gelten laſſen woll

Θειοις ὁμιλησαι προελομενος
φων καταληψεως δια το πα
δευσεως, θαττον του δεοντο
της φιλοσοφιας παρηχθη λο
γεγραφε. Euseb. c. Marcell
wir in dem erſten Bande Ab
gang des Origenes bemerk

1) Aſterius der Arianer, den
zur Vertheidigung ſeiner Leh
οἱ σοφωτατοι των πατερων
war dem für die alleinige Ge
den Marcellus hier anſtöß
ter genannt und ihren Aus
allein der heiligen Schrift g
chen Lehre den Namen *δογμ*
ſchen *λογος Θειος* und *δογμ*
die, wenn gleich nicht in de

Kirchenlehrer, wie ein Athanasius, suchten zu zeigen, daß die Arianer mit Unrecht den Origenes für sich anführten. Ein Didymus zu Alexandria vertheidigte das Ansehn des Origenes, dessen ganzes System, so weit es nicht mit dem, was unter den Lehrstreitigkeiten bestimmt worden, in ausdrücklichem Widerspruch stand, er sich angeeignet hatte [1]). Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz machten als Resultat gemeinsamer Studien eine Chrestomathie aus den Schriften des Origenes zur Verbreitung seiner geistvollen Ideen, besonders seiner hermeneutischen Principien [2]), bekannt. Ein Gregor von Nyssa

rer, doch in der ursprünglichen Wortbedeutung gegründet war. Seine merkwürdigen Worte: το γαρ των δογματος ὀνομα της ἀνθρωπινης ἐχεται βουλης τε και γνωμης. ὁτι δε τουθ' οὑτως ἐχει, μαρτυρει μεν ἡμιν ἱκανως ἡ δογματικη των ἱατρων τεχνη (der Gegensatz der Dogmatiker und Empiriker), μαρτυρει δε τα των φιλοσοφων καλουμενα. ὁτι δε και τα συγκλητω δοξαντα ἐτι και νυν δογματα συγκλητου λεγεται, οὐδενα ἀγνοειν οἰμαι. Eusebius hielt ihm in Beziehung auf das Erste die in dieser Beziehung, so falsch sie auch angewandt ist, classisch gewordene Stelle Deut. 32, 7. entgegen, in Beziehung auf den Gebrauch des Wortes δογμα die Stelle Ephes. 2, 15., wo er das Wort δογματα von den Lehren des Christenthums erklärte, da es doch von den Satzungen des Gesetzes verstanden werden muß und so vielmehr für als gegen den Marcellus zeugt.

1) Uebrigens gilt auch schon von dem Didymus, wie er sich in seinem Werke de trinitate darstellt, das, was wir S. 745. über die Veränderung des alexandrinischen Geistes bemerkt haben. Er ist ein wichtiges Mittelglied für die Entwickelung des eigenthümlichen alexandrinischen Lehrbegriffs, wie er im Gegensatz gegen den antiocheniſchen nachher sich aussprach, und auch für die Bildung der mystischen Theologie, wie sie nachher in den pseudodionysischen Schriften erscheint.

2) Die φιλοκαλια.

hatte sich durchaus unter der
Einflusse des Origenes, obg
Weise, zum selbstständigen Th

Unter den Mönchen, beso
im vierten Jahrhunderte zwei P
Geistesrichtungen, welche auch
Origenes in einem Gegen
Die Einen von beschränkter G
ner rohen fleischlichen Auffassu
gen, haßten den Origenes
ser Richtung. Der verehrte P
Schüler am meisten vor den
weil dieser gefährlicher sei al
unter dem Vorwande, die heili
Irrlehren in dieselbe hineinleg
Classe von gebildeterem Geist,
mystischen Richtung, verehrten
bei dem sie Nahrung für ihre

Unter jener ersteren Gat
Mann seine Bildung erhalten,
Streitigkeiten zuerst ausbrache
langen Reihe von Jahren be
keit und Rechtgläubigkeit in
phanius. Er war in den er
hunderts in dem Dorfe Bes
Stadt Eleutheropolis in Paläst
hatte sich unter jenen egyptis

1) S. B. II. S. 504.

2) Sozom. VI, 32.

thum gebildet, und die beschränkte Geistesrichtung derselben war auf ihn übergegangen. Darauf kehrte er nach seinem Vaterlande zurück; er wurde Vorsteher eines Klosters, das er in der Nähe seines Geburtsortes gründete, und im J. 367 Bischof der Metropolis auf der Insel Cyprus, Salamis, damals Constantia genannt. Seine Schriften lassen einen Mann von großer Belesenheit, aber gänzlichem Mangel an Critik und logischer Ordnung, von redlicher Frömmigkeit, aber auch sehr beschränktem dogmatischen Geiste in ihm erkennen; einen Mann, der Wesentliches und Unwesentliches in dogmatischen Differenzen, Buchstaben und Geist in der Auffassung der Glaubenslehre durchaus nicht zu unterscheiden wußte, der leicht in jeder von dem Gewöhnlichen abweichenden Meinung über Gegenstände des Glaubens eine gefährliche Ketzerei sehn konnte — und es war natürlich, daß einem solchen Manne ein Origenes, den er nicht zu verstehn vermogte, als der gefährlichste Irrlehrer erscheinen mußte, wie er auch in seiner Darstellung und Critik der Häresien besonders vor ihm zu warnen für nöthig hielt.

Ein zweiter angesehner Lehrer der Kirche, welcher an diesen Streitigkeiten Theil nahm, war Hieronymus, ein Mann von großen Verdiensten um die biblische Literatur und die Beförderung eines gründlicheren biblischen Studiums unter den Abendländern, der gewiß von einem warmen Eifer für die Sache des Evangeliums beseelt war, wie die unermüdeten Arbeiten seines langen Lebens, welche ihm von manchen Seiten während seines Lebens mit Undank gelohnt wurden, davon zeugen. Aber durch die großen Mängel seines Charakters, seine kleinlichen Leidenschaf-

ten, seine leicht zu beleidigend
Herrschsucht, seinen oft unter
borgnen Hochmuth, wurden s
kelt. Seine Briefe und and
von, daß er Andren manche
Christenthums an's Herz zu
gel der christlichen Selbsterke
sich selbst zur rechten Zeit v
anzuwenden unterließ. Wir
Lebensentwickelung und Thätig
nes bis zu dem Zeitpunkt,
Theil nahm, einen Blick wer

Hieronymus wurde
Gränze von Dalmatien und P
Prosper zufolge im J. 33
male für ein etwa zehn Jahr
Zu Rom, wo der bekannte
Lehrer war, genoß er einer gu
eben daselbst erhielt er auch
mannichfachen Reisen, zu wel
begierde trieb, benutzte er ein
terricht des gelehrten Apolli
in die Einöde von Chalcis i
ren Kämpfe, welche ihn die
sen, wurden hier nur desto he
her mit dem Studium der
beschäftigt, viele derselben au

1) Nach der Vermuthung Eini
Gränze von Steyermark.

er in ihnen vieles fand, was für seine damalige ascetische Gemüthsrichtung nicht paßte, läßt sich wohl denken. Auch leicht erklärlich, daß er sich in dieser trüben gesetzlichen Stimmung Gewissensvorwürfe machte wegen seiner Beschäftigung mit der heidnischen Literatur. In dem Urtheil über die letztere finden wir in dieser Zeit die entgegengesetzten Abwege. Während die Einen entweder durch einen mißverstandenen christlichen Eifer, der zumal in solchen Uebergangsepochen des inneren Lebens, wo die Macht des christlichen Bewußtseins zuerst auf eine entschiedene Weise sich geltend macht, leicht entstehn konnte, oder durch eine Geistesträgheit, die mit frommem Schein sich bedecken wollte, bewogen wurden, alle Beschäftigung mit der alten Literatur als etwas dem Reich des Satans Angehöriges schroff von sich zu weisen, gab es zu Rom solche Geistliche, welche über die Beschäftigung mit den alten Autoren die heilige Schrift vernachlässigten [1]). Die Mitte zwischen diesen entgegengesetzten Verkehrtheiten hielten Männer wie Augustinus, welcher in seiner Anweisung zur Bildung der Geistlichen sagt, daß man zum Dienste des Christenthums alles Wahre und Gute sich aneignen und auch von den Heiden das Gold und Silber entlehnen müsse, das sie ja nicht selbst geschaffen, sondern nur aus den Schachten einer allgegenwärtigen Vorsehung an's Licht gefördert hätten [2]).

---

1) Wie Hieronymus klagt in seinem Briefe an den römischen Bischof Damasus, ep. 146. (Nach Martianay III. f. 160.) at nunc sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videas comoedias legere.

2) Quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providen-

Es läßt sich auch leicht pf
einem Anfall heftigen Fiebers,
Kämpfe und Anstrengungen unt
gen in der Quadragesimalzeit,
Gewissens und die unter denselb
Vorsätze unter schreckenden Bild
rückstrahlten, das Traumgesicht
durch seine Schuld und die Sch
Rufinus eine unverdiente Wi
vor dem Richterstuhl Gottes.
richtete Frage antwortete: „ich
ihm gesagt: „du bist kein Ch
ceronianus, denn wo dein Sch
und unter Geißelhieben leistete
Buch wieder in die Hand zu n
zu beobachten er sich gewiß ni
die häufigen genauen Citate au
Schriften beweisen, wenn man

---

tiae, quae ubique infusa est, er
l. II. §. 60. Dahin gehört auch
von Pelusium einem Anagnosten
chen Stande giebt. Er werde sich
wenn er sein ganzes Leben dem
weihe; aber auch, was er aus
könne, zum Dienst des Christen
σιμον ἐκ της ἐξωθεν παιδευσεως
πολλα γαρ ἀρετης ἑνεκεν περιλ
den griechischen Kirchenlehrern w
so selten. Derselbe Isidor
in Beziehung auf seinen eigent
sich besonders mit dem Lesen d
schäftigte, I, 63.

glauben will, was er gegen die Meineidsanklage des Rufinus betheuert, daß er Alles nur aus dem Gedächtniß citirte. Er selbst mogte in verschiedenen Stimmungen, Leidenschaften und Lagen über dieses Traumgesicht verschieden urtheilen. Wo er von der Beschäftigung mit heidnischen Autoren abmahnen wollte, stellte er dies doch würklich als eine übernatürliche Vision dar [1]), und dadurch gab er dem Rufinus einen guten Grund, ihn des Widerspruchs mit sich selbst und des Meineids zu beschuldigen [2]), und Hieronymus konnte nun zu seiner Rechtfertigung nichts andres vorbringen, als theils daß er würklich seit seiner Bekehrung keinen heidnischen Autor gelesen und Alles nur aus dem Gedächtniß citire, gegen welche Angabe aber Rufin manches Triftige zu sagen hatte, theils daß Alles nur ein Traum gewesen, und was im Traum geschehn, etwas Nichtiges sei [3]). Dieser kleine Zug ist nicht unwichtig für die Cha-

1) ep. 18. ad Eustochium, wo er als Beweis für die Würklichkeit anführt liventes scapulas, das plagas sensisse post somnum. Was, wenn er sich auch recht erinnert, doch leicht erklärbar ist.

2) Rufin sagt in seiner invectiva gegen Hieronymus l. II. f. 285. T. V. ed. Martianay nicht ohne Wahrheit: Relegantur nunc quaeso quae scribit, si una ejus operis pagina est, quae non eum iterum Ciceronianum pronunciet, ubi non dicat: sed Tullius noster, sed Flaccus noster, sed Maro. Jam vero Chrysippum et Aristidem, Empedoclem et caetera Graecorum auctorum nomina, ut doctus videatur et plurimae lectionis, tanquam fumos et nebulas lectoribus spargit.

3) Haec dicerem, si quippiam vigilans promississem nunc autem novum impudentiae genus, objicit mihi somnium meum. Sed tamen qui somnium criminatur, audiat prophetarum voces, somniis non esse credendum. Adv. Rufin. l. I. f. 385. ed. Martianay T. IV.

rakteriſtik des Hieronymus,
zuverläſſigkeit des Charakters g
tenden Zügen oft am anſchauli

Wie andre Mönche durch
niederen Kräfte ihrer Natur z
vielen inneren Verſuchungen zu
Hieronymus ſtatt deſſen eine
ſeinem Beruf näher lag, und
der Kirche mehr gewinnen kon
Juden das Ebräiſche [1]). Er
zum Presbyter ordinirt, reiſete
nach Conſtantinopel, durch den
zianz angezogen [2]). Durch dieſ
auf Origenes aufmerkſam
Schriften er von nun an vielf
Homilien er viele in's Lateiniſ
er im J. 382 nach Rom zu d
dem er ſchon früher in Verbind
benutzte ſeine vielfachen Kennt
nen Sekretär und Rathgeber i
brauchte; durch welches Amt e
ſchaft mit den Kirchenangeleg
das Wichtigſte durch ſeine Hän

---

1) Incentiva vitiorum ardoremqu
quem quum crebris jejuniis fr
nibus aestuabat. Ad quam ed
Hebraeis crediderat, me in dis
ad Rusticum.

2) S. B. II. S. 352.

3) Hieronymus ep. 11. oder 91. a

er viele enthuſiaſtiſche Freunde, zog ſich aber auch viele heftige Feinde zu. Als Beförderer des Mönchsthums in einer Gegend, wo daſſelbe noch wenig beliebt war, in der großen Hauptſtadt voll weltlicher Luſt, wo die ſtreng aſcetiſche Richtung mit den Neigungen und den Intereſſen Vieler in Streit gerieth, mußte er ſchon dadurch ſich vielen Geiſtlichen und Laien verhaßt machen, und da er Frauen und Jungfrauen aus den angeſehenſten Familien durch den Enthuſiasmus für das aſcetiſche Leben, den er ihnen einflößte, bewog aus ihren weltlichen Verhältniſſen auszutreten, zum Theil nach Paläſtina in die Einſamkeit ſich zurückzuziehen; ſo beleidigte er dadurch viele der Angeſehenſten Roms. Dazu kam nun noch das Abſtechende ſeiner Gelehrſamkeit gegen die Unwiſſenheit vieler der römiſchen Geiſtlichen, welche Ueberlegenheit Hieronymus nach ſeiner Art nicht zu verdecken ſuchte; ſondern ſie wohl fühlen ließ, die Freimüthigkeit und die ihm eigene ſarkaſtiſche Weiſe, mit der er die Gebrechen der weltlich geſinnten Geiſtlichen in Rom aufdeckte und ſtrafte, beſonders in einem viel verbreiteten Briefe an die Nonne Euſtochium, ſo daß ihn Rufinus nachher beſchuldigte, er habe den Heiden Waffen gegen die Chriſten geliehen [1]). So lange aber Damaſus lebte, war Hieronymus durch deſſen Anſehn hinlänglich geſchützt. Da jedoch dieſer im J. 384 ſtarb und

ecclesiasticis juvarem Damasum et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem.

1) Rufinus l. II. invectiv. Ea quae gentiles falso in nos conferre crimina putabantur, iste vera esse, imo multo pejora a nostris geri quam illi criminabantur asseruit. Gewiß ein ungerechter Vorwurf.

deſſen Nachfolger Siricius
günſtig geweſen zu ſein ſcheint
großen Zahl ſeiner Feinde zu
Babylon, wie er von nun an
ſich zurückzuziehen.

Bethlehem, der Verſam
wurde nun der Sitz ſeiner W
ner Leitung Jünglinge in geiſ
wo er durch die Ausarbeitung
auf die Erklärungen der heili
Werke um die ganze abendl
machte. Aehnliche Verdienſte,
richtigung der griechiſchen Urſ
und der griechiſchen Ueberſetzun
chiſche Kirche erworben hatte,
durch Berichtigung der durch
verſchiedenen Ueberſetzungen, di
nen Evangelien mit einander,
Abſchreiber ſehr entſtellten lat
Aufgefordert durch den römiſch
das Bedürfniß einer ſolchen Te
er ſchon zu Rom die Ueberſe
tigt und daſſelbe an der Ueb

---

1) ep. 99. ad Asellum im Begri
de Babylone Hierosolymam
zu ſeiner Ueberſetzung der Schr
ligen Geiſt. Cum in Babylo
tricis essem colonus.

2) Tot exemplaria quot codices,
Damasum.

gen. In Bethlehem unterstützt durch die Hexapla des Origenes, welche er aus der Bibliothek zu Cäsarea erhielt, dehnte er dieses Werk auf die ganze Bibel aus. Schon dies war ein gewagtes Unternehmen, wodurch er sich manchen Vorwürfen bei denen aussetzen mußte, welche in ihrer Unwissenheit, die sie der frommen Einfalt gleich setzten [1]), jede Abweichung von dem Herkömmlichen, so nothwendig und heilsam sie auch sein mogte, zu verdammen gewohnt waren. Sie sahen leicht in der Veränderung des ihnen allein bekannten Textes eine Verfälschung, ohne nach dem Grunde der Veränderung weiter zu fragen [2]). Und hier hatte er doch das Ansehn eines römischen Bischofs für sich, wie man ihm auch keine durch kirchliche Autorität bestätigte und überlieferte Uebersetzung, keine göttliche Eingebung des bisher geltenden Textes entgegen halten konnte.

Aber weit mehr Anstoß mußte er geben durch ein andres heilsames Unternehmen, eine neue Uebersetzung des alten Testaments nicht nach der bisher allein berücksichtigten alexandrinischen Uebersetzung, sondern nach dem Ebräischen. Das erschien auch Manchem, der nicht zu den Unwissenden

1) Eine in der abendländischen Kirche viel verbreitete Menschenart, gegen welche Hieronymus manches Treffliche sagt zur Vertheidigung des Gebrauchs der Wissenschaft im Dienst der Kirche. Piscatorum sc discipulos asserentes, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint ep. 102. ad Marcellum.

2) Hieronymus in seiner Vorrede an Damasus: Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumserit, et a saliva, quam semel imbiberit, viderit discrepare, quod lectitat, non statim erumpet in voces: me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veterum libris addere, mutare, corrigere.

gehörte, als großer Frevel: D
ſtehn wollen als die ſiebzig i
als die Apoſtel, welche dieſer
und welche eine andre Ueberſ
wenn ſie es für nöthig geha
verleiten laſſen, ihnen zu Gu
verfälſchen [1]).

Damals bildete ſich in u
Verein gleichgeſinnter Theologe
die Beförderung theologiſcher W
einſtimmten. Mit dem Hiero
bindung ſein Jugendfreund, d
Aquileja, der ſich zu Jeruſale
nes aufhielt, und in einem
hältniſſe zu dieſem ſtand. Alle
Liebe zu den Schriften des
hatte ja manche von deſſen S
in der abendländiſchen Kirche
in den Vorreden zu denſelbe
wunderung von ihm geſproche
Hieronymus war allerding
ſehr verſchieden. Gewiß hatte
ſche Syſtem deſſelben ſich a
den Geiſtestrieb zur Bildung
Sein eigenthümlicher Geiſtesbl
zelne als auf das Allgemeine

1) Alles dies hebt Rufinus geg
zweiten Buche ſeiner Invectiv
bitur, ipsam legem perverte
diderunt.

konnte es aber auch geschehn, daß er in seinen biblischen Commentaren den Origenes benutzend manche von dessen Erklärungen mit aufnahm, welche von der Art waren, daß sie weder mit seinen eignen übrigen Glaubensansichten, noch mit dem herrschenden Kirchensystem übereinstimmten, ohne daß er für nöthig hielt, davor zu warnen, bis er von außen her auf diesen Gegensatz aufmerksam gemacht wurde. So frei aber Hieronymus von dieser Seite war, während er sich selbst überlassen blieb, so leicht konnte er von außen her hier beschränkt und befangen gemacht werden, wenn man einen Gegensatz gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit ihm nachwies, und wohl gar die Besorgniß bei ihm erregte, daß er selbst eines solchen sich verdächtig mache. Für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit ängstlich besorgt, war er von dieser Seite äußerst reizbar.

Nun geschah es gegen das Jahr 394, daß unter den Vielen, welche aus dem Abendlande nach den heiligen Stätten in Palästina wallfahrteten, auch manche der Eiferer für den Buchstaben des kirchlichen Lehrbegriffs, wie ein Aterbius, später ein Vigilantius, dahin kamen. Sie hatten von dem Origenes immer nur als von einem der gefährlichsten Irrlehrer reden gehört, ohne etwas mehr von ihm zu wissen, und sie erschraken daher sehr darüber, als sie bemerken mußten, daß die Schriften dieses Mannes hier so viel gelesen wurden, daß sein Name hier in so großer Verehrung stand. Diese Eiferer konnten nun auch nicht umhin, sich laut darüber zu äußern. Der Bischof Johannes und Rufinus waren gegen solche Leute nicht so nachgebend und schonend als Hieronymus. Diesem war es sehr wichtig dafür zu sorgen, daß nicht in der römischen

und abendländischen Kirche Ve
bigkeit verbreitet werde. Er w
fertigen, indem er in das A
Irrlehren des Origenes einst
leugnung seiner Ueberzeugung
diese äußerliche Aufforderung
sich würde gedrungen gefühlt
Hieronymus zwar vorsichti
den Origenes; er erklärte
weisen Mäßigung über dense
nach dem pauliniſchen Grundſ
Gute zu behalten, aus dem
erklärern das Gute ſich aneig
den ſuche.

Doch giebt er wohl zu
zwiſchen den übertriebenen Ver
menden Gegnern des Origen
den ſolle, er ſich lieber an
weil ſie die frömmſten ſeien [1]
delte Hieronymus würklich
die Rechtgläubigkeit nachgab u
ſie einmal keine Neutralität un
ſen wollten. Und dazu kam
Reizungen, deren Einfluß ſich
leidenſchaftlichen Mann ſo leic
tereſſe vermiſchte.

Das Geſchrei von den o
ruſalem beunruhigte den alten

1) S. ep. 75. (26.) ad Vigilant

chen Dingen eben so leicht erregbar als leichtgläubig war. Er selbst kam im J. 394 nach Jerusalem, wo er von dem Volk mit sehr großer Verehrung aufgenommen wurde und, wie ihn der Bischof Johannes beschuldigt, sich dieser Verehrung vielleicht zu sehr hingab. Er drang in den Bischof Johannes, daß er den Origenes, den Vater des Arius und aller andren Kätzereien verdammen müsse. Der Bischof Johannes erklärte, daß er bei dem Origenes Wahres und Falsches zu sondern gewohnt sei, er vermieb es aber, sich auf dogmatische Untersuchungen mit dem Epiphanius einzulassen, dessen Vorurtheile er doch schwerlich hätte besiegen, und mit dem er sich schwerlich in dieser Sache hätte verständigen können. Epiphanius aber hielt eine Predigt, in welcher er gegen die Vertheidiger der origenistischen Irrlehren heftig sprach, so daß, da man wohl verstehn konnte, wen er meinte, Unruhen zu befürchten waren. Der Bischof Johannes ließ ihn daher während der Predigt durch seinen Archidiakonus warnen. Nachher predigte Johannes selbst gegen die Anthropomorphiten. Epiphanius bestieg nach ihm die Kanzel, stimmte in die Verdammung des Anthropomorphismus ein; erklärte aber, daß man gleichfalls die Origenisten verdammen müsse.

Mißvergnügt über das, was zu Jerusalem geschehn war, noch mehr bestärkt in seinem Verdacht, daß zu Jerusalem die origenistische Kätzerei herrsche, begab er sich nun zu den Mönchen nach Bethlehem, bei denen seine Stimme alles galt. Er warnte sie vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern zu Jerusalem, und er wiederholte nachher öfter diese Warnung. Ein Theil der Mönche sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit dem Bischof Johannes los. Un-

ter dieſen Umſtänden that Epi
er unter dieſen ſchon ſo geſpan
ſten hätte vermeiden müſſen, u
ſtänden wohl ein Verdacht de
Er ordinirte den Bruder des H
nus, wie er behauptete, ohne
in einem Kloſter ſeines Kirch
und dieſer konnte nun für di
prieſterlichen Handlungen vollz
deshalb nach Jeruſalem ſich
Der Biſchof Johannes ko
als über Verletzung der Kirche
fremder Biſchof für ſeinen Kir
ordinirt hatte. Es erfolgte
welchem Johannes nur die
ſetzliche Verfahren des Epiph
rung des Dogmatiſchen ſo v
Epiphanius hingegen das
hob und von dem Biſchof Je
wegen der origeniſtiſchen Kätze
nymus ergriff mit Eifer die
und ſo war das alte Freundſc
ſchof Johannes wandte
Alexandria und Rom. Hie
den Kirchen zur Vertheidigu
Vergebens ſuchte der Biſchof
dria durch ſeinen Presbyter
als Origeniſt der Parthei des
nymus verdächtig war, eine
leiten. Doch kam es am End

Hieronymus und Rufinus ſich am Altar mit einander verſöhnten, und der Friede der Kirche in dieſer Gegend wieder hergeſtellt wurde.

Aber wenn gleich das freundſchaftliche Verhältniß zwiſchen dem Hieronymus und dem Rufinus äußerlich wieder hergeſtellt ſchien, ſo konnte doch gewiß die einmal geſtörte Gemeinſchaft der Gemüther nicht ſo leicht wieder erneut werden, zumal bei einem ſo reizbaren und argwöhniſchen Manne, wie Hieronymus. Es bedurfte nur eines kleinen Anſtoßes, um die ſchlecht geheilte Wunde wieder aufzureißen, und dieſen gab Rufinus, wenn auch ohne ſeine Abſicht, doch gewiß nicht ohne ſeine Schuld. Er reiſete im J. 397 nach dem Abendlande zurück, und er begab ſich nach Rom. Dort ließ er ſich, wie er ſagt, durch den Wunſch eines Freundes Makarius [1]) (der, mit Ausarbeitung einer Schrift gegen das aſtrologiſche Fatum beſchäftigt, die darauf ſich beziehenden Anſichten des Origenes kennen zu lernen wünſchte) bewegen, das Werk des Origenes περι ἀρχων in's Lateiniſche zu überſetzen. Dies war nun offenbar, zumal nach dem Vorhergegangenen, ein ſehr unweiſes Unternehmen. Wenn irgend ein Buch mußte dies dazu dienen, die beſchränkten Eiferer der römiſchen Kirche von Neuem gegen den Origenes heftig anzuregen, und da die eigenthümlichen Ideen dieſes Buchs dem theo-

1) Von dieſem römiſchen (zum Unterſchiede von den beiden berühmten Mönchen deſſelben Namens aus der ſketiſchen Einöde in Egypten) führt Gennadius, der ihn aber, vielleicht mit Unrecht, zu einem Mönche macht, c. 28. de V. J. einen liber adversus mathematicos an, in welchem er die griechiſchen Kirchenlehrer viel benutzt habe, was mit der Angabe des Rufinus übereinſtimmt.

logiſchen Geiſt der römiſchen Ki
ren, ſo konnte aus der Bekanntn
Nutzen hervorgehn. Rufin g
Gelegenheit, den Origenes a
recht kennen zu lernen. Er ſelb
des großen Mannes und in de
Geiſtes von dem herrſchenden &
befangen, um den Origenes
wickelung recht verſtehn zu kö
das Verhältniß der verborgene
bens und Bewußtſeins zu der
griffsentwickelung, um das V
Origenes zu dem kirchlichen
richtig beurtheilen zu können.
des Origenes, beſonders in
auf die Dreieinigkeitslehre bez
gen des niceniſchen Concils u
aber auch offen in ſeiner Vorre
er in ſolchen Stellen nicht den
den vorhandenen Leſearten wied
hauptete er, daß er nichts Frem
dern nur, wie es die Uebereinſti
verlangte, die urſprüngliche, dur
art wieder hergeſtellt habe. I
Verfahren nicht conſequent durc
dieſe Zeit nicht minder häretiſch
dert ließ; ſo ſetzte er ſich dadu
der Beſchuldigung aus, daß e
ſolchen Stellen finde, ſo ſehr er
bei dieſer Ueberſetzung nicht dar

zeugungen, sondern die ursprünglichen Lehren des Origenes darzustellen, und daß man nur diese daraus kennen lernen könne. Zugleich handelte er, das reizbare Gemüth des Hieronymus und das beschränkte und leidenschaftliche Wesen der vornehmen Freunde des Hieronymus zu Rom wohl kennend, doch so unklug, daß er in seiner Vorrede sich auf die von Hieronymus dem Origenes ertheilten Lobpreisungen berief, und auf die ähnliche Methode der Uebersetzung, deren sich derselbe bedient.

Kaum war von dieser Vorrede und Uebersetzung in Rom etwas bekannt geworden, so machte es unter jenen Leuten das größte und ungünstigste Aufsehn. Die beiden vornehmen Römer, Pammachius und Oceanus, welche seit dem Aufenthalte des Hieronymus in Rom immer in Verbindung mit ihm geblieben, waren sehr besorgt für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit, sie eilten ihn von dem durch Rufin den Christen in Rom gegebenen Aergernisse zu benachrichtigen. Sie forderten ihn auf, daß er den Gläubigen durch eine treue Uebersetzung jenes Werkes den Origenes in seiner wahren Gestalt zeigen und von dem Verdachte einer Einstimmung in die origenistischen Lehren, welchen Rufinus auf ihn geworfen, sich reinigen möge [1]). Hieronymus schrieb in einem sehr gereitzten Ton an seine beiden Freunde und an den Rufinus. Auch jetzt erklärte er sich aber noch mit Mäßigung über den Origenes, er pries seine großen Gaben, seinen christlichen Eifer, seine Verdienste um die Schriftauslegung, und er nannte dieje-

1) ep. 40. Purga ergo suspiciones hominum, et convince criminantem, ne si dissimulaveris, consentire videaris.

nigen die ärgſten Feinde des
kannt gemacht hätten, was
„Laßt uns — ſagte er — die
ahmen, deſſen Tugenden wir
Verhältniß aber zwiſchen dem
finus wurde immer feindſeli
Streit, oder vielmehr Schmä
theologiſche und chriſtliche Wü
Hieronymus vorhielt, inde
ſelbſt willen und um der Sch
ſtus geſtorben, dieſen Schmäh
Der Einfluß der mächtigen G
Rom konnte es doch nicht v
ein an ihn gerichtetes Schreib
ricius gerechtfertigt wurde.
ſich, den Anaſtaſius, wel
cius Nachfolger wurde, ung
ſtimmen. Es gelang beſond
Freundin des Hieronymus,
ſem römiſchen Biſchof, der
wohl bisher wenig oder nich
hört haben mogte [2]), die B

1) S. Augustin. ep. 73. Heu
nire non possum, forte ut m
ciderem ad pedes vestras, fl
quantum amarem, nunc unumq
utrumque pro alterutro et pr
quibus Christus mortuus est.

2) Die Worte des Anaſtaſius
Johannes ſind allerdings ſe
läßt ſich nicht mit Sicherheit

der origeniſtiſchen Ketzerei einzuflößen [1]). Rufin wurde von ihm vor ſeinen Richterſtuhl citirt, er entſchuldigte ſich zwar mit der Länge des Weges und andren Gründen, daß er nicht perſönlich in Rom erſcheinen könne; er ſandte aber ein Rechtfertigungsſchreiben dahin ab, in welchem er ein ausführliches Glaubensbekenntniß ablegte, ſich darauf berief, daß über die Frage vom Urſprunge der Seele noch nichts durch die Kirche beſtimmt worden, und erklärte, daß er als Ueberſetzer für die Behauptungen des von ihm überſetzten Schriftſtellers keineswegs verantwortlich ſei. Anaſtaſius ſprach ſich in ſeinen darauf erlaſſenen öffentlichen Erklärungen heftig gegen den Origenes und ungünſtig auch gegen den Rufinus aus. Unterdeſſen hatten aber die Streitigkeiten über den Origenes eine ſolche Wendung genommen, wodurch ſie weit bedeutendere Folgen erhielten, als ſie ſonſt hätten erhalten können, und wodurch ſich mit dieſen Streitigkeiten ein ſolches Intereſſe von andrer Art verband, welches den urſprünglichen Gegenſtand derſelben bald vergeſſen ließ.

Wir bemerkten ſchon früher, daß der Patriarch Theophilus von Alexandria eine Vermittelung zwiſchen den beiden unter dieſen Streitigkeiten gegen einander auftretenden Partheien zu ſtiften geſucht hatte. Er war urſprünglich mit der origeniſtiſchen Parthei unter den egyptiſchen Mönchen eng verbunden, wie der alte Presbyter Iſido-

et quis fuerit, et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit."

1) Hieronymus nennt es ep. 96. ad Principiam als den beſondren Ruhm der verſtorbenen Marcella: damnationis haereticorum haec fuit principium.

rus, der am meiſten bei ihr
hörte, und er war mit ihnen ein
jener rohſinnlichen Auffaſſung
den ſogenanten Anthropom
ſketiſchen Einöde, herrſchte. A
Mannes konnte man ſich we
Intereſſen und Leidenſchaften
Grundſätze und Ueberzeugung
unter den Beinamen, welche
der nach dem Wechſel der Un
neten [1]).

Wie die Biſchöfe von Al
men, mit welchen ſie am Epi
des nächſt zu feiernden Paſſah
gel bekannt machten, beſondr
chriſtlichen Glaubens- oder Si
ten; ſo wählte Theophilus
kämpfung der rohen ſinnlichen
das Bild Gottes im Menſchen
menhing, von dem göttlichen
freilich nicht die beſte Art die
thümern befangen waren, zu
denn wie ſie einmal waren,
Menſchen aus niederen Stän
rein Geiſtige ermangelnd, konnt
religiöſen Bewußtſein hatten, n
licher Begriffsform auffaſſen, u

1) ὁ ἀμφιλλαξ, ὁ κοθορνος, Bez
den Mantel nach dem Wind z

form hatte ſich mit dem Inhalt ihres religiöſen Bewußtſeins bei ihnen ſo verſchmolzen, daß wer ihnen jene nahm, auch dieſen ihnen zu entreißen ſchien. Daher wurde das Schreiben des Theophilus unter den ſketiſchen Mönchen mit ſo heftigem Unwillen aufgenommen, daß nur ein Abt Paphnutius daſſelbe öffentlich vorzuleſen wagte, und dieſe Vorleſung brachte heftige Gährungen unter den Mönchen hervor. An der Spitze der Anthropomorphiten ſtand hier beſonders ein Mönch Serapion, welchem ſein ſtreng aſcetiſches Leben großes Anſehn verſchafft hatte. Schon war man ſehr erfreut darüber, daß die vereinten Bemühungen Mehrerer es dahin gebracht hatten, durch Vergleichung von Bibelſtellen den Mann zu überzeugen, daß ſeine Vorſtellungen von dem göttlichen Ebenbilde und von dem göttlichen Weſen nicht haltbar ſeien. Aber als man ſich nun zum Dankgebet für dieſen glücklichen Erfolg vereinte und auch Serapion zum Gebete niederkniete, da vermißte er das Bild, unter welchem er den ſeinem Herzen gegenwärtigen Gott anzubeten pflegte, und er bedurfte doch dieſes Bildes noch. Mit dem gewohnten Bilde ſchien ihm der ſelbſt, welchen er in dieſem Bilde anbetete, genommen. Voll Verzweiflung weinend rief der Greis: „ach ich Elender, ſie haben mir meinen Gott genommen, an wen ſoll ich mich nun halten, zu wem ſoll ich beten [1])!“ Eine wüthende Schaar der wilden Mönche eilte ſodann nach Alexandria und drohte dem Theophilus, den ſie für einen Gottloſen erklärten, den Tod. Theophilus, dem Verſtellung und Lüge nichts koſtete, wußte ſie auf eine unwürdige Weiſe

1) S. die Erzählung des Augenzeugen Cassianus Collat. 10.

zu besänftigen, indem er zu i
das Angesicht Gottes." De
eine Bestätigung ihrer Vorst
Ebenbilde, und sie wurden
Doch verlangten sie von dei
dammung des gottlosen Ori
er ihnen nach [1]).

Damals wich Theophi
dem ungestümen Geschrei di
der Absicht, der abgezwung
ben. Aber nach und nach
von außen her in seiner Gesi
Mönche durchaus umgestimm
lich ihren Sitz besonders in
(ὄρος Νιτριας), welcher bei
hatte während einer Reihe v
grius aus dem Pontus sich
seine ascetischen Schriften,
chischen Kirche, sondern auch
Lateinische übersetzt hatte, in
wurden [2]). An der Spitze d

1) S. Sozom. VIII, 11.

2) Er war ein Schüler der beid
thum dieser Einöde großen
Verehrung standen, des Mak
Αἰγυπτιος, und des Makari
mend, den Beinamen des I
men des Ersten haben wir fu
den Alten nicht als Schriften
zu der eigenthümlichen christli
wohl passen.

mals vier Brüder, Dioskur, Ammonius, Eusebius und Euthymius, bekannt unter dem Namen der langen Brüder (ἀδελφοι μακροι), fromme Männer, wenn gleich nicht frei von einer schwärmerischen ascetischen Richtung. Theophilus, der diesen Männern sehr befreundet war, wünschte sie für den Kirchendienst zu gewinnen, wozu sie aber durchaus keine Neigung hatten. Er nöthigte endlich den Dioskur, das Amt eines Bischofs von Hermopolis in Egypten zu übernehmen, zwei andre stellte er als Güterverwalter (οἰκονομοι) bei seiner eigenen Kirche an. Aber grade bei der Verwaltung dieses Amtes hatten sie Gelegenheit so manches Nachtheilige von dem Bischof zu erfahren, was sie mit Ueberdruß erfüllte, und da die redlichen Männer fürchteten an ihrer Seele Schaden zu leiden, ließen sie sich durch nichts davon zurück halten, nach ihrer geliebten Einsamkeit zurück zu eilen, unter dem Vorwande, daß sie das Stadtleben nicht länger ertragen könnten. Aber Theophilus erfuhr ihren eigentlichen Beweggrund, und er wurde nun schon dadurch sehr gereitzt. Dazu kam noch ein andrer Vorfall. Jener schon erwähnte Presbyter Isidorus, ein Freund jener Mönche, Vorsteher eines Armenhauses zu Alexandria, damals schon ein achtzigjähriger Greis, hatte von einer reichen Wittwe die Summe von tausend Goldstücken empfangen, um Kleider für die armen Frauen zu Alexandria dafür zu kaufen. Wobei sie ihn zugleich verpflichtet hatte, dies seinem Bischof, dessen alles an sich reißende und verschwendende Bauluſt [1]) sie fürch-

1) ὁ χρυσομανης και λιθολατρις, nennt ihn Isidor von Pelusium l. I. ep. 152.

tete, ganz zu verſchweigen. D
niſſes erregte nun aber die ga
gegen Iſidor [1]). Unter der
ſchuldigungen verfolgte er ihn
ihn ſeines Amtes, er ſchloß
ſchaft aus, bis der verfolgte
der Einöde von Nitria ſich f
alten Freundes ſich annahme
des ohnehin feindſelig gegen
Um ſeinen Leidenſchaften die
dieſer mit den Eiferern gegen
den Anthropomorphiten der ſ

1) So erzählt der eifrige Freu
origeniſtiſchen Mönche, der
polis in Bithynien, den Her
ſchen Darſtellung der Lebensge
Chrysost. ed. Montf. T. XIII
nus VIII, 12. dient zur Beſtät
dieſe als die urſprüngliche vo
des Sozomenus nämlich ſo
einen Theil einer großen Su
worden, verlangt haben, um
wenden. Iſidor aber ſoll i
es beſſer ſei, das Geld für
gebrauchen. Zwar führt au
Quelle zurück, den origeniſtiſc
kannte des Sozomenus es
welche Iſidorus dem Theo
wohl glaublich. Iſidorus vo
Feindſchaft des Theophilus
„την περι τον ἐμοι ὁμωνυμον
noch von andren Urſachen der
zählt wird, kann den erſten A
mung gegen Iſidorus gegeb

er gegen die Origeniſten anregte, und ſodann mit dem Hieronymus und dem Epiphanius. Leicht konnte er auf mehreren Synoden zu Alexandria ſeit dem J. 399 [1]) die theils nach ihrem beſchränkten Eifer zur Verkätzerung des Origenes von ſelbſt geneigten, theils ihm als blinde Werkzeuge zu dienen gewohnten Biſchöfe dazu bewegen, daß ſie ſich mit ihm vereinigten, über die Lehren und Schriften des Origenes das Verdammungsurtheil auszuſprechen und das Leſen derſelben zu verbieten. Da die Mönche ſich zum blinden Gehorſam gegen dieſe Beſchlüſſe nicht verſtehn wollten, gebrauchte Theophilus ihren Ungehorſam zum Vorwand, um ſich von dem Präfekten von Egypten bewaffnete Mannſchaft gegen dieſelben geben zu laſſen [2]). Sie wurden in ihren friedlichen Zellen, in denen ſie ſeit einer langen Reihe von Jahren ſtill und ruhig gelebt hatten, überfallen, gemißhandelt und zur Flucht genöthigt. Achtzig dieſer Verfolgten flohen aus ihrer Einöde von einer Stätte zur andren; aber nirgends konnten ſie Aufnahme finden, da Theophilus nach allen Orten ihnen ſeine von heftiger Leidenſchaft und boshafter Argliſt eingegebenen Briefe nachſchickte, in denen er manche Uebertreibungen ſchwärmeriſcher Ascetik, die er ihnen früherhin gern verziehen hatte, benutzte, um ſie als gefährliche, wilde Schwärmer verdächtig zu machen. Endlich beſchloſſen ſie bei dem Kaiſerhof zu Conſtantinopel Hülfe zu ſuchen, auch in der Hoffnung, daß die bekannte chriſtliche Menſchenliebe des durch ſeinen

1) Sulpicius Severus nennt Dial. I, 6. mehrere Synoden.

2) Sulpicius Severus, der ſich damals in dieſen Gegenden aufhielt, ſagt Dialog. I. c. 7: „Scaevo exemplo ad regendam ecclesiae disciplinam praefectus assumitur.“

rücksichtslosen Eifer gegen alle
durch seine glänzende Beredtsam
Residenz, des Johannes Ch
Schutzwehr gegen die ungerech
chen werde. Ehe wir nun den
heiten weiter folgen, müssen
ßen Mannes, der so in die Th
keiten hineingezogen wurde, ein

Er war im J. 347 zu A
fromme Mutter Anthusa, d
ner Erziehung sich allein bes
was die Monica für den A
das kindliche Gemüth gestreute
bei ihm nicht wie bei dem A
schen wilder Leidenschaften lan
er konnte ohne so heftige St
milderen Gemüthsart auf ein
Weise, unter mancherlei förder
wie wir schon oben, S. 13
reiche innere Erfahrung lebte
der heiligen Schrift hinein,
sonnenen grammatisch-logische
Geist der Schrift aus dem Bu
ableiten. Seine tiefe und ein
Behandlungsweise der heilige
viel er Beidem verdankte, und
menwürkte.

---

1) Wie ihm die Bewunderung se
ten Beinamen gab.

Durch das Studium der Alten gewann er eine harmonische Geistes- und Sprachbildung, welche durch das göttliche Lebensprincip des Evangeliums bei ihm verklärt wurde. Ein Herz voll von der Liebe, die aus dem Glauben fließt, gab seiner natürlichen durch das Studium der Alten gebildeten Beredtsamkeit das, was sie beseelte.

Der so für das Predigtamt gebildete Mann würkte zwölf Jahre, v. J. 386 an, mit glühendem Eifer als Presbyter unter dem Bischof Flavian von Antiochia, und dieser hatte ihm besonders wegen der ihn auszeichnenden Gaben die Sorge für den Religionsunterricht und die Erbauung der Gemeinde übertragen. Die von ihm dort gehaltenen Predigten zeigen, wie sehr er es sich angelegen sein ließ, nicht Formelnrechtgläubigkeit, sondern lebendiges Christenthum zu befördern, die Nichtigkeit alles äußerlichen Scheinchristenthums darzuthun und das Vertrauen auf ein solches zu Schanden zu machen. Mit rücksichtsloser Freimüthigkeit sprach er gegen das herrschende Verderben in allen Ständen, auch wenn solches unter christlichem Schein sich darstellte. Zu Antiochia hatte er sich die Liebe Vieler, denen seine Würksamkeit zum Segen gereichte, erworben, und der Haß Einzelner, die sich durch seine Predigten zu sehr getroffen fühlten, konnte ihm unter diesen Verhältnissen nicht schaden.

Aber ein zwar größerer und glänzenderer, doch weit gefährlicherer und unruhigerer Würkungskreis eröffnete sich ihm, da der am kaiserlichen Hof damals alles vermögende Eutropius, der einst als Zuhörer einer seiner Predigten durch seine Beredtsamkeit entzückt worden, die Veranlassung dazu gab, daß er im J. 397 als Bischof nach Constanti-

nopel berufen wurde. Gefäl
kreis besonders für einen M
liche ohne Rücksicht zu stra
einen Mann, der im Unwi
Eifer für unterdrückte Unschul
den Regeln der Klugheit ab
er den bischöflichen Staat e
für Wohlthätigkeitsanstalten
glanzliebenden Constantinopol
friedenheit derjenigen, welche
durch verletzt sahen. Weltlich
die er an ihre Pflicht erinne
einer Kirchenvisitation, welc
streitigen Angelegenheit und
Sommer des J. 400 zu Ep
er durch die Strenge, mit
schenden weltlichen Interesse
setzen Ansehn zu verschaffen
jener Feinde, zumal in der
ßer zu machen. Dabei mag
einzelnen Momenten heftige
eines, wenn gleich aus rein
lens gegen das Schlechte z
um das Gute zu fördern
rasch durchgreifend, die bes
genug ehrte. Wohl mag er
konus Serapion, einem M
müthsart, zu großes Vertra
nicht genug überlegten Schr
ben sich haben fortreißen las

Nicht minder mußte er die Mächtigsten des Hofes auf mannichfache Weise gegen sich reizen, durch die Art, wie er die herrschenden Laster strafte, und wie er der Unschuld gegen ihre Unterdrücker sich annahm. Eutropius selbst, der seine Macht zum Unglück Vieler auf die übermüthigste Weise mißbrauchte, wurde zuerst sein heftiger Feind; aber, da die weissagenden Warnungen des allein treu es mit ihm meinenden Mannes zur Wahrheit geworden und er sich im Gipfel des Unglücks von Allen verlassen sah, war Chrysostomus am Altar der Kirche, zu dem der von wüthenden Schaaren Verfolgte sich geflüchtet hatte, sein einziger Beschützer.

Die herrschsüchtige, habsüchtige Kaiserin Eudoxia wurde oft von Rachsucht gegen den Chrysostomus ergriffen, und sie drohte ihm das Aergste, wenn sie sich durch manche Aeußerungen in seinen Predigten getroffen glaubte, wenn er Waisen und Wittwen gegen ihre oder ihrer Günstlinge Habsucht und Rachsucht beschützte, dem Unrecht, das von ihr ausging, sich widersetzt, zu ihrem Gewissen mit bischöflichem Ernst gesprochen hatte. So hatte sich zu Constantinopel eine Parthei von schlecht gesinnten Geistlichen und Großen, Männern und Frauen, gegen den Mann von wahrhaft frommem und großem Herzen gebildet, und zuweilen stand an der Spitze dieser Parthei die Kaiserin selbst, die sich freilich auch oft, von abergläubiger Furcht ergriffen, mit dem verehrten Bischof wieder versöhnte.

Grade während einer solchen Zwischenzeit, da sich Chrysostomus in einem guten Vernehmen mit der Kaiserin befand, kamen jene Mönche zu Constantinopel an. Sie flehten den Patriarchen um seinen Schutz an, indem

sie ihm erklärten, daß wenn
sie sich genöthigt sehn würde
sich zu wenden. Chrysosto
christliche Liebe gebot, mit d
Klugheit zu vereinigen. Er
mildeste Weise die Sache bei
Vermittelung die Unglückliche
versöhnen suchte, und deshalb
meiden, was den von Seiten
wohl bekannten Mann belei
Mönche freundlich auf, er
und eine der frommen Frauen
ihr Vermögen oder ihrer Hä
licher Liebe zu widmen pflegt
Unterhalt. Aber den Kirchen
er sie, als solche, die von
worden, zur Communion nich
Briefe, den er ihretwegen a
schrieb, diesen auf das drin
Mönchen zu verzeihen. Aber
darauf einzugehn, Ankläger
stantinopel. Diese setzten n
ärgerlicher Beschuldigungen ge
sostomus berichtete dies an
meldete, daß er sie nicht wer

1) Wenn wir dem Berichte des
nopolis, der freilich als befan
schrieb, glauben dürfen, der j
berichtend, wenigstens zum
Sokrates und Sozomenu

den Kaiser selbst mit ihren Klagen sich zu wenden. Theophilus wurde dadurch um desto mehr gereizt, da ihm unterdeß durch Solche, welche gern zwischen ihm und Chrysostomus Zwietracht stiften wollten, die falsche Nachricht gegeben worden war, daß er die Mönche zur Communion zugelassen, und dadurch das von ihm über sie ausgesprochene Urtheil für nichtig erklärt habe. Er erinnerte ihn also in seiner Antwort daran, daß dem fünften Canon des niceniſchen Concils zufolge [1]) jeder Bischof verpflichtet sei, die von einem andren ausgesprochene Excommunication als gültig anzuerkennen, bis durch eine neue Untersuchung die Ungerechtigkeit jenes Urtheils erwiesen worden, welche Untersuchung aber nur von einer Synode des Kirchensprengels, in dem die Sache vorgefallen, sollte vollzogen werden können. Freilich war durch dies Gesetz für solche Fälle, wie dieser, schlecht gesorgt, denn wie konnten die armen Mönche in dem Kirchensprengel des Theophilus, wo Alles so sehr von ihm abhängig war, ein gerechtes Gericht unter den Bischöfen zu finden hoffen? Chrysostomus suchte sich nun aus der ganzen Sache herauszuziehen. Aber die Mönche benutzten einen günstigen Augenblick, um der Kaiserin Eudoxia eine Bittschrift vorzulegen, in welcher sie darauf antrugen, daß der Bischof der Residenz zum Richter in dieser Angelegenheit ernannt, und Theophilus vor dessen Richterstuhl zu erscheinen genöthigt werden sollte. Die Kaiserin, bei der Aberglaube und Unsittlichkeit in einander wirkten, rechnete viel auf den Segen solcher Mönche, und

1) Vergl. die Erzählung des Palladius mit den Worten des Chrysostomus selbst in seinem ersten Briefe an den römischen Bischof Innocenz §. 2.

um dieſen ſich zu verſchaffen, na
an, und leicht konnte ſie von ih
Alles vermogte, die Erfüllung de
philus wurde nach Conſtantino
ode unter dem Vorſitze des Pa
ſollte.

Von nun an erhielt die S
dung. Wie der Kampf mit den
lus bisher nur Vorwand und
den Mönchen Rache zu nehme
Zweck in den Hintergrund, un
dem Hauptzweck dienen, ſeine ge
ſoſtomus zu rächen und dieſe
es einem Manne von ſeinem
Menſchen, wie diejenigen waren
umgaben, an Mitteln nicht feh

Er knüpfte mit den Feinde
ter den angeſehenen Geiſtlichen
pel Verbindungen an, und er
ſein hohes Alter und durch ſei
keit unter den Biſchöfen ſo vi
phanius als Werkzeug für ſe
Außer den Circularſchreiben, w
Biſchöfe erließ, um ſie zur Ei
jenes egyptiſchen Concils gege
dern, erließ er noch ein beſond
phanius, um den in ſolchen
leichtgläubigen Eifer des alten
ſetzen. Zwar ließ er in dieſem
theiliges gegen Chryſoſtomu

ihn aufmerksam auf die drohende Gefahr, da die mit neuer Wuth für die Ketzerei eifernden Mönche [1]) sich nach Constantinopel begeben hätten, um, wenn sie könnten, neue Gefährten ihrer Gottlosigkeit zu den älteren zu gewinnen [2]). Deshalb forderte er ihn dringend auf, daß er die Bischöfe seiner Insel zur Verdammung des Origenes und der origenistischen Ketzerei versammeln, mit denselben ein Synodalschreiben dieses Inhaltes an den Patriarchen von Constantinopel erlassen, und auch die Bischöfe von Isaurien und Pamphylien wie die übrigen benachbarten Bischöfe von dieser Sache in Kenntniß setzen möge.

Epiphanius folgte sogleich dieser Aufforderung, und er hielt im Jahre 401 das Concil zur Verdammung des Origenes; aber Chrysostomus zeigte sich gar nicht geneigt, an jenen Maßregeln des blind verketzernden Eifers Theil zu nehmen. Die kalte Aufnahme, welche diese Mittheilungen bei ihm fanden, wurde nun von dem Theophilus desto mehr benutzt, um ihn selbst der origenistischen Ketzerei verdächtig zu machen. Er suchte den Epiphanius zu überreden, daß es nothwendig sei, zu Constantinopel selbst, wo immer viele Bischöfe sich zusammen fanden, eine Synode gegen die origenistische Ketzerei zu versammeln, und diese sollte das Werkzeug zum Sturz des Chrysostomus werden. Epiphanius kam von Bischöfen seines Kirchensprengels begleitet im J. 402 nach Constantinopel. Chrysostomus bewies ihm alle Ehrerbietung und that alles Mögliche, um ihn

1) Calumniatores verae fidei novo pro haeresi furore bacchantes.

2) Ut et novos, si quos valuerint, decipiant, et veteribus suae impietatis sociis conjungantur.

umzustimmen. Aber Epiph
Gemeinschaft mit ihm einlass
dammungsurtheil gegen Orig
chen seinen Schutz entziehen w
Chrysostomus nach seinem
phanius ging nun in seinem
er erlaubte sich manche Verle
chenrechts, über die er sich in
pflegte. Aber wohl mogte e
der verfolgten Mönche und m
sen, daß die Sache, der er die
sein Eifer war immer, wenn
und Einsicht durchaus ermange
diente nur als unbewußtes We
list, und daher wurde er jetzt i
ließ Constantinopel, ohne die
die sich zu gleichem Zwecke hie
ten, und er sagte zum Abschied
tenden Bischöfen: „ich lasse euc
die Heuchelei [1])."

Nachdem nun Theophi
der gegen den Chrysostomus
und mit der von Neuem gegen
rin Alles genugsam vorbereitet
Erfolg seiner Machinationen ho
im J. 403 nach Constantinopel
beabsichtigt worden, als Beklag
ter zu erscheinen. Da die be

1) ἀφιημι ὑμιν την πολιν και τα

Theils der Gemeinde zu ihrem Bischof den Feinden desselben in der Stadt selbst keine Sicherheit bei ihren arglistigen Unternehmungen gewährte, so versammelte Theophilus an einem benachbarten Orte auf einem Landgute bei Chalcedon, welches unter dem Namen der Eiche bekannt war, eine Synode [1]) aus seinen Partheigängern unter den Bischöfen, theils solche, die mit ihm gekommen, theils solche, die von ihm herbeigerufen worden, theils sich aus mancherlei Ursachen zu Constantinopel zusammengefunden hatten. Auf dieser Synode war jetzt gar nicht mehr die Rede von der origenistischen Ketzerei, sondern aus dem Munde feindselig gegen den Chrysostomus gesinnter Menschen, wie solcher unwürdigen Geistlichen und Mönche, welche durch ihn gestraft worden, wurden Beschuldigungen, welche sich auf Thatsachen ganz andrer Art bezogen, gegen ihn angenommen. Diese Beschuldigungen waren theils offenbare Erdichtungen oder Verdrehungen, wie man sie mit der uns bekannten Gemüthsart und Handlungsweise des Mannes vergleichend, nicht anders urtheilen kann, theils lagen denselben solche Dinge zum Grunde, welche ihm vielmehr zur Ehre als zur Schmach gereichen mußten, und welche so gegen ihn zu gebrauchen nur von der unwürdigen Gesinnung seiner Gegner zeugte. Wie z. B. man sich nicht schämte, weil er keine glänzende Tafel machte, wie andre Hofbischöfe, weil er zu Constantinopel seine eingezogene, einfache Lebensweise fortsetzte, und auch seiner schwachen Gesundheit wegen allein zu speisen pflegte, — die Beschuldigungen gegen ihn anzunehmen, daß er durch

1) Daher bekannt unter dem Namen der συνοδος προς την δρυν.

die Gewohnheit, für ſich allein
ſchaft aufhebe, daß er für ſich
geriſches Leben führe [1]). Den
klagen mogte Chryſoſtomus
Eifer für Strenge der Kirchenz
beſtehenden Formen des Kirche
in frommem Unwillen ſich ma
bedient hatte. Nur gegen me
ſoſtomus machte man noch
origeniſtiſchen Kätzerei beſonders
dieſe Dinge vor jenem Concil
ſich Chryſoſtomus mitte
ihm befreundeten Biſchöfen aus
Orients, welche wußten, was
würde, und denen er Troſt un
Als die Abgeordneten des Con
ſchienen, um ihn vor den Ri
ren, erklärten zwar jene Fre
das Gericht für ein unbefugtes
men des damaligen Kirchenrech
ſelbſt erklärte ſich bereit, im
vor dieſer Verſammlung wie v
erſcheinen, wenn nur vier Biſ
Feinde waren [2]), aus der Zahl

---

1) ὁτι την φιλοξενιαν ἀθετει, μο
ἐαθιει, ἀσωτως ζων Κυκλωπων
bei Phot. cod. 59.

2) Auch der unbefangene Iſidor
daß Theophilus den Chryſoſ
συνεργοις ἢ μαλλον συναποστατα

den. Da ihm diese so billige Forderung nicht bewilligt wurde, weigerte er sich, auch nach der dreimal wiederholten, durch einen kaiserlichen Notar unterstützten Vorladung, ihr Folge zu leisten. Und die, durch eine Botschaft des durch den Einfluß der Eudoxia feindselig gegen ihn gesinnten Kaisers zur Fällung des entscheidenden Urtheils aufgeforderte Synode sprach über ihn, weil er durch seine Nichterscheinung sich selbst für schuldig erklärt habe, das Absetzungsurtheil aus. Man war niederträchtig genug, noch dies hinzuzufügen: „Da unter den Beschuldigungen gegen Chrysostomus sich auch die Anklage des Majestätsverbrechens befinde (was sich ohne Zweifel auf die Beschuldigung, daß er die Ehre der Kaiserin beleidigt habe, bezog), und da es den Bischöfen nicht zukomme, solche Dinge zu untersuchen; so möge der Kaiser selbst dafür sorgen, daß er, wenn auch mit Gewalt, aus der Kirche entfernt, und wegen jenes letzten Verbrechens zur Strafe gezogen werde."

Doch theils religiöse Bedenklichkeiten, theils die Furcht vor den Bewegungen des Volks, welches Tag und Nacht die Wohnung des Bischofs und die Kirche umgab, beides zusammengenommen hielt den Kaiser davon zurück, sogleich Gewalt anzuwenden. Und Chrysostomus wollte sein Amt nicht freiwillig verlassen, denn er betrachtete seine Verbindung mit der ihm vom Herrn anvertrauten Gemeinde als eine solche, welche nur durch die Gewalt, der er weichen müßte, aufgelöset werden könnte. Er hielt unterdessen an die Versammelten eine feurige Anrede voll hochherzigen Glaubensmuthes; doch nicht mit aller Selbstbeherrschung und Besonnenheit, so daß ihm manches Wort entfuhr, das die reizbaren Gemüther der Constantinopolitaner

noch mehr in Bewegung ſetzen
Würkung erfolgte, zeigte Chry
ner chriſtlichen Selbſtverleugnun
der Gemüther, was er leicht g
ſönlichen Vortheil benutzen zu
daß würklich Gewalt gegen ihn
er alſo durch dieſe ſein Gewi
ſuchte er, um Unruhen zu verh
ten Tages, ohne daß es die Me
zu entkommen, und er wurde
erſt ſeit wenigen Tagen war
fernt, als ſchon ein Abgeord
Betheurungen von der Kaiſerin
kehr aufzufordern; denn ein E
chen des göttlichen Zorns zu b
der dadurch noch mehr angereg
den übermüthigen Triumph ſein
hatten die Kaiſerin in Beſtürzu
ſetzt.

Mit allgemeiner laut bez
ſoſtomus von der Gemeinde z
genommen. Er wollte zwar
antreten, als bis er durch ei
Synode feierlich gerechtfertigt w
der Gemeinde nöthigte ihn, den
wieder einzunehmen, und von d
Segen zu ertheilen. Doch w
jener Synode verſprochen, und
zu dringen, bis ſeine auf einer
henden Verhältniſſe wieder ein

hielten. Es konnte nicht fehlen, daß die eitle und herrschsüchtige Kaiserin durch die rücksichtslose Freimüthigkeit des Chrysostomus bald wieder zum Unwillen gegen ihn gereizt wurde. Es geschah dies, nachdem er nur eine Ruhe von zweien Monaten genossen hatte. Die Veranlassung war diese.

Vor dem Palaste, in welchem sich der Reichssenat versammelte, war der Kaiserin Eudoxia eine prächtige silberne Bildsäule gesetzt worden. Die Einweihung derselben wurde wie gewöhnlich mit lärmenden, oft unanständigen und an das Heidnische anstreifenden Festlichkeiten vollzogen. Der Platz, wo dies vorfiel, war der Hauptkirche so nahe, daß die Andacht der Versammelten dadurch gestört werden mußte, und es geschah vielleicht grade an einem Festtage. Wir haben von dem Hergang dieser Sache nicht genug bestimmte Berichte, um mit Sicherheit darüber entscheiden zu können, ob Chrysostomus durch seine natürliche Wärme sich verleiten ließ, Manches anders zu thun, als es die Besonnenheit von ihm verlangte, ob er von dem Gefühl des Unrechts hingenommen gleich von Anfang an, oder erst nachdem er andre Schritte vergeblich bei der Kaiserin versucht hatte, in einer Predigt sich heftig aussprach gegen diese Mißbräuche. Da dies der Eudoxia wohl auch übertrieben berichtet wurde, so begann sie von Neuem mit den Feinden des Chrysostomus sich zu verbinden, und dieser soll nun durch den Unwillen über diese erneuten Machinationen sich haben fortreißen lassen (wenn uns anders seine Worte in ihrer ursprünglichen Gestalt berichtet worden), eine Predigt, vielleicht an dem Feste, das dem Andenken an den Märtyrertod Johannes des Täufers ge-

weiht war, mit den Worten
wüthet die Herodias, von
sucht sie das Haupt des J
empfangen."

Als dies der Kaiserin so
sie sich ganz ihrer Rachsucht
schwachen Arkadius die Sa
Unterdrückung des Chrysost
Synode, welche Theophilu
wurde als Werkzeug dazu ge
dessen Rath, ohne sich auf die
gen den Chrysostomus wei
antiochenischen Concil im J.
man immer nur dann und s
so viel das augenblickliche In
setz, daß der Bischof, welcher
nicht durch ein andres kirchlic
weltliche Macht in sein Amt
immer zur Verwaltung eines
sollte. Von seinem Amt ent
im Juni des Jahres 404 in

In einer Reihe von Le
klärten Ende entgegenführten,
die Größe, Kraft und Ruhe
das Evangelium ganz durchdr
Nach einer langen mühseligen
Leidenschaft und von dem Fa
viele Schmach und Verfolgun
leiden hatte, kam er an dem
ödeten Stadt Cucusus an der

rien und Cilicien, an. Von dem rauhen Himmelsſtriche, von den wiederholten drohenden Verwüſtungen der angränzenden Iſauriſchen Räuberhorden hatte er hier viel zu leiden; aber ſtatt daß er des Troſtes bedurft hätte, war er es, der ſeinen Freunden zu Conſtantinopel durch Worte voll hoher Zuverſicht und Glaubenskraft, Muth und Freudigkeit mittheilte. Von hier aus leitete er die ihm ergebene Gemeinde zu Conſtantinopel, von hier aus war er die Seele der frommen Unternehmungen ſeiner Freunde, z. B. für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Perſern und Gothen. Er war bereit, mit einem Manne, der zu ſeiner Verurtheilung mit beigetragen hatte, mit dem Biſchof Maruthas aus Meſopotamien, ſich zu einem ſolchen Zweck zu verbinden, ſ. oben S. 234., den erſten Schritt zur Verſöhnung zu thun, und auch als Maruthas dieſem nicht entgegenkam, forderte Chryſoſtomus doch ſeine Freunde auf, alles zu deſſen Unterſtützung zu thun. Durch das Beiſpiel der Liebe, durch geiſtlichen Rath und Lehre wurde er ſegensreich für die ganze Gegend, in der er wohnte. Man konnte einen ſolchen Mann nicht in Dunkelheit verſetzen, ſein Licht leuchtete, wohin er kam, und er fand immer größere Theilnahme, beſonders von Seiten der römiſchen Kirche, deren Biſchof Innocenz ſich auf das Nachdrücklichſte für ihn erklärte. Dadurch wurde die Eiferſucht und Rachſucht ſeiner Feinde von Neuem angeregt, ſie mußten fürchten, daß es den Freunden des Chryſoſtomus endlich doch gelingen könnte, ihn wieder nach Conſtantinopel zurückzuführen. Dies wollten ſie verhindern und den Chryſoſtomus endlich ganz in Vergeſſenheit bringen. Im Sommer des Jahres 407 wurde er in ein neues Exil, nach einer der äußerſten

Gränzen des oströmischen Rei
Barbaren gelegenen öden Sta
führt. Den Mühseligkeiten de
unterlag sein durch die frühere
per. Er starb unterwegs bei
tus mit vollem ruhigen Bewu
blick in ein ewiges Leben.
Zeiten seiner Ruhe seinen Zu
die er in seinen Leiden sich un
alles Trostes oft vorgehalten h
priesen sei Gott für Alles (δο
machten den würdigen Beschl
unter allen Kämpfen und Leid

Das Andenken dieses M
Gemüthern der Menschen, a
gewürkt hatte, durch keine ir
Es blieb eine abgesonderte P
Constantinopel, welche die A
als ungültig betrachteten und
folger eingesetzt wurde, als i
ten. Sie hielten an den S
vatversammlungen, welche vo
ten Geistlichen, von denen s
verwalten ließen, geleitet wurd
thei auch Viele aus dem leide
nischen Volk befanden, und d
Unterdrückung der Gegensatz n
mußten manche blutige Unruh
verbreitete sich auch noch wei
andre Bischöfe und Geistliche,

keit des über den Chryſoſtomus ausgeſprochenen Urtheils proteſtirten und ſein Andenken zu ehren fortfuhren, wurden in dieſe Spaltung verflochten. Sie wurden unterſtützt durch die römiſche Kirche, welche ſich ſtets nachdrücklich für die Unſchuld des Chryſoſtomus erklärte. Der zweite Nachfolger deſſelben, der Biſchof Attikus, that den erſten Schritt zur Verſöhnung, indem er in dem Kirchengebete für die verſtorbenen rechtgläubigen Biſchöfe auch ſeinen Namen wieder beſonders erwähnen ließ. Er kam mit dem Patriarchen Theophilus von Alexandria überein, eine allgemeine Amneſtie an alle Anhänger des Chryſoſtomus unter den Geiſtlichen zu bewilligen [1]). Die größere Spaltung in der Kirche wurde auf dieſe Weiſe beigelegt; aber zu Conſtantinopel erhielt ſich doch noch immer eine kleine Parthei von Johanniten. Erſt dem Patriarchen Proklus gelang es, auch zu Conſtantinopel der Spaltung ganz ein Ende zu machen. Da er nämlich im J. 438 von dem Kaiſer Theodoſius II. auswürkte [2]), daß die Gebeine des Chryſoſtomus nach Conſtantinopel zurückgebracht und dort mit glänzender Feier beſtattet wurden; ſo ließ der Reſt der Johanniten durch dieſe dem Andenken des geliebten Biſchofs geleiſtete Genugthuung ſich bewegen, an die herrſchende Kirche ſich wieder anzuſchließen.

Uebrigens war dies leidenſchaftliche, gewaltſame Verfahren zur Unterdrückung der origeniſtiſchen Lehren vielmehr dazu geeignet, den Eifer für dieſelben, ſtatt ihn zu dämpfen, noch mehr anzuregen [3]). Diejenigen, welchen, wie einem

1) S. Socrat. VII, 25. Synes. ep. 66. ad Theophilum.

2) Socrat. VII, 45.

3) Wie dies der Augenzeuge eines Theils dieſer Begebenheiten,

Theophilus, der Eifer geg
doch nur zum Vorwand dien
Leidenſchaften, waren daher a
nicht in's Spiel kamen, wei
ſelbſt gab hiervon zehn Jahre
ſpiel. Die Gemeinde zu Pt
Pentapolis, Laien und Geiſtli
ſtimmig den Philoſophen Sy
S. 218.), der bisher nur,
terlandes in Anſpruch nahm,
weihte Muße verlaſſen hatte,
heitsliebende Mann erklärte a
Biſchof Theophilus ſelbſt
phiſche Ueberzeugung ſtimme i
chenlehre nicht überein, und
Manches, was unter die or
wurde, wie die Lehre von der
abweichende Anſicht von der
ſicht er ſich wahrſcheinlich no
von der kirchlichen Auffaſſun
als Symbol einer höheren
wollte zwar, wie er erklärte,
ſche Ueberzeugung dem Volk
nach ſeiner platoniſchen Unte

Sulpicius Severus, ben
error est, ut ego sentio, siv
reprimi non potuit multis a
nequaquam tam late se pot
crevisset.

1) ἱερον τι και ἀποῤῥητον.

und exoterischer Religionslehre, daß die reine Wahrheit nie Volksglauben werden könne. Aber er wollte sich auch nie dazu verstehn, etwas mit seiner Ueberzeugung streitendes selbst zu lehren [1]). Ohngeachtet dieser offenen Erklärung des Synesius trug Theophilus kein Bedenken den alten Geistlichen in Ptolemais zu folgen, welche sagten, es sei zu erwarten, daß die Gnade des heiligen Geistes ihr Werk nicht unvollständig lassen, und den Mann, den sie in dem Lebenswandel so weit geführt habe, auch in der Erkenntniß weiter führen werde. Und er ordinirte ihn zum Bischof für diese Metropole.

Doch nicht alle Geistlichen, welche sich in ihrer Ueberzeugung auf ähnliche Weise von der herrschenden Kirchenlehre entfernten, waren so wahrheitsliebend wie Synesius. Bei allem Streben, die Kirchen gegen jede Abweichung von den herrschenden Lehrbestimmungen zu verwahren, konnte man doch nicht in die innere Ueberzeugung derjenigen blicken, denen man die kirchlichen Lehrämter anvertraute [2]). Auch war ja noch durch kein ökumenisches Con-

1) οὐ ϛαοιαοει μοι προς την γλωτταν ἡ γνωμη. S. ep. 105. ed. Basil. p. 358.

2) Bei der schlechten Art, wie die geistlichen Aemter oft besetzt wurden, s. den Abschnit von der Kirchenverfassung, konnte es geschehn, daß in einer Zeit, in welcher auf die formelle Orthodoxie ein so großer Werth gelegt wurde, zu geistlichen Aemtern solche Menschen gelangten, die sich keiner Häresie verdächtig gemacht hatten, weil ihnen alle Glaubenssachen überhaupt ganz gleichgültig waren, die aber in ihrem nicht aus einer zweifelnden Verstandesrichtung, sondern aus fleischlicher Rohheit und gänzlicher Unsittlichkeit herrührenden Unglauben so weit gingen, daß sie sogar die Unsterblichkeit der Seele leugneten, und die doch kein Bedenken trugen, alle geistlichen Handlungen zu ver-

cil der Gegenſatz gegen die eig
ren ausgeſprochen worden, un
nian (ſ. ob. S. 1144. A. 1.)
Mittel, ſich durch ein von de
nation abzulegendes vorgeſchri
gen jede mögliche häretiſche
wahren. Daher finden wir
daß origeniſtiſche Lehren im
und Mönchen auch nach dieſ
und Manche waren thöricht g
das Glaubensintereſſe ſo weni
zutragen [2]).

Daher entſtand unter der
ſtinian ein neuer heftiger

richten, indem ſie dieſelben n
S. Beiſpiele von ſolchen Pre
u. 295.

1) S. z. B. Isidor. l. IV. ep.
II, 191.

2) Wie die platoniſch-origeniſti
Seelen, daß die Sonne eine
ſchaffene Intelligenz ſei, ſ. di
Dieſer ſagt zu einem ſolchen
διας το σον διαγγελμα, το
durch ſeine praktiſche Geiſtes
dorus zeigt dieſe auch bei d
den Urſprung der Seele. Di
Präexiſtenz — meint er —
darin übereinkommen, daß d
gung der Seele für die Rück
ſtand erfordert werde, und e
του ζυγομαχειν περι των αμφ
νον ἑαυτους συνελαυνωσιν.

gern und den Gegnern der origenistischen Lehren unter den Mönchen in Palästina, s. oben S. 1142. [1]). Es geschah nun durch die oben entwickelten Umstände, daß der Kaiser Justinian in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen wurde, daß er ein ausführliches Edikt mit Auszügen aus den Schriften des Origenes, zur Verdammung dieses großen Kirchenlehrers und seiner verzeichneten eigenthümlichen kätzerischen Meinungen, erließ, und daß darauf ein unter dem Patriarchen Mennas im J. 541 versam-

1) Es bildeten sich damals unter den Origenisten zwei Partheien, auf deren eigenthümliche Ansichten wir nur schließen können aus den ihnen beigelegten Namen, verglichen mit den Lehren des Origenes. Die Einen (s. Cyrill. Scythopolitan. vita S. Sabae §. 89. in Coteler. monumenta ecclesiae Graecae t. III.) wurden πρωτοκτιςαι oder τετραδιται, die Andren ἰσοχριςοι genannt. Die ersteren hoben vermuthlich die origenistische Lehre (s. Bd. I. Abth. 3. S. 1066. 1067.) von der präexistirenden Seele Christi besonders hervor. Diese Seele, mit welcher sich der Logos zu verbinden gewürdigt, setzten sie erhaben über alle andren Geschöpfe, das πρωτον unter den κτιςοις. Ihre Gegner beschuldigten sie, diese Seele durch ihre Apotheose den drei Personen der Dreieinigkeit gleich zu setzen und statt einer τριας eine τετρας einzuführen. Die Andren hingegen hoben die origenistische Lehre von einer ursprünglichen Gleichheit bei nur numerischer Verschiedenheit aller geschaffenen Intelligenzen, zu welcher Einheit Alles wieder zurückzuführen, das letzte Ziel sei, besonders hervor, und sie sagten daher, daß wie ursprünglich die Seele, welche vermöge ihrer treuen Willensrichtung in die unauflösliche Gemeinschaft mit dem Logos aufgenommen worden, vor den übrigen als gleichartigen Intelligenzen nichts vorausgehabt habe, so auch zuletzt Alle zu derselben Einheit gelangen würden. Daher beschuldigte man sie, sich Christo gleich zu setzen. Gegen diese letzte Behauptung ist der dreizehnte unter den Canones gegen die origenistischen Lehren gerichtet.

meltes Concil zu Constantinop
tigte, und funfzehn Canones d
genstellte.

Nach alten Nachrichten, w
dem diese Begebenheiten sich er
das fünfte allgemeine Concil i
die Verdammung des Origen
haben, und unter den Canones,
sen wurde in der achten Sitzu
der eilfte nach der Verdammu
menischen Concilien verdammte
mung des Origenes. In di
men, daß die Häupter der orig
ganzen Dreikapitelstreit angestif
1149., hier, wie früherhin,
nen sich durch die Umstände
doch der Gang der Verhandlu
das Schweigen anderer wicht
der Annahme, daß jenes Co
Verdammungsurtheils über d
ders beschäftigt haben sollte,
frühzeitige Verwechselung jene
nas mit dem fünften ökum
Wunsch von einem allgemein
Verdammung des Origenes
beförderte diese Uebertragung,

1) S. Hardain. Concil. III, f. 1

2) Vergl. Walch Geschichte der
S. 286. u. d. f.

lich, wenn gleich nur beiläufig, neben den älteren Häretikern erwähnt worden; so gab dies jener Annahme eine gute Anschließung. Nicht unmöglich wäre es aber auch, daß der Name des Origenes selbst hier nur ein späteres Einschiebsel wäre. Mit dem Origenes soll jenes Concil auch sogar über den Didymus und Evagrius, s. oben S. 1413., das Verdammungsurtheil ausgesprochen haben, und in dem Zeitalter Justinians konnte es allerdings wohl geschehn, daß man über Namen, welche bisher von den Meisten mit Verehrung genannt worden, das Anathema aussprach. Aber die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht hängt von der Glaubwürdigkeit der andren Nachricht ab, daß sich jenes Concil besonders mit dem Origenes beschäftigt haben sollte. Auf alle Fälle hatte es auf die spätere allgemeine Verkätzerung des Origenes großen Einfluß, daß man einem ökumenischen Concil solche Beschlüsse zuschrieb.

Anhang zu die

Sektenge

Wir ſchließen die Geſch
Schilderung der kleineren Sek
der herrſchenden Kirche auftra
erwähnten, aus den Lehrſtrei
waren theils ſolche Sekten, we
rigen Periode gegebenen Keim
ten, theils ſolche, welche erſt
ſtande der Kirche in dieſer Pe
Wir bemerkten ſchon obe
ſchöfe und Geiſtliche oft das e
ſtatt es zu pflegen und zu fö
gen ihre Art zu leben und
gen Gegenſatz bildete, auf all
ten. S. oben S. 483. E
wurden von Solchen, als ihne
verfolgt, aus der Kirchengem
ſie ſagten ſich ſelbſt von der
daß ſolche mit Laſtern befleckt
die Würkungen des heiligen G

1) Vergl. auch Isidor. l. V. ep.
ρων βιον ἐχοντες κατα των ἀ

2) Wie Zweifel darüber entſtande

gesinnte schlossen sich an sie an, und sie wurden Stifter kleiner Sekten, bei denen sich aus dem zuerst nur auf das Praktische sich beziehenden Gegensatze gegen die verderbte Kirche, nachdem sie sich einmal von derselben getrennt hatten, auch dogmatische Differenzen bildeten, welche zuweilen nur in der mehr sinnlichen Auffassungsweise ungebildeter Laien ihren Grund hatten.

Auf solche Weise entstand die Sekte der Audianer [1]). Audios, oder wie sein vaterländischer, syrischer Name eigentlich war, Udo [2]), war ein Laie von frommem, strengem Lebenswandel in Mesopotamien im Anfang des vierten Jahrhunderts. Er machte den weltlich gesinnten Geistlichen dieser Gegend oft Vorwürfe wegen ihres ungeistlichen Lebens, insbesondre ihrer Gewinnsucht, wenn sie durch Wucher sich zu bereichern suchten, und wegen ihrer unreinen Sitten [3]). Da er durch sein strenges Leben unter den Laien wahrscheinlich großen Einfluß hatte, so mußten seine Strafreden der Geistlichkeit desto gefährlicher werden. Er

lasterhafte Menschen bekannt waren, die Sakramente auf eine gültige Weise verwalten könnten, sieht man aus l. I. ep. 37. l. III. ep. 340.

1) Die glaubwürdigsten und bestimmtesten Nachrichten vom Ursprung und von der Beschaffenheit dieser Sekte giebt Epiphanius, indem er hier weniger als Andre von dem blinden verkätzerungssüchtigen Eifer eingenommen erscheint. Er urtheilt milder von dieser Sekte, theils weil er nach seiner ganzen Geistesrichtung die Irrthümer des sinnlichen Anthropomorphismus nicht so hoch anrechnen konnte, theils weil er die ascetische Strenge dieser Leute besonders zu schätzen geneigt war.

2) S. Ephraem. Syr. Sermon. 24. adv. Haereses T. II. ed. Quirin. f. 493.

3) Vergl. Theodoret. h. e. l. IV. c. 10.

wurde von ihnen verfolgt un
meinschaft ausgeschlossen. Da
den verderbten Geistlichen unz
anschlossen, und sie besondre V
meinsamer Erbauung; so boten
Gewalt gegen sie auf, und An
hängern manche Mißhandlung
den sie zu noch schrofferem Geg
Kirche angeregt und ihre Aus
mehr befördert. Viele Unzufrie
Audius, unter jenen sogar Bi
wurde nun in seiner Sekte zun
Andren ordneten sich ihm unte
aus der herrschenden Kirche ir
schaft haben, auch nicht mit i
Gegensatz, in welchem sich die
den Kirche nun befanden, ver
selbst, auf manche Meinungsv
zu sein und größeres Gewicht
erschien jetzt ihren Gegnern di
fassungsweise der Audianer, w
vielen Ungebildeteren aus der
blieben war, als eine wichtige
manche ihrer eigenthümlichen V
nau genug kennen, in ihren
ihren Grund haben [1]). Ferne

1) Es ist ungewiß, was der Beschu
IV, 10. und haeret. fab. IV,
Gott nicht Schöpfer des Feuer
gar, daß beides ewig sei, Wa

wieder an den alten Gebrauch der Zeitbestimmung in Hinsicht der Osterfeier an, welcher auf dem nicenischen Concil verworfen worden, s. S. 644., und sie beschuldigten dieses Concil, aus Schmeichelei gegen den Kaiser Constantin die Zeit des Osterfestes anders bestimmt zu haben, damit dasselbe mit dem Geburtstage des Kaisers zusammenfallen sollte.

Audius, wurde als Greis nach den Gegenden des schwarzen Meeres (Scythien) exilirt, so kam er in die Gegenden, wo die Gothen sich damals niedergelassen hatten; er fand Anhänger unter den Christen dieses Volks, und er dehnte seine Würksamkeit auch auf die Bekehrung der heidnischen Gothen aus. Das Mönchsleben wurde durch die Audianer, als Freunde einer streng ascetischen Richtung, unter ihnen verbreitet. Diese Sekte, welche in sich selbst nicht den Grund einer längeren Fortdauer trug, welche nur durch die Verfolgungen einen Bestand erhalten hatte, verlor sich nach und nach bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts.

Wie ein Gegensatz immer den andren hervorzurufen pflegt, so war es natürlich, daß die einseitige dogmatische Richtung, welche das Wesen des Christenthums in die begrifflichen Bestimmungen setzte, den Gegensatz einer den Zusammenhang zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, die Bedeutung der Glaubenslehre für das christliche Leben verkennenden, einseitig ethischen Richtung hervorrief.

---

wird hier wohl erinnert an die Ansicht jüdischer Theosophie, welche sich in den Clementinen findet, daß das Feuer das Element des Bösen sei. Leicht konnte eine solche Ansicht zu den Audianern übergegangen sein.

Wenn Manche durch den Stre
matiſchen Syſteme, nachdem
Syſtem ſich hingegeben hatten,
Wahrheit ſelbſt irre wurden [1])
gen Andre zu der Anſicht hing
überhaupt von keiner ſo groß
das Gelangen zu einer Siche
menſchliche Erkenntnißvermögen
deln komme Alles an, und A
führten, könnten bei allen ſonſt
ten ſelig werden. Zu Alexandri
tiſche Geiſt am meiſten vorherr
teſten ein ſolcher Gegenſatz ſic
Rhetorius ſoll im vierten J
ſich zu dieſem Grundſatz bekan
Leute auch ſpäter unter dem
(γνώσιμαχοι) vorkommen [3]).

---

1) S. Gregor. Nazianz. Orat. I.
δυσχεράνουσι.

2) So ſetzt Alexander von Lyk
ſiren der Häretiker den Grundſ
Chriſtenthums, in ſofern es z
ſtimmt ſei, in einer populären
χυτρα) beſtehe. S. die Einlei
Manichäer in Combefis. bibliot
rium novissimum Pars II.

3) Athanaſius erwähnt zuerſt
Ῥητορικος, dem er die „gottloſe
ſcheint, daß alle Häretiker auf
dann hat Philaſter Haeres. §
von den Rhetoriis: Alii sunt in
torio quodam, qui omnes lau

ine zuſammenhängende Sekte ſolcher dogmatiſchen Indifferentiſten gab, ob es nicht vielleicht nur Einzelne waren, welche durch denſelben Gegenſatz und dieſelbe Geiſtesrichtung, zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen

---

bene sentire. Philaſter erklärt aber dieſe Meinung nicht weiter, und es könnte ſein, daß die ganze Nachricht von dieſer Sekte nur aus der dunkeln Stelle des Athanaſius gebildet worden wäre. Dem Auguſtin h. 72. ſchien es unglaublich, wie es freilich ohne weitere Beſtimmung der Anſicht erſcheinen mußte, daß Jener etwas ſo Unſinniges gelehrt haben ſollte. Genauer wird dieſe Anſicht beſtimmt von dem Verfaſſer des Prädeſtinatus h. 72., nämlich ſo: Alle verehren Gott ſo gut ſie können, man muß chriſtliche Gemeinſchaft halten mit Allen, welche Chriſtus als den von der Jungfrau Gebornen anrufen. Es mag wohl ſein, daß dieſer Schriftſteller würklich von ſolchen Leuten gehört hatte, welche ſo dachten, vielleicht aber ſie ohne hinlänglichen Grund Rhetorianer nannte, indem er ſie ohne Grund von dem Rhetorius, den er nur aus dem Philaſter kannte, ableitete. Jene Leute, von denen der Prädeſtinatus redet, konnten an die Stelle Philipp. 1, 18. denken. Chryſoſtomus ſucht in einer beſondren Predigt T. III. opp. f. 300. dieſe Stelle gegen eine ſolche Anwendung zu verwahren; aber Chryſoſtomus bekämpfte hier nicht ſolche, welche dogmatiſchen Indifferentismus dieſer Art im Ernſt behaupteten; ſondern ſolche Häretiker, denen ihre eigenthümliche Glaubenslehre wichtig genug war, welche nur dieſen Grundſatz bei den katholiſchen Chriſten geltend machten, um die chriſtliche Toleranz für ſich in Anſpruch zu nehmen. Theodoret hingegen könnte, wo er bei der Erklärung jener Stelle ſagt: τουτο τινες των ἀνοητων και περι των αἱρεσεων ὑπειληφασιν εἰρησθαι, würklich an ſolche Indifferentiſten gedacht haben. Johannes von Damaskus erwähnt endlich haeres. 88. die γνωσιμαχοι: Οἱ πασαν γνωσιν του χριστιανισμου ἀντιπιπτοντες, ἐν τῳ λεγειν αὐτους, ὁτι περισσον τι ποιουσιν οἱ γνωσεις τινας ἐκζητουντες ἐν ταις θειαις γραφαις. οὐδὲν γαρ ἀλλο ζητει ὁ θεος παρα χριστιανου, εἰ μη πραξεις καλας.

Gegenden, zu dieser Ansicht
chen Einzelnen jener Rhetori
gewesen sein [1]).

Die aus der Vermischung
dem Christenthum hervorgegan
und insbesondre die in den
riode sich im römischen Reich
nende manichäische, pflanzten a
fort, und sie erneuten sich wa
Berührung mit den Resten alt

1) Zu den christlichen Sekte
kleine Sekten, welche in der
dieser Zeit ihren Platz finden
auch aus dem Mangel bestimm
Ergebniß gewinnen läßt, Sekte
sten aus dem Religionseklekti
zuleiten sind, wie die aus ein
Polytheismus dem Monotheis
(wie wir ein solches bei den
gangenen Euphemiten, von
ihnen verehrten höchsten Gott,
ihren Proseuchen anstimmten,
(die Verehrer des θεος ὑψιστος)
oder vielleicht verschieden dur
und Heidnischem, bekannt du
Nazianz, der zuerst Mitglied
selben die Schriften Böhme
σεβεις in Phönizien, entwe
Eklekticismus hervorgegangen,
ältern Religionsgestaltung, w
theismus unterordnete, die Co
Ursprungs, vielleicht von Pr
Die bei den letztern vorhande
christliche zu sein, sondern ka
ihren Ursprung haben.

an den Gränzen der asiatischen Provinzen des römischen Reichs, und selbst von Persien aus, dem Vaterlande des Manichäismus, wo die Verwandtschaft ihrer Lehren mit denen der herrschenden Religion ihre Ausbreitung befördern mußte, bis um das J. 525 ihr großer Einfluß selbst in der Regentenfamilie Ursache einer heftigen und blutigen Verfolgung gegen sie wurde [1]).

Das Gesetz Diokletians, von dem wir oben, B. I. S. 858., gesprochen haben, mußte Verfolgungen gegen die Manichäer hervorrufen. Da aber der Kaiser Constantin den unter dem Diokletian entstandenen Religionsverfolgungen überall ein Ende zu machen und eine allgemeine religiöse Toleranz einzuführen suchte, wünschte er natürlich von der Beschaffenheit der verschiedenen weniger bekannten Religionssekten und insbesondre der Manichäer, von denen so manche nachtheilige Gerüchte verbreitet waren, sich genauer zu unterrichten, um nach dem Ergebnisse seiner Nachforschungen in dieser Hinsicht sein Verfahren gegen diese Sekten zu bestimmen. Er übertrug diese Nachforschungen einem Manne, Namens Strategius, der durch seine gleiche Fertigkeit in der lateinischen wie in der griechischen Sprache zu einem solchen Geschäft besonders geeignet war, derselbe, der nachher unter dem Namen Musonianus bis zur Würde eines Präfektus Prätorio Orientis emporstieg [2]). Die Nachrichten, welche Constantin auf diese Weise erhielt, waren vermuthlich den Manichäern günstig, und er fand darin kein Hinderniß, seine Toleranz auch auf die ma-

1) S. Theophanes Chronograph. und Cedren. ad. h. a.

2) S. Ammian. Marcellin. hist. l. 15. c. 13.

nichäische Sekte auszudehnen.
sätze, von denen er anfangs
gegengesetzten übergingen, wu
haßten Manichäer wieder Geg
noch neue Gesetze gegen sie
tor Libanius verwandte sic
läſtina bei dem Statthalter di
cherheit zu Theil werden und
sollte, sie zu beschimpfen. Ohn
nen, macht er sie doch deutlich
welche die Sonne als das zwe
ten ohne Opfer (da solche nach
Einer in allen lebendigen Körp
finden konnten), welche ein stre
und den Tod für Gewinn ach
sie seien über viele Gegenden
aber wenige, sie selbst thäten
aber von Manchen Unrecht er
372 erschienen neue Gesetze g
mer schärfere, sie wurden wie
lichen Gerechtsame beraubt, ih
ren Strafen verboten.

Da sie zu Rom theils a
borgenen sich fortgepflanzt, t

1) Die Sonne, ja der offenbare
Zusammenhang zwischen der s
Gott vermittelt, s. B. I. S.
2) Als Entfesselung der von der
3) S. ep. 1344.

Völkerſtämme aus dem nördlichen Afrika und aus andren Gegenden verſcheucht, ſich in großer Anzahl in Rom verſammelt hatten [1]) und dort in der Gemeinde Eingang zu finden ſuchten; ſo nahm der ſehr wachſame Biſchof Leo der Große mit Zuziehung der bürgerlichen Obrigkeit eine ſtrenge Unterſuchung gegen ſie vor. Es gelang ihm, Viele, auch von den Vorſtehern derſelben, zu entdecken [2]). Durch die letztern erfuhr er die Namen der übrigen Vorſteher der überall zerſtreuten und in ihrer Zerſtreuung eng verbundenen Sekte, und er konnte dieſe Entdeckung nun benutzen,

1) Leo Sermo 15. Quos aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores.

2) Leo beruft ſich vor ſeiner Gemeinde darauf S. 15., daß durch die eigenen Auſſagen der Manichäer die in ihren Verſammlungen ausgeübte Wolluſt durchaus erwieſen ſei, und auch das auf Veranlaſſung dieſer Unterſuchung gegen die Manichäer erlaſſene Geſetz Valentinians III. zeugt davon. Wir ſind zwar nicht berechtigt, dieſe Beſchuldigungen gradezu für unwahr zu erklären. In einzelnen Auswüchſen konnte dieſe Verbindung des Myſticismus mit der Wolluſt ſich bilden, obgleich dem urſprünglichen Manichäismus durchaus fremd. In einer alten Verdammungsformel von Sekten dieſer Art, welche Muratori in ſeinen anecdotis aus der ambroſianiſchen Bibliothek T. II. Mediolan. 1698. bekannt gemacht hat, p. 112., findet ſich allerdings eine Spur davon, daß der Grundſatz mancher älterer gnoſtiſchen Sekten, daß Alles, was den vom böſen Princip herrührenden Körper angehe, für die Seele ganz gleichgültig ſei, und daß man dieſen daher ohne Nachtheil der Seele allen Lüſten hingeben dürfe, von ſpäteren Sekten wieder erneuert wurde. l. c. „Si quis peccatum carnis non dicit pertinere ad animam, anathema sit.“ Indeß haben wir doch von der Art, wie dieſe Unterſuchungen angeſtellt wurden, nicht genug Kenntniß, um das Ergebniß derſelben für hinlänglich beglaubigt halten zu können.

um durch seinen Briefwechsel
Aufspürung der Manichäer üb
Mitgliedern seiner eignen Ge
zur Pflicht, ihm anzuzeigen, w
lehrten, wen sie besuchten, i
aufzuhalten pflegten [2]). Di
Manichäern, welche sich nic
wurden exilirt, und es erschie
des Kaisers Valentinian I
dem Kaiser Justinian wur
gesetzt.

Obgleich ein Theil der M
Stürme früherhin aus dem
worden, so waren doch in di
vierten Jahrhundert einen Ha
dete, noch Manche zurückgeb
der vandalischen Geistlichen m
ger unter denselben zu gewin
der im J. 477 zur Regierun
gung derselben seinen Eifer
und es erregte besonders sein
dalisch-arianische Geistliche u
die Manichäer theils auf dem
zu Schiffe fortsenden [3]). Auf
wahrscheinlich wieder viele der
pflanzten den Samen dieser L
ser Zeit in spätere Geschlechte

1) S. die Chronik des Prosper
2) S. Sermo 15. c. 5.
3) S. Victor Vitensis hist. pers

Die erneuten Verfolgungen beweiſen, wie wenig man durch dieſelben ausrichtete. Dieſe beförderten vielmehr ihre Ausbreitung. Sie rühmten ſich des Märtyrerthums für die Wahrheit; ihre Vorſteher, die electi, verglichen ſich, als die Verfolgten, die Armen, in der ſtrengſten Enthaltſamkeit Lebenden, mit den im Ueberfluſſe irdiſcher Güter ein gemächliches Leben führenden Geiſtlichen der katholiſchen Kirche, und ſie behaupteten, ſich dadurch als die ächten Jünger Chriſti kenntlich zu machen [1]). Als ſtrenge Asceten konnten ſie ſich auch oft unter der Larve des Mönchsthums verbergen und ſich ſogar Verehrung verſchaffen, indem man ihre häretiſche Richtung nicht bemerkte [2]). Sie konnten an dem Gottesdienſt in den katholiſchen Kirchen Theil nehmen, indem man ſie nur dadurch zu erkennen vermogte, daß ſie nach ihren ascetiſchen Grundſätzen an dem geweihten Wein Theil zu nehmen Bedenken trugen. Manche unter ihnen konnten an die geltende kirchliche Terminologie ſich

1) So ſagt der Manichäer Fauſtus ſich mit den katholiſchen Geiſtlichen vergleichend: „Vides pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde, lugentem, esurientem, sitientem, persecutiones et odia sustinentem propter justitiam, et dubitas, utrum accipiam evangelium?“ Augustin. c. Faustum l. V. c. I.

2) Dies ſieht man aus dem Geſetze v. J. 381. Cod. Theodos. l. 16. Tit. 5. l. 7. Nec se sub simulatione fallaciae eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatae fidei et propositi castioris dici ac signari volent, maligna fraude defendant, cum praesertim nonnulli ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas, vel Saccophoros nominari se volent et varietate nominum diversorum velut religiosae professionis officia mentiantur. Auch ſonſt findet ſich manche Spur von der Verbreitung des Manichäismus unter Mönchen, ſ. z. B. Theodoret. hist. religios. T. III. p. 1146. *Εὕρηται ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντες.* Isidor. Pelus. I, 52.

anſchließen, einen andren myſt
wie ein Agapius [1]), welche
des Eunomius ſeine Rechtg
aus Mileve in Numidien [2])
Beredtſamkeit und durch einen
gründliches Urtheil nicht zur
tung der Sekte. Er wußte,
die Blößen, welche die katholi
ben ſelbſt darbot, für ſeinen
Myſteriöſe in den Symbolen
das Verſprechen beſondrer Au
Gegenſatz gegen den vorgeblich
der herrſchenden Kirche, die e
lebten, Alles dies war anzie
ten ſie in die Zahl der aud
den hohen Geheimniſſen, in
werden ſollten.

Auch bildeten ſich manch
ſcher Theoſophie und des Ch
Manichäismus hervorgehend
ben, wie ein Ariſtokritus
Θεοσοφια ſchrieb, in welchen
denthum, Hellenismus und
men Einer Offenbarung des
ſer den Mani ſelbſt bekämp

1) Von deſſen Schriften ſ. Pho
2) Von deſſen Werke zur Vert
gegen die katholiſche Kirche
ſchrift bedeutende Bruchſtücke
3) Ἀριζοκρίτου βιβλος, ἐν ᾗ

So erscheint als ein neuer Sprößling dieser theosophischen Richtung in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts in Spanien die Sekte der Priscillianisten, welche mit dem Manichäismus manches Verwandte hat, doch nicht in dem Maße, daß man mit Sicherheit auch ihren Ursprung auf den Manichäismus zurückführen könnte. Ihr erster Same wird von einem Manne aus Memphis, Namens Marcus, abgeleitet. Dieser reisete nach Spanien und soll einem Rhetor Elpidius und einer Frau, Namens Agape, seine Lehren mitgetheilt haben. Von ihnen soll Priscillianus, ein angesehener und reicher Mann in Spanien, geachtet wegen seines frommen, strengen Lebenswandels, der sich wohl schon seit längerer Zeit mit Nachforschungen über Gegenstände dieser Art viel beschäftigt hatte [1]), diese Lehren empfangen haben, und er wurde durch die systematische Ausbildung derselben und durch ihre Verbreitung der Stifter der Sekte. Die Beredtsamkeit Priscillians und seine ascetische Strenge, welche ihm desto größere Verehrung erwarb, im Gegensatz gegen das weltliche Leben vieler Geistlichen, verschafften ihm viele Anhänger, und unter diesen waren sogar Bischöfe, wie Instantius und Salvianus. Der Bischof Hyginus von Cordova trat zuerst gegen sie auf, und durch ihn wurde der Bischof Idacius von Emerita (Merida) zur Verfolgung dieser Sekte angereitzt. Aber durch sein heftiges und gewaltthätiges Verfahren beförderte dieser vielmehr die Ausbreitung der Sekte,

---

και τον ἑλληνισμον και τον χριστιανισμον ἐν εἰναι και το αὐτο δογμα και καθαπτεται και του Μανεντος. S. die Anathematismen in Jac. Tollii insignia itineraríi Italici p. 142.

1) Multa lectione eruditus. Sulpic. Severi hist. sacr. l. II. c. 46.

und selbst Hyginus wurde n
gegen die Priscillianer verfuhr
zu ihrem Beschützer auf. Da
380 eine bedeutende Synode z
welche das Verdammungsurthe
sprach und gegen das Umsich
gen zu treffen suchte. Sie
cius von Sossuba die Sorg
Beschlüsse. Sie hätte keine
nen als diesen der Fleischeslu
Sinn für das Geistliche durch

Von der Kirche ausgesch
ger Priscillians nun desto dur
zu befestigen, sie wagten es
Bischof von Avila zu machen.
suchten aber, wie es ihres G
mancherlei Machinationen die
gegen die Priscillianer zu ge
drücken [2]). Würklich gelang
durch ein kaiserliches Rescript
Anhänger zum Exil verurtheil
ten durch den Einfluß der
dischen Bischöfe diese Entsch
können, und die Häupter de
zu dem Bischof Damasus
Ambrosius von Mailand,

1) Wie ihn Sulpicius Seve
Nihil pensi, nihil sancti hab
impudens, sumptuosus, ventr

2) Sulpicius Severus nennt die

zu rechtfertigen; aber das konnte ihnen natürlich nicht gelingen. Besser gelang es ihnen, durch das Geld Priscillians einen angesehenen Staatsbeamten, den magister officiorum Macedonius, zu bestechen, und durch dessen Einfluß geschah es, daß jenes erste Rescript zurückgenommen und verordnet wurde, daß die den Priscillianern entrissenen Kirchen ihnen wieder gegeben werden sollten.

Da Ithacius nicht aufhörte sie zu verfolgen, wurde er selbst als Ruhestörer angeklagt, und er flüchtete sich nach Gallien. Schon sollte er von Trier nach Spanien zurückgeführt und dort vor Gericht gestellt werden, als eine große politische Veränderung der ganzen Sache eine andre Wendung gab. Man hörte, daß Maximus, der sich in Britannien zum Kaiser aufgeworfen, nach Trier kommen werde. Dort erwartete ihn Ithacius, und er übergab ihm bei seiner Ankunft ein Klaglibell voll harter Beschuldigungen gegen Priscillian und dessen Anhänger. Der neue Kaiser nahm die Klage an und hatte wohl anfangs nur die Absicht dabei, seinen Eifer für die reine Lehre zu zeigen, wie er sich dessen rühmt in seinem an den römischen Bischof Siricius erlassenen Schreiben. Er behandelte die Sache als eine rein kirchliche, er verordnete, daß alle der Theilnahme an der Verbreitung jener Irrlehren Verdächtige vor einer im J. 384 zu Burdegala (Bordeaux) versammelten Synode erscheinen sollten. Instantius und Priscillian erschienen zuerst vor derselben. Nachdem der erstere, weil, was er zu seiner Vertheidigung sagte, nicht richtig befunden wurde, von seiner bischöflichen Würde entsetzt worden, kam Priscillian selbst dem Urtheilsspruch, den er erwarten konnte, zuvor, indem er an den Kaiser appellirte,

durch welchen Schritt der M
Verderben bereiten mußte.
gegen zu proteſtiren, daß ge
abendländiſchen Kirchenrechts
heit vor ein weltliches Tribu
charakterloſer Schwäche, the
gegen die Prisciliianer.

So wurden nun alle A
den Richterſtuhl des Kaiſers
Ithacius gaben ſich zu A
ſoll geneigt geweſen ſein, all
ren und ſtrengeren chriſtliche
hatte, Alle, welche ſich mit
beſchäftigten, oder viel faſte
dächtig zu machen [1]). Ein
ſich damals zu Trier aufhiel
lich gegen dies ungeiſtliche
ſchof Martinus von Tour

1) Die Worte des Sulpicius
que processerat, ut omnes
studium inerat lectionis au
tanquam Priscilliani socios a

2) Obgleich von heidniſchen El
Kind den Samen des Chri
nommen, gegen ſeinen Wille
Kriegsdienſte chriſtliche Frön
endlich Biſchof. Die Vereh
Wunderthäter. S. die Leb
ſiaſtiſchen Verehrer, der ih
nur in Uebertreibungen ſich
riſchen und Characteriſtiſch-
des Sulpicius Severus

Er erklärte es für etwas Unerhörtes, daß eine kirchliche Angelegenheit von einem weltlichen Gerichte nach weltlichem Rechte gerichtet werden sollte. Er bat den Maximus, das Leben der Unglücklichen zu schonen, genug sei es, wenn sie durch bischöflichen Urtheilsspruch für Irrlehrer erklärt und der Kirchen beraubt würden. Während der Anwesenheit des Martinus zögerte man würklich mit der gerichtlichen Untersuchung, und der Kaiser versprach ihm vor seiner Abreise, daß kein Blut vergossen werden solle. Nach der Abreise des Martinus aber ließ sich der Kaiser durch den Einfluß zweier Bischöfe, Magnus und Rufus, wieder umstimmen, und er folgte um desto lieber den Aufforderungen derjenigen Bischöfe, welche zur Strenge riethen, weil die Güter des reichen Priscillian und der Anhänger desselben seine Habsucht anzogen [1]). Er übertrug einem strengen Mann, dem Präfekten Euodius, die Untersuchung der Sache. Priscillian wurde nicht allein als Irrlehrer, sondern auch als Verbrecher verurtheilt. Er sollte solche Lehren verbreitet haben, durch welche unnatürliche Wollust gut geheißen und befördert wurde. In den geheimen Versammlungen der Sekte sollten Ausschweifungen dieser Art statt gefunden haben. Maximus berief sich

1) Sulpicius Severus, der den Maximus gern entschuldigte, sagt, Dialog. III. c. 9., daß die Meisten damals die Habsucht des Kaisers in Verdacht hatten, si quidem in bona eorum inhiaverat, und der Heide Pacatus Drepanius sagt in seinem Panegyrikus auf den Kaiser Theodosius d. G. c. 29. von der Ursache der Neigung des Maximus für diese Bischöfe, die er nominibus antistites, revera autem satellites atque carnifices nennt: a quibus tot simul votiva veniebant; avaro divitum bona.

in ſeinem Brief an den röm
auf, daß durch das Geſtänd
von ihnen begangnen Verbre
Aber es erhellt leicht, daß
welche Art dies Geſtändniß
erpreßtes Bekenntiß, wie die
kann nicht beweiſend ſein,
Kaiſers, ſich vor dem röm
kann das Bewußtſein ſeiner

Das Ergebniß dieſer
zur Folge, daß Priscillia
ſten Anhänger mit dem Sc
nachdem ihre Güter confiscir
lina (Scilly) deportirt wurd

Nur Einer der zu Trier
gniſt, erklärte ſich, ohne

---

1) In dieſem zuerſt von dem
bliothek des Vatican bekan
mus: „Caeterum quid a
chaeos sceleris admittere,
bus dubiis vel incertis; sed
prolatis, malo quod ex g
nostro ore cognoscat; quia
pia; verum etiam foeda di
sumus.

2) Pacatus Drepanius er
ausdrücklich die gemitus et

3) Unter den Hingerichteten n
Wittwe Euchrotia, von n
ſagt: Exprobabatur mulieri
culta divinitas. Quid hoc
tor sacerdos?

fürchten, auf das Nachdrücklichste gegen dies ganze Verfahren, und er sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit allen denen los, welche an demselben Theil genommen hatten. Die Stimme dieses Einzelnen vermogte nicht viel; aber er sollte nun eine mächtige Hülfe erhalten. Der Bischof Martinus war im Begriff wieder nach Trier zu kommen, um die Gnade des Kaisers für Viele, welche in die letzten politischen Kämpfe verwickelt waren, anzuflehen. Die Bischöfe, welche dies hörten, fürchteten seinen großen Einfluß. Durch ihre Vorstellungen dazu bewogen, ließ Maximus dem Martinus, ehe er in die Stadt kam, sagen, er solle nicht kommen, wenn er nicht mit den Bischöfen Frieden halten wolle. Martinus antwortete, er werde kommen mit dem Frieden Christi.

Als er in Trier ankam, schloß er sich an den Theognist an, und vergeblich waren alle Bemühungen des Maximus, die Bischöfe bei ihm zu entschuldigen, vergeblich alle seine Vorstellungen, um ihn mit der Parthei des Ithacius zu versöhnen, bis er ihn mit Unwillen entließ.

Unterdessen hatte der Kaiser beschlossen, eine Militär-Commission mit unbeschränkter Vollmacht nach Spanien zu schicken, um die Untersuchung gegen die Priscillianer und die Bestrafung derselben fortzusetzen. Wäre dies vollzogen worden, so würden wohl nicht allein Priscillianer, sondern auch andre, nach deren Gütern man lüstern war, oder deren bloße Gesichtsfarbe und ascetische Tracht man für ein Merkmal des Priscillianismus ansehn konnte [1]), Opfer der

1) Sulpic. Sever. Dialog. l. III. c. 11. cum quis pallore potius aut veste quam fide haereticus aestimaretur.

Verfolgung gewo:den sein. A
sten Zusammenkunft mit dem
daß er diesen Beschluß nicht
hatte ihm ausweichende Ant
Martinus auf einmal, da
sehenen Tribunen würklich n
den. Er eilte sogleich, obg
den kaiserlichen Palast, und
Bischöfen die Kirchengemeins
die Tribunen zurückrufen wür
nur für den Augenblick rettet

Wenn gleich Manche dur
Häretiker und durch das verk
S. 456 — 460., durchgeführt
Furcht vor leiblichen Leiden d
zum Heil zurückzuführen suche
auch jenes Verfahren zur Unt
ßen, oder wenigstens ungerügt
bedeutende Stimmen dagegen.
land, um für den jungen Ka
terhandeln, späterhin nach T
die Ungnade des Maximu
den Bischöfen, welche an je

1) Leo d. G., freilich voraussetz
lichkeit zerstörende Lehren vorg
fahren gegen die Häretiker ep
ista districtio ecclesiasticae
tenta judicio, cruentas refugi
norum principum constitutio
nonnunquam recurrunt reme
plicium."

die Kirchengemeinschaft verweigerte [1]), und er verglich sie mit den Pharisäern, welche auf die Bestrafung der Ehebrecherin nach dem bürgerlichen Rechte bei Christus angetragen hätten [2]). Der römische Bischof Siricius erklärte sich auf gleiche Weise wie Ambrosius [3]). Ithacius wurde nachher von seinem bischöflichen Amt entsetzt, und noch eine Zeit lang dauerte die Spaltung zwischen diesen beiden Partheien der Bischöfe, denen, welche das Verfahren gegen die Priscillianer gut hießen, und denen, welche es verdammten.

Uebrigens konnte der Tod Priscillians und seiner Freunde die Unterdrückung der Sekte nicht herbeiführen; sondern im Gegentheil mußte diese dadurch einen neuen Schwung des Enthusiasmus [4]) erhalten. Priscillian

---

1) Wie Ambrosius selbst erzählt ep. 24. ad Valentinianum: „me abstinere ab iis, qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant."

2) ep. 26. ad Irenaeum. Quid enim aliud isti dicunt, quam dicebant Judaei, reos criminum legibus esse publicis puniendos et ideo accusari eos etiam a sacerdotibus in publicis judiciis oportuisse, quos adserunt secundum leges oportuisse puniri.

3) Man muß dies schließen aus dem VI. Canon des Concils zu Turin. Harduin. I. f. 959., wo die Entscheidungen des Ambrosius und des römischen Bischofs als gleichstimmig zusammengestellt werden.

4) Mit welchem Argwohn man im Anfang des fünften Jahrhunderts die aus Spanien kommenden Christen, und besonders Mönche (weil ja der Priscillianismus oft unter der Larve des Mönchsthums erschien) betrachtete, aus Furcht vor der dort verbreiteten priscillianischen Häresie, dies zeigt sich an dem Beispiele des Mönchs Bachiarius, welcher in seiner Schrift de fide und seiner Trost- und Ermahnungsschrift an einen gefallenen Mönch (ad Januarium de reparatione lapsi) als

und Manche der mit ihm
Sekte als Märtyrer verehrt.

Was die Lehren Prisci
in denſelben, ſo weit wir
bungen der Gegner kennen
tionslehre mit einander verbu
dem Manichäismus verwand
von dem Urquell aus durch

Glaubens- und Sittenlehrer
zeigt. Vielleicht durch die
nien verſcheucht, begab er
Abendlandes, wo er mehr R
nach Rom, wie aus der N
ſchließen wäre, bleibt unge
ches offenbar Unrichtige enth
ihn aber in kein Kloſter au
auch Bedenken, die Kirchenge
ſie ihn wegen des Landes,
dächtig hielten. Dies veran
ſein Glaubensbekenntniß zu
tori in dem zweiten Bande
der Anecdota aus der ambr
worden, wieder abgedruckt i
Art, wie er nun hier ſeine
von der Dreieinigkeit, der
dem Urſprung der Seele, vo
ben und vom Canon d. h.
deutlich, daß es der Verdac
nem Vaterlande ſo ſehr verbr
gegen den er ſich zu rechtfer

1) Beſonders das Commonitor
Augustin. haeres. 70., und
Leo d. G. an den Biſchof T
in welchem er den Bericht
Sekte zur Widerlegung derſ

sen sich entwickelndes Lichtreich an, diesem entgegenstehend das Reich der Finsterniß oder das Chaos, aus demselben hervorgehend als Emanation aus demselben die Mächte der Finsterniß, an deren Spitze der Satan steht [1]). Die Seelen, von göttlichem Wesen entsprossen, werden ausgesandt, um die Mächte der Finsterniß zu bekämpfen, sie leisten vor Gott das Gelübde, standhaft zu kämpfen und die Engel des Lichtreichs feuern sie durch ihre Ermahnungen an. Durch die sieben Himmel, das kann heißen, die Reiche der sieben Sterngeister [2]), welche die Gränze zwischen dem Lichtreich und dem Reich der Finsterniß bilden, steigen sie zur Bekämpfung desselben herab, und wahrscheinlich war die priscillianische Ansicht die, daß die Seele aus diesen verschiedenen siderischen Regionen ein entsprechendes siderisches Vehikel sich aneigne und mitbringe [3]). Doch nun gelingt es den Mächten der Finsterniß die Seele zu sich herabzuziehen und sie in Körper zu fesseln [4]). Daß dies aber so geschah, ist

1) Satanam ex Chao et tenebris emersisse. Leo ad Turrib. c. VI.

2) Hier zu vergleichen die Lehre der Ophiten.

3) Wenn man aber berücksichtigt, daß Priscillian die in der ethiopischen Uebersetzung uns bekannt gewordene Ascensio Isajae (ed. Lawrence. Oxon. 1819.) benutzte; so wird es wohl wahrscheinlicher, daß er unter den sieben Himmeln sieben stufenmäßig auf einander folgende Classen der höhern Geisterwelt, sieben Stufen der höheren Emanationswelt nach der kabbalistischen Theologie verstanden hat. Auch fragt es sich, ob die siderische Welt nach seiner Theorie ganz dem Reiche des Bösen angehört oder dem gnostischen Reich des Demiurgos vielmehr entspricht.

4) Nach Leo's Darstellung c. 10. setzte Priscillian eine der Geburt vorangehende frühere Schuld; aber offenbar tragen die Darstellungen des Orosius und des Augustinus, denen wir

nichts Zufälliges, sondern die
ten so den Absichten der göttl
ihres eigenen Reiches dienen.
ten das Reich der Finsterniß
wie dies durch die Erlösung

Den zwölf siderischen M
Thierkreises, denen der Mens
verschiedene Theile und Glied
denen Gestirnen desselben z
terworfen sein sollte, setzte e
schen Mächte, dargestellt unt
triarchen, denen die Seele des
unter deren Leitung sie stehn
Mensch, nach Seele und Leib
stellend, die höhere und die ni
in sich [2]). Vermöge jener i

---

gefolgt sind, mehr den Charakt
aus einem Brief Priscilli
Wenn man annehmen müßte,
augustinischen zu vereinigen s
Sinne Priscillians nur d
überwinden lassen von den M
schuldung dargestellt werde,
Weise, nicht dem Ideenzusa
verstanden hätte.

1) Hier erkennt man den allgen
der sich auch in dem manich
potentia Dei agi omnia bona
nöthigt durch seine siegreiche
grade da, wo sie übermüthig z
nen Absichten zu dienen und

2) Die Worte des Priscillian
sapientia est, in animarum ty

welchem die Seele durch die Mächte der Finsterniß eingekerkert worden, gegründeten Abhängigkeit bleibt der Mensch dem Einfluß der Gestirne unterworfen, bis die gottverwandte Seele durch die Gemeinschaft mit jener höhern Region des Daseins, aus der sie abstammt, die Macht erhält, sich von jenem niederen Einflusse frei zu machen. Zur Befreiung der Seele erschien der Erlöser auf Erden. Es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, wie Priscillian von der göttlichen und von der menschlichen Natur Christi dachte. Es ist gewiß, daß er von dem Verhältnisse des Sohnes Gottes zur Trinität, wie von dieser überhaupt, monarchianische Vorstellungen hatte. Nach seiner Theorie von dem Körper als dem Sitz des Bösen, von der Geburt als einem Werk der Mächte der Finsterniß, konnte er die Geburt Jesu mit einem wahren menschlichen Körper von irdischem Stoffe nicht gelten lassen. Wenn also auch die Angabe Leo's richtig ist [1]), daß die Priscillianer das Prädikat des Eingebornen dem Erlöser nur in der Hinsicht beilegten, weil er allein von der Jungfrau geboren sei; so ist doch gewiß dies nicht so zu verstehn, als ob Priscillian die kirchlichen Vorstellungen von der Geburt Jesu durchaus getheilt hätte. Er konnte dies Prädikat in diesem Sinne um desto mehr hervorheben, wenn er zu dem Auszeichnenden der Geburt Jesu auch dies rechnete, daß er einen Körper von höherem Stoffe mitbrachte, und also das Geborenwerden bei ihm etwas ganz andres bezeichnet als bei den übrigen Menschen. Aus

naturas et corporis dispositionem, in qua obligatum coelum videtur et terra.

1) l. c. c. III.

den Antitheſen aber, welche
400 den Priscillianern entgeg
ſtus als denjenigen, der nicht
scibilis), bezeichneten, daß ſie
tur Chriſti und die leibliche ſe
die manichäiſche Auffaſſungsfo
Eine göttliche Lichtnatur ſtelle
dar unter der Scheinform der
daß ſie das Weihnachtsfeſt
feiern konnten, weil ſie von
tiſch dachten. Wenn Prisc
was Chriſtus durch ſein Leid
ſcheint dies zwar mit ſeiner
übereinzuſtimmen. Aber die
drückt, läßt ſich doch auch
Mani dem Leiden Chriſti nu
beilegte [1]). Wie die zwölf Z
Geburt des äußeren Menſchen
entgegengeſetzten zwölf himmli
geburt, durch welche der inne
ſchaft mit der göttlichen Sub
umgebildet werden ſoll [2]).
wird, daß er vom Weibe geb

---

1) Chriſtus habe durch ſein Leid
den Schuldbrief Col. 2, 14.,
Mächten der Finſterniß in den
und dem ſideriſchen Einfluſſe

2) Leo c. 13. duodecim virtut
interioris operantur, — ut in
reformetur.

erzeugt sei [1]), das wandten die Priscillianer auf alle Söhne der Verheißung an. Es fragt sich aber, ob sie dies von der Geburt verstanden, insofern das innere Wesen des Menschen von Gott entsprossen, oder von der Wiedergeburt als Gegensatz gegen die Geburt.

Wie schon aus dem, was die Priscillianer von den Patriarchen sagten, hervorgeht, ließen sie auch die Autorität des alten Testaments gelten, indem sie dasselbe durch allegorische Erklärung sich aneigneten. Wobei es doch noch bestehn konnte, daß sie den Gott des alten Testaments von dem Gott des Evangeliums unterschieden [2]). Außer den kanonischen Schriften des alten und des neuen Testaments gebrauchten sie aber auch manche apokryphische, wie z. B. den Lobgesang Christi, den er zuletzt nach dem Oelberg gehend, Matth. 26, 30., gesungen haben und der nur unter den Geweihten fortgepflanzt worden sein sollte [3]).

Die Moral der Priscillianer war, wie ihre Lehre von dem Ursprung des Körpers es verlangte, eine streng ascetische, welche Enthaltungen aller Art und den Cölibat gebot. Die Vorwürfe von Ausschweifungen, welche ihnen gemacht werden, sind wenigstens nicht hinreichend beglaubigt. Sehr lax waren aber, wie bei den meisten theosophischen Sekten im Zusammenhang mit der Unterscheidung einer esoterischen und einer exoterischen Lehre ihre Grundsätze über Wahrhaftigkeit. Sie behaupteten, daß eine Lüge

1) Leo c. 9. filios promissionis ex mulieribus quidem natos; sed ex spiritu sancto conceptos.

2) Wie dies durch die achte Antithese des Concils zu Toledo ihnen Schuld gegeben wird.

3) S. Augustin. ep. 237. ad Ceretium.

zu einem heiligen Zweck, wie
zung ihrer Mysterien, erlaub
durch Anschließung an ihre
jenige verbergen dürfe, was
Stande sei. Nur den Erle
der Sekte, sei man die voll
tet, und um diese Beschränku
haftigkeit zu begründen, gebr
verdrehte Stelle Ephes. 4, 25
der auf dem Concil zu Tole
Kirche übertrat, hatte ein
Wage [1]) geschrieben, in wel
und vertheidigt wurden.
sem ihrem Princip, daß i
Beschaffenheit der Sekte und
derrufserklärungen ihrer zur
tretenden Mitglieder, kein gr

Manche katholische Gei
die Priscillianisten zur wah
ihrer Lehre zu vermögen, m
lung erlauben dürfe und m
ein treffliches Buch, um das
zuweisen und die unbeschrän
tung zur Wahrhaftigkeit darz

Die Befolgung jenes
erleichterte ihnen auch natürl
ohngeachtet aller Verfolgung

1) libra.

2) Sein Buch de mendacio ad

die politischen Stürme, welche die Völkerwanderung über Spanien herbeiführte und unter denen die kirchliche Aufsicht nicht so genau und streng fortgeführt werden konnte. Da das Concilium zu Braga im J. 563 [1]) es für nöthig hielt, von Neuem solche Gesetze zu geben, welche die Entdeckung und Unterdrückung der Priscillianisten zum Zweck hatten; so erhellt daraus, wie lange sie sich fortpflanzen konnten, und wie leicht es geschehn konnte, daß sie noch bis in die folgende Periode hinein einen Samen ihrer Lehren verbreiten konnten.

Wenn gleich diese Nachwürkungen älterer orientalischer Sekten in ihrem Verhältnisse zu der Entwickelungsgeschichte dieser Periode unbedeutender erscheinen; so wurden sie doch in die folgenden Jahrhunderte fortgepflanzt, ein wichtiges Mittel in der Hand Gottes, um zuerst einen lebhaften Gegensatz gegen die Verfälschung des Evangeliums durch die Vermischung mit Menschensatzungen, und gegen die davon ausgehende Geistesknechtschaft anzuregen, die Laien zum Bewußtsein der Rechte des allgemeinen christlichen Priesterthums und zur reinen Quelle der Wahrheit in dem göttlichen Worte wieder zurückzuführen.

1) Concilium Bracarense I.

Stellen der Alten, i
behande

1. er

Athanas. vit. Anton. §. 1
Concil. Ancyr. can. 17. p
Concil. Laodicens. can.
680. can. 16. p. 636.
Suidas s. v. *Πουλχερια* p

2. Beurtheilu

Concil. Arelat. can. 8. p.
Concil. Nicen. can. 19. p
Julian. rescript. ad popul
tori Anecdot. Graec. Pa
Symbolum Chalced. p. 1

3. em

Euseb. vit. Constantin. II
Gregor. Nyss. orat. X. a
(Lactant.) de mortibus p
25. 26.)
Nestorius in Harduin. C
Nilus de monastica exerc

Nominal- und Real-Index

über die

drei Abtheilungen des Zweiten Bandes.

A.

Abasger, bekehrt I, 246.

Abdas, Bisch. von Susa I, 235.

Abendmahl. Vorbild desselben für die Neugetauften II, 693. — Bedingungen der Zulassung I, 380. 382. 387. — Feier seiner Einsetzung II, 652. — tägliche I, 397. II, 702. 705. am Freitag 634. 635. am Sabbath 635. häusliche 705. unter einer Gestalt 705. 706. — Liturgie dabei 697—701. — Lehre 645. III, 1394 — 1403. das Abendmahl aus Hochmuth verschmäht II, 509. — Wahn von seiner magischen Würkung 479. 702. 706. A., auch in Beziehung auf die Fürbitten 707 — 710. — von den Euchiten für gleichgültig gehalten 519. — Lehre des Ambrosius III, 1394. Athanasius 1399. Augustinus 1399 — 1401. II, 703. Chrysostomus III, 1394. 1395. 1397. A. 2. II, 703 — 705. Cyrill v. Jerusalem III, 1394. II, 578. A. 1. Eusebius von Cäsar. III, 1403. Gelasius 1397. Gregor Naz. 1402. Gregor Nyss. 1397. 1398. 1401. 1402. Hilarius von Poitiers. 1394. 1395. Jovinian II, 577. 578. A. 1. Nilus III, 1394. 1397. A. 2. nordafrikan. Kirche 1399. Theodoret 1397. — s. Consecration, Opfer, Verwandlung.

Abessinier, bekehrt I, 254 — 258.

Abraham, Fürst der Homeriten I, 258.

Absolution, von wem ertheilt I, 330. 380.

Abulpharadsch III, 1174.

Abundius, Bisch. von Como III, 1099.

Acacius, Patr. von Constant
gen Johannes Talaja eingen
Henotikon ein. ebend. preisg
Acacius, Bisch. von Amida
Acacius, Bisch. von Berôa
Acacius, Bisch. von Cäsarea
Acacius, Bisch. von Meliten
Acômeten II, 517. A.
Adelphianer II, 515.
Adelphius II, 516. A. 1. 5
Aden I, 251.
Adoptianismus II, 942. 9
Adoption des Sohnes Gott
1250. Theodorus 942. A.
Adrotta I, 178. A.
Ἄδυτα II, 607. A. 3.
Aedesius, Platoniker I, 81.
Aedesius, Presbyter I, 254.
Aegae, Zerstörung des dortig
Aeizanes I, 255.
Aemylianus I, 100. A.
Aërianer II, 734.
Aërius, Presbyter II, 732.
733. 734.
Aesculapcultus I, 177. A.
Aëtius, Arianer II, 852. 861.
872. sein Verhältniß zum K
Aëtius, Feldherr III, 1323.
Agape III, 1477.
Agapen II, 696. 697. I, 93.

Agapetus, röm. Bisch. I, 320. A. gegen Anthimus III, 1136. 1137. Tod 1138.

Agapius, Manichäer III, 1476.

Agnoëtismus III, 1169. behauptet von antioch. Schule 928. Leporius 1251. Themistius 1178. Theodoret 992. Theodorus 935. (alexandr. Schule 947. Cyrill von Alex. 992.). — verdammt 935. 1178.

Agonistici I, 410.

Ahriman I, 224. 225. 226. 227.

Αἰών I, 225.

Akephaloi III, 1126. 1128.

Ἄκροαται II, 678.

Alarich, König der Westgothen, in Rom I, 276.

Ἀλειτουργησία der Geistlichen I, 295. A. 1. 294. beschränkt 295 — 297.

Alexander, Patr. von Alexandria II, 779. 780. I, 468. entsetzt den Arius II, 781. 790. seine Christologie entgegen der des Arius 782. 788. A. 1. seine Parthei auf dem nicen. Concil 799. 801. sein Tod 810.

Alexander, Patr. von Antiochia, legt die eustathianische Spaltung bei II, 888.

Alexander, Patr. von Constantinopel, für das Homousion II, 823.

Alexander, Bisch. von Hierapolis, auf dem I. ephesin. Conc. III, 1020. A. 2. verlangt Widerruf der Anathemat. von Cyrill (1032.) 1036. 1043. unterscheidet homilet. und dogmat. Sprachgebrauch 990. A. 1. 1037. vertrieben 1045.

Alexander aus Lykopolis III, 1468. A. 2.

Alexander, Mönch, Stifter der Acömeten II, 517. A.

Alexander, Richter in Antiochia I, 135. 136.

Alexandria, Mittelpunkt der hellenischen Heiligthümer I,

156. 162. Zerſtörung der do
Patriarchat 346. 348. 464.
triarchen III, 1115. — Fili
theolog. Schule I, 320. — Z

Alexandriniſche Kirche, g
III, 1065. ihr dogmatiſcher
752. III, 946. 1066. zwie
II, 754. 755. Inſpirationsb
belauslegung II, 748. 749.
946 — 948. 949. 950. 10

Allegoriſirende Bibelausle
alex. K. — Priscillians III

Almundar, bekehrt I, 254.

Amantius, praepositus sac
hingerichtet unter Juſtin 11

Ἄμβων II, 607. A. 2.

Ambroſius Gelangung zum
901. 902. Aufenthalt zu T
306. 307.) auf Gratianus
I, 153. 154. auf Theodoſiu
A. 1., den er zur Kirchenbu
1159. auf Eugenius I, 167
I, 438. II, 553. III, 1478.
gegen Jovinian 588. 589.
1190 — 1194. über Taufe 1
— über Faſten II, 637. 63
ſeine Kirchenlieder II, 680.

Ammonius, an der Spitze
1437.

Amphilochius, Biſch. von I
vertheidigt Gleichweſenheit d

Ἀμφίθυρα II, 607. A. 4.

Amus II, 543.

Anachoreten II, 504. 559. ihre Verirrungen zu Hochmuth, Seelenzerrüttung, Selbſtmord II, 508—510. 512. A. 1. Vorwürfe gegen Anachoretenleben 530. 535. von Baſilius 526. von Nilus 527. A. 1. — Vertheidigung derſelben 531. ihr heilſamer Einfluß 532. 533.

Ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν II, 750. vgl. ἄνω φέρουσα μυσταγωγία III, 1403. A. 1.

Ἀνάκρασις II, 911.

Anamarteſie Chriſti, Lehre Theodors III, 932. A.

Ananias, Presbyter I, 231. Märtyrer 233.

Anaſtaſia, Kirche zu Conſtantinopel II, 886.

Anaſtaſius, Kaiſer (von 491 bis 518) III, 1127 bis 1132. ſeine Mäßigung 1127. ſcheint Monophyſitismus zu begünſtigen 1128. 1132. Unruhen unter ſeiner Regierung 1127. 1130. 1131. beſchwichtigt den Aufruhr: Vergleich mit Vitalian 1131.

Anaſtaſius, röm. Biſch. (a. 399), gegen Origenes und Rufinus III, 1432.

Anaſtaſius, Patr. von Antiochia III, 1170.

Anaſtaſius, Presbyter des Neſtorius, predigt gegen θεοτόκος III, 955. 956. Vermittelungsverſuch 975.

Anathema I, 386.

Ἀνατολικοί III, 985. A. 2.

Anatolius, Patr. von Conſtantinopel. Unterhandlungen mit Leo d. G. wegen ſeiner Anerkennung III, 1098. 1099. I, 361. — gemeinſchaftlich mit Leo in Beilegung der Kirchenſpaltung III, 1100. Präſident des chalcedon. Concils 1103. 1107. 1109.

Anatolius, Diaconus des Vigilius III, 1153.

Ancile I, 184. 189. A. 4.

Andreas, Biſch. von Samoſata III, 1033. ſein Traum 1032. A. 1.

Andronicus, Statthalter v

Annianus, Diaconus zu
übersetzt Homilien des Ch

Anthimus, Monophysit, B
durch Theodora Patr. von
1137.

Anthropologie III, 118
hang mit der Christol
III, 933. A. 2. 949. bei
bei Faustus Rheg. 1351.
in der occidental. Kirche
1249. 1366. 1367. —
bis 1194. Annianus 127
Augustinus: früheres Sys
res 1211 — 1215. 1229.
1266. 1268. 1270 — 127
1286. 1292. 1293 —
1307. 1317 — 1319. Ca
sostomus 1252. 1370 —
1235. 1276. Conc. zu Ca
Hieronymus 1220. 1229
Poit. 1188 — 1190. J
Pelus. 1376. Julianus 12
1281. 1282. 1285. 1289
rius 1249. 1251. Nestori
oriental. Kirche 1185 — 1
1224 — 1226. 1230 —
1271. 1274. 1275. 127
1293. Prädestinatus (lib.
Prädestinat. 1344. 1345.
1332. Theodorus von M
Verf. de vocat. gentium
Gnade, Prädestination, T

stand —, Freiheit, Sünde, Erbsünde, Schuld, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Werkgerechtigkeit.

Anthropomorphiten III, 1434. 1427. 1438.

Anthusa, Mutter des Chrysostomus II, 484. III, 1440.

Ἀντιδικομαριανῖται II, 729.

Ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων in der Lehre der alexandrin. Kirche III, 946. 1067. des Apollinaris II, 919. A. 1. III, 945. Cyrillus 968. 973. 989. Gregor Nyss. II, 911. A. 2. im Zusatz zum Trisagion III, 1130. — eine bedingte bei Nestorius 965. bei Theodorus 945.

Antiochenische Kirche III, 985. mit der alexandrin. in Spannung III, 987. A. 2. 1060. 1083. — widersetzt sich der Verdammung des Diodorus und Theodorus 1055. 1056. 1057. auf einer Syn. zu Antiochia 1058. unterdrückt durch Dioskurs Parthei 1094. — ihre Geistesrichtung II, 751. 752. 770. III, 928. 1066. gemildert in Theodoret und Chrysostomus II, 753. ihre Unterscheidung des homiletischen und streng dogmatischen Sprachgebrauchs III, 990. A. 1. 1037. Inspirationsbegriff II, 750. grammatische Bibelauslegung 748. 749. Christologie III, 928 ff. 948 — 950. 1028.

Antiochenische Parthei im nestor. Streit. s. Patr. Johannes, Conc. I. zu Ephesus. — ihr Glaubensbekenntniß III, 1020. 1029. verlangt Widerruf der Anathematismen von Cyrill 1009. 1025. 1036. 1043. Unterhandlungen mit Cyrill 1025. erkennt das Urtheil der cyrillischen Synode an 1028. 1029. — Viele unzufrieden mit dem Vergleich 1031 — 1036. daher Spaltung 1037. die schismat. Bischöfe (1038) durch Johannes verfolgt 1040. 1041. 1043 — 1047.

Antiochenische Spaltung s. meletianische.

Antiochia II, 534. Aufruhr in I, 304. II, 532. Julian

daſelbſt I, 129 ff. — Pat
log. Schule I, 319.

Antonina, Gattin des Beliſ

Antoninus, Biſch. von Eph

Antonius aus Koma (von
502. Stifter des Mönchsth
ter 499 — 502. 714. A.
ſagt ſich von der Sorge fü
ſche Selbſtverleugnung 493
495. 501. 547. Wirkſamke
498. Brief an Conſtantin 4
lehrten 500. 491. A. — ſ

Aotas II, 504. A. 1.

Apamea, Tempelzerſtörung

'Απάθεια durch die erſte
τὸν καὶ παθητόν, ἐμπα
ſtomus 1370. A. 1. 1386.
einer monophyſit. Parthei
Kirche 1187. A. 1.

Aphaka, Zerſtörung des Ap

'Αφθαρσία III, 1395. A.

Aphthartodoketismus II

Apiarius, Presbyter I, 371

'Αποκατάστασις III, 122
derbringung.

'Αποχρισιάριος III, 976.

Apollinaris, Vater und S
Literatur zu geben I, 121.

Apollinaris, Biſch. von
griech. Literatur gebildet I,
wiſſenſchaftliche Prüfung de
Lehre von der Perſon Chriſ

939. 940. 944. 945. 1032. 1068. über dessen descensus ad inferos II, 923. A. 1. seine Anthropologie 916. 917. Begriff von der Freiheit 924. 914. 915. 917.

Apollo Daphnicus, Fest des I, 133.

Apostaten, Gesetz gegen I, 176. 210.

Apostelgeschichte, vorgelesen II, 654. 655.

Apostolicae ecclesiae I, 348. sedes 445.

Aquileja III, 1168.

Arabien I, 247. Wallfahrten dahin 730. Ausbreitung des Christenthums 248. 250 — 254. abgöttische Verehrung der Maria dort II, 726. 729.

Arbogastes I, 166.

Arcadius, Kaiser I, 167. 234. III, 1454. Antwort an Porphyr. I, 174. 175.

Ἀρχή II, 896. A. 2. III, 1412.

Archidiaconen I, 397. einflußreich 333. 389. 396.

Archimandrit II, 506.

Archipresbyteren I, 333.

Ἀρετὴ θεία und πολιτική III, 1288. A. 4.

Arianer mit Semiarianern verbunden II, 852. 866. zu Alexandria II, 498. herrschend zu Constantinopel 883. 886. eingeschränkt durch Theodosius d. G. ebend. verfolgt von Nestorius III, 953. — unter Deutschen 1347. A. 1. Gothen II, 900. 902. Vandalen 903. III, 1474.

Arianische Streitigkeiten I, 471. II, 553. des Arius Verhältniß zu ihnen 767. 825. Anfang derselben I, 469. II, 781. entschieden durch nicen. Conc. 802. dadurch Same neuen Streits 807.

Aristokritus θεοσοφία III, 1476.

Aristolaus, Tribun und Notar III, 1025. 1031. 1053.

Aristoteles von Monophysiten studirt III, 1178.

Arius, Presbyter II, 779. Ascet 779. 853. A. 1. sein

theologiſcher Bildungsgang
— Anfang des Streits
Verbindung mit meletianiſ
entſetzt und excommunicirt
erhält Anhänger 782. 783
neigt 788 — 790. 796. v
exilirt durch Conſtantin 80
Conſtantin 808. von dieſe
in die Kirchengemeinſchaft
zweites Glaubensbekenntniß
verſchieden ſind 822. A.) ſ
ſtehung ſeiner Lehre 769
Origenes 770. 776. A. 2.
Unbegreiflichkeit göttlicher
von der Schöpfung des Lo
782. 842. über die Würd
772 — 774. über deſſen W
906. 922. über den Wille
Gottheit bei 777. 778. 7
ehrung 813. ſeine Lehre v
ſein Buch Thalia 781. —

Armenien, Ausbreitung des
Monophyſiten dort III, 11

Arnobius, der jüngere, Se

Arſaces, König von Armen

Arſacius, pont. max. von

Ascalon, Heiden verbrenner

Ascetiſcher Geiſt im Ver
487. durch Gegenſatz beför
495. unter Mönchen III,
1475. unter den orientaliſc
II, 487. 524.

Ascidas, Theodorus, C
III, 1141. 1143. unterzeichn

genes 1144. sein Plan gegen die syrischen Kirchenlehrer 1145 — 1149.

Asclepiades, heidn. Philosoph I, 134.

Ashebethos (Petrus) bekehrt I, 253.

Asterius, Bisch. von Amasea I, 102. II, 615. über Bilder 615. 619. 620. 621.

Asterius, arian. Rhetor II, 773. A. von Marcellus bekämpft III, 1412. A. 1. II, 841.

Asyle ihr Werth I, 307. Ursprung 308. Gesetz dagegen 309. Gesetze dafür 310. 311. Beisp. III, 1164.

Aterbius, III, 1425.

Athanarich, König der Ostgothen I, 272.

Athanasius, Bisch. I, 255. bei seiner Gemeinde beliebt I, 126. II, 819. 832. 837. macht das Mönchsthum im Abendland bekannt 553. — weigert sich den Arius aufzunehmen 814. gerechtfertigt vor Constantin 814. Beschuldigungen gegen ihn wegen erregter Unruhen 815. 816. vor der Synode zu Tyrus 817. entsetzt 818. 828. appellirt an den Kaiser 818. der Magie beschuldigt 819. I, 40. A. 1. nach Trier verbannt II, 819. über den Tod des Arius 824. 825. von Constantin d. J. zurückberufen 828. sein früheres Absetzungsurtheil bestätigt durch Syn. zu Antiochia (a. 314.) 829. I. 365. 367. und später zu Philippopolis II, 835. entflieht v. Alexandria 832. von R. B. Julius als Bisch. anerkannt 832. I, 366. auch zu Sardika 836. verhindert die Feststellung eines neuen Symbols zu Sardika 836. durch Constantius zurückberufen (a. 349) 839. hält Gottesdienst in ungeweihter Kirche 840. 609. 610. erneuerte Angriffe gegen ihn 840. 844. 845. 850. durch Constantius vertrieben (a. 356) 851. 852. I, 256. 472. über ein arian. Glaubenssymbol II, 868. nimmt (auf Julians Edikt) sein Amt wieder an 874. I, 111. aufs Neue verbannt durch Julian I, 112 — 114. sein Ende 882. — seine Lehre vom

Logos 834. A. 4. für das
gen Homöusion 833. von
924. vom h. Geist 894. 8
Begriff von der Freiheit 92
— gegen gewaltsame Maß
wendet selbst sie an II, 8
des Antonius 489. über
Glaubwürdigkeit seiner Na
793. A. 794. A.

Athen, Sitz des Heidenthum
A. 3. Bildungsschule 320.

Atticus, Patr. von Constan
der Johanniten bei III, 1
lagianer von sich 1373.

Audianer III, 1465 — 14

Audios III, 1465. verfolgt
seiner Secte 1466. nach

Auditores unter Manichäe

Auferstehung Christi, Bed
bei Synesius III, 1458.
ihre Feier II, 653. Vorbe
— Theodorus über allgem

Augustinus, Bisch. von A

Augustinus (von 353 —
III, 1324. A. —
1) sein Leben: religiö
435. 424. III, 1203. 12
I, 434. II, 485. 755. III
755. 756. wird Manichäe
ptiker II, 757. 763. plat
zu Mailand in der Epoc
nern Krisis 554. 602. A.
III, 1190. 1193. A. 2.
vom Platonismus aus I,

762. 754. 755. III, 1206. erſte Periode ſeiner dogmatiſchen Entwickelung III, 1205 — 1210. Urſachen der Veränderung 1210. ſein ſpäteres Syſtem 1211 — 1214. nicht durch Gegenſatz gegen Pelagius veranlaßt 1215. ſein theologiſcher Character I, 306. II, 753 — 755. 765. III, 1205. beſchränkte kirchliche Richtung II, 766. 767. — letzte Schickſale III, 1322. A. 2. Tod 1324. A.

2) ſeine kirchliche Wirkſamkeit: verbreitet das Mönchsthum 554. bildet das canoniſche Zuſammenleben ſeiner Geiſtlichkeit I, 322. II, 555. hält freie Predigten 679. ſeine weltlichen Geſchäfte I, 298. A. 1. 299. ſchafft die parentalia ab II, 718. — (Dialektiker I, 421. 423. A. 1. 434. 457.) als Apologet I, 192. 194 — 199. als Polemiker I, 421. a) gegen die Donatiſten 383. 421. 431. 436 — 443. 446. insbeſ. gegen Petilianus 448 — 451. gemäßigt u. milde gegen ſie 422. 424 bis 426. 429. 457. verlangt ſpäter Gewalt gegen ſie angewandt 425. A. 2. 427. A. 1. 457. (ſ. Lehre) ſeine Inconſequenz in Polemik gegen Donatiſten und Manichäer 438. b) gegen Pelagius, Cöleſtius und Julianus III, 1229. 1255 — 1298. 1303. (vgl. mit Pelagius 1202.) über Wichtigkeit dieſes Streits 1257. über die Synode zu Diospolis 1229.... an die Mönche zu Adrumet 1306. 1307. 1316. c) gegen Semipelagianism. 1317 — 1320. Erwiederung der geäußerten Bedenken 1318 — 1320. — ſein Verhältniß zum Jovinian II, 591.

3) ſeine Lehre (über Studium der alten Autoren III, 1417. Anerkennung des zerſtreuten Wahren in der heidniſchen Literatur 1295.): Mittelpunkt ſeiner Glaubenslehre II, 754. III, 1203. früheres Syſtem 1205 bis 1210. ſpäteres 1211 — 1214. über Verhältniß der fides u. ratio II, 765. 766. III, 1283. Grundſatz: fides praecedit intellectum II, 762 — 765. Trinitätslehre 897.... 899. Lehre von der Gnade III, 1283 ff. grat. praeveniens, operans, cooperans 1299. von abſoluter Prädeſtination 1301. 1306. 1319. vom Verhältniß der Schö-

pfung zum Schöpfer 1266
Menſchen 1265. 1268. 127
1261. 1271. 1303. über
der Seelen 1276. 1277. F
1273. 1307. von der Erb
frühere 1207. ſpätere 126
gung 1292. verwechſelt die
I, 358. 436. 446. 456.
pelle intrare in ecclesian
1484. räumt dem Staat
bis 460. III, 1240. 124
cher Fürſten I, 461. Ande
452. 453. (über die We
Theorie über Concilien 37
thum 312. über allgemein
Begriff der Sacramente II
deren Zahl 1382. 1383.
Ordination I, 318. über
über Taufe III, 1380. 1
1393. 1394. über Abendm
ſeine Opferidee 711. Lehr
1405. — ſein Verdienſt u
744. III, 1270. 1294. 1
den 1296. 1297. über W
168. 169. über Faſten I
feier 674. Idee vom Mön
thyrerthum 591. A. 1. u.
über Selbſtmord I, 432.
291. über intercessiones
Kirchenzucht 439. über Kr
der 622. 626.

4) ſeine Werke: de c
catechizandis rudibus 2
operibus 213. contra
monachorum III, 555 —
de gestis Pelagii III, 12

trio und de correptione et gratia 1306. de praedestinatione sanctorum u. de dono perseverantiae 1317. retractationes 1322. A. 2. opus imperfectum c. Julian. 1323. A.

5) ſein Anſehn III, 1222. 1245. geringer in d. orientaliſchen Kirche 1222. ſeine Anhänger, in Gallien: Prosper Aquit. 1316., Hilarius 1317., auct. de vocatione gentium 1334. 1339., Cäſarius 1353. in Nordafrica: Fulgentius 1354.

Aurelianus, Kaiſer I, 280.

Aurelius, Biſch. von Carthago I, 291. II, 555. III, 1241. A. 1. 1243. A. 3.

Ausgehn des h. Geiſtes, ſ. Geiſt.

Auxentius, Biſch. von Mailand, Semiarianer II, 901.

Auxilius, Biſch. I, 308. A. 2.

Auxuma I, 255. Auxumiten 258.

Avitus, Mönch II, 545.

Axid, Anführer der Circumcellionen I, 417.

Azades, Märtyrer I, 233.

B.

Babäus, Patr. von Seleucia III, 1174.

Babylas, Märtyrer I, 131. 132. 155.

Bachiarius, Mönch III, 1485. A. 4.

Bachius I, 99. A.

Bacurius, iberiſcher Häuptling I, 245. A. 2.

Badeanſtalt in Kyros I, 293.

Barbatianus, Mönch II, 589.

Barhebräus = Abulpharadſch.

Barſudaili III, 1181 — 1185. ſeine Chriſtologie 1182. ob er Pantheiſt war 1183. Chiliaſt 1183. ſeine myſtiſche Bibelauslegung 1184.

Barſumas, Abt, Haupt
1066. 1087. auf dem II.

Barſumas, Biſch. von
1174.

Baſilias I, 293.

Baſiliscus I, 99. A.

Baſiliscus, Kaiſer III, 1
I, 287. begünſtigt Monop
III, 1120. 1122. ſein ἀντ

Baſilius, Biſch. von Anc
866.

Baſilius wird Biſch. von
niſch gebildet zu Athen 1
Origenes gebildet II, 745
I, 293. ſeine Interceſſion
303. ſchützt die Heiligkeit
ſeine Chorepiscopen 341.
ſang II, 680. A. über de
vor dem Anachoretenleben
ſeine Regel 538. befördert
ſchen orient. und occident.
benseintracht zu erhalten
(Feſtigkeit gegen Valens)
vertheidigt Gleichweſenheit
ſeine und des Gregor Phi

Baſilius, Biſch. von Sele
ced. Conc. III, 1087. A.

Baſilius, Diaconus III, 9

Batnä I, 139.

Begreiflichkeit göttlicher
mius II, 854. 855. — in
driniſche Syſtem II, 752.
Auguſtinus III, 1214. 1
1078. Prosper 1332.

Beichtweſen I, 382. 386.

Beläus, Rhetor, Richter zu Antiochia I, 100 A.

Beliſarius, Feldherr III, 1138.

Βῆμα II, 607. A. 2. A. 3.

Benedictus, Bildung u. Leben II, 559. 560. Wirkſamkeit 560 — 562. gründet die Mönchsſtiftung auf dem castrum Cassinum 561. ſeine Mönchsregel 562 — 565. 558.

Benjamin, Diaconus I, 237. Märtyrer 238.

Benignus I, 265.

Beröa I, 138.

Beryllus von Boſtra II, 907. 920.

Berytus, chriſtliche Kirchen verbrannt I, 157. Rechtsſchule III, 1129.

Beſchneidung Chriſti, Feſt der II, 675.

Beſetzung geiſtlicher Aemter I, 295. III, 1459. A. 2.

Bettelmönche, die Euchiten die erſten II, 516.

Bibel, Zweck derſelben I, 117. 118. Verſtändniß I, 77. 181. Schreibart 202. überſetzt ins Armeniſche 242. ins Indiſche 247. ins Gothiſche 269. A. ſtudirt von Gothen 275.

Bibelauslegung ſ. grammatiſche, allegoriſche, myſtiſche.

Bibelleſen in der Kirche II, 603. 675. 676. 634. 636. deſſen Bedeutung für das kirchliche Leben 648. 603. allgemeines unter Laien 597. 598. dafür Auguſtinus 601. u. Chryſoſtomus 600. 602. Gegenſatz von irdiſch geſinnten Laien ausgehend 599. Hinderniſſe deſſelb. 601.

Bilder, religiöſe, kommen in Gebrauch II, 613. 614. auf Kleidern 615. — dagegen ſ. Amphilochius, Epiphanius, Nilus, Xenajas; dafür ſ. Leontius. — ſ. Chriſtusbilder.

Bilderverehrung II, 626. in der oriental. Kirche 627. 630.

Bischöfe ihre Gelangung zu
Gregor Naz. 326. A. 1.
der Hauptstädte 327. dag
A. 1. (s. Versetzung). als
331. ihr Ansehn 282. ihre
Verhältniß zu den Metrop
III, 1158. 1159. Beschüt
I, 306. treten aus der Ei
315. — s. röm. Bisch.
Blemmyer III, 1049.
Bogomilen II, 514. A. 1.
Bonifacius, Apostel der
Bonifacius I., röm. Bisch
Bonifacius II., röm. Bis
Bonifacius, Comes III, 1
Bonifacius, navicularius
Bonnaven I, 260.
Bonosus, Bisch. (von Sar
Cölibats II, 729.
Britten I, 259. 266.
Brüder Jesu II, 727.
Buße, Keim der falschen
Kirchenbuße 703. — Bu
380 — 382. 386. strenge
mildere des Petrus von A
Βυθός I, 225.
C
Cäcilianus, Archidiaconus
Schwärmerei I, 389. 391.
ordinirt 388. 399. (ob
numid. Bischöfen (der Pa
municirt 401. zu dessen E

unter Melchiades 403. das Conc. zu Arles 404. und Conſtantinus 405. Tod. 413. A. 2.

Cäſarea, Schule zu I, 320.

Cäſarius, Biſch. v. Arles (a. 501) III, 1353. II, 558. über Faſten 650. ſein Lehrbegriff III, 1357.

Calame I, 171. A. 4.

Calecut I, 249.

Cancelli II, 607. A. 5.

Candidianus, Comes, kaiſerl. Bevollmächtigter bei der I. epheſin. Synode III, 996. 1000. 1005. A. 1. 1006 bis 1007. 1009 — 1011. 1018. ſein Bericht an den Kaiſer 1010. 1012. 1016.

Canones der Concilien I, 374. geſammelt 380.

Canoniſches Leben I, 322. II, 555.

Cantores II, 679.

Capitel, Edikt über die drei III, 1149. Streitigkeiten darüber 1150 — 1168. 1052. A.

Cappadocien in zwei Provinzen getheilt I, 303. deſſen Kirchenlehrer II, 745. 746. 881.

Carthago heidniſch I, 167. Zerſtörung der Götzentempel und Bilder 168. 171. A. 2. die dortige Kirche prima sedes 350.

Caſſianus, Johannes, Abt zu Maſſilia, bringt orient. Mönchsthum nach Frankreich II, 557. 528. III, 1308. ſein religiös ſittliches Intereſſe 1309. bezieht Alles auf die Liebe Gottes 1309. 1310. 1314. Lehre v. d. Gnade 1311. deren Verhältniß zum freien Willen 1312—1314. 1315. 1351.

Caſſiodorus I, 320. A. III, 1216.

Cathedra Petri I, 354. 355. III, 1097. 1233.

Celidonius, Biſch., durch Hilarius entſetzt I, 368. durch Leo, R. B., wieder eingeſetzt 369.

Ceylon I, 249.
Character indelebilis
Χειροθεσία Ueberlieferu
1382. I, 334. A. 1. dem
nus impositio II, 693. A
Χειροτονία III, 1116. 2
Chiliasmus durch origeni
des Barsudaili III, 1183.
Chosroes, pers. König I,
Christologie des Alexande
der alexandr. Kirche III,
1066. 1068. der antioch
1069. des Apollinaris II,
939. 940. 944. 945. Ari
905. 906. Athanasius 81
nus III, 933. A. 2. Bar
1030. 968. 974. 989. 9
II, 853 — 855. 859. 8
von Cäsar. 784. A. 1. 7
III, 1078. Greg. Naz. II,
912. Hieronymus III, 1
II, 909. A. 1. Ibas III,
Leo d. G. 1095. 1110.
lus II, 841 — 843. Nes
987. 1016. Philoponus 1
908. III, 927. Priscillian
992. 1068 — 1070. 111
bis 946. 955. 1367. —
tes, Adoption, Person,
Agnoëtismus, Wille, Se
Χριστοφόροι III, 1394.
Christusbilder II, 614.
v. Cäsar., Asterius, Chry
Chrysanthius, Platoniker

Chrysaphius III, 1079. 1080. 1099.

Chrysoretes III, 1026. A. 1. 1027. A.

Chrysostomus, Johannes (von 347 — 407) III, 1440. 1456. sein Name 1440. A. 1. Erziehung durch Anthusa II, 485. III, 1440. Bildungsgang und Geistesrichtung 1368 — 1370. II, 544. III, 1309. Character II, 570. 572. 573. III, 1452. 1454. Presbyter zu Antiochia (von 386 — 398) 1441. II, 649. Patr. von Constantinopel III, 1441. bei seiner Gemeinde beliebt 1448. 1452. seine Feinde (Eudoxia) 1442. verwendet sich bei Theophilus für die orig. Mönche 1444. 1445. Verhältniß zum Epiphanius 1447. 1448. Beschuldigungen gegen ihn von der Synode bei der Eiche 1449. 1450. vgl. I, 290. A. von ihr entsetzt (a. 403) III, 1451. 971. A. 3. ins Exil; zurückgerufen 1452. verbannt nach Cucusus 1454 nach Pityus (a. 407) 1456. stirbt zu Comaum 1456. seine Gebeine (a. 448) nach Constantinop. zurückgebracht 1457. — seine Wirksamkeit als Apologet I, 192. als Homilet II, 753. 649. 677. I, 169 (hält freie Predigten II, 679.) bildet den Gemeindegesang 680. A. für Missionsanstalten unter Gothen I, 273. III, 1455. schützt Heiligkeit des Asyls (Eutropius) I, 309. 310. III, 1443. — sein Inspirationsbegriff II, 751. seine Lehre über Gnade und freien Willen III, 1252. 1369. 1371. 1372. Zustand des ersten Menschen 1370. Folgen der erst. Sünde 1371. von der Kirche II, 608. A. 2. III, 1377. von particulärem Priesterthum II, 609. A. 1. I, 312. (über Bildung des geistl. Standes 318. behauptet gleiche Würde der Presbyteren und Bischöfe 330.) über Taufe u. Kindertaufe III, 1385. 1386. II, 694. über Abendmahl III, 1395. 1397. A. 2. II, 703 — 705. 710. I, 383. über Ewigkeit der Strafen III, 1406. 1407. A. 1. — über allgemeines Bibellesen II, 600 — 602. rechte Art des Cultus 593 — 597. 604. 632. 635. 641. über das Gebet 596. 597. 609. Fasten 650. 651. Märtyrerver-

ehrung 720. Wallfahrten
bis 573. 525. A. 2. über
247. 336. II, 538. 611. 6
Circumcelliones I, 410.
427. 457. A. 1. II, 554.
Clemens, Bisch. von Alexa
III, 1168. 1186.
Clementinen III, 1404. 1
Cölestinus, röm. Bisch. I,
rill als für Nestorius gesti
Urtheilsspruch gegen Nesto
übertragen 985. 1004. 1
I. ephesinisch. Conc. 999.
1048. — Entscheidung an
1324. 1325. 1329. warum
d. Prädestinat. lib. II. 13
Cölestius, frühere Verhältn
1217. seine 3 Briefe 1216
von der Synode (a. 412)
Zosimus 1234. 1235. vo
1237. kaiserl. Edict gegen
Zosimus 1242. von ihm
an Nestorius 982. 1373.
974. auf ephesin. Conc. ve
bensbekenntniß 1234. 13
s. d. giebt der Lehre von
lative Bedeutung 1219. 1
Kindertaufe 1234. 1389.
Cölibat I, 313. Gesetz des
Neocäsarea, Ancyra, Gan
317 (Ausnahmen 315. 47
nymus II, 590. 728. 553.
nian, Paphnutius (auf ni
Cölicolä III, 1470. A. 1.

Coenobia II, 504. 505. Cönobitenleben ſ. Kloſterleben.

Competentes II, 689. 690.

Concilien von den Kaiſern berufen I, 284. Einfluß der Kaiſer 285. kaiſerl. Commiſſare dabei III, 996. 1007. 1076. 1086. 1087. conc. plenaria Africae I, 350. universalia, oecumenica 373 — 376. 379. Urſprung 373. Zweck 374. 379. als Organe des h. Geiſtes angeſehn 374. 375. III, 1377. 1382. Unreine Triebfedern und Partheileidenſchaften dabei I, 374. 375. geſchildert durch Gregor Naz. 374. Theodoret 1092. A. 2. Auguſtins Theorie I, 375. 376. Beurtheilung derſelben 377 bis 379.

Concil zu Cirta unter Secundus (a. 305) I, 393 — 395. Elvira (305) 301. 313. Ancyra (314) 315. Arles (314) 301. II, 643. geg. Majorinus I, 405. Neocäſarea (314) 315. Laodicea (320 nach Andren 372) I, 341. II, 636. 637. 640. Alexandria (321) Arius entſetzt 781. Nicea I. öcumen. (325) I, 55. 285. 314. II, 794 — 801. berufen durch Conſtantin: Beſtimmung über Zeit der Oſterfeier II, 644. 792. III, 1467. ſucht meletian. Spaltung beizulegen I, 470. niceniſches Symbol II, 802. Cäſarea (335) 816. Tyrus (335) 817. 828. Conſtantinop. (336) entſetzt den Marcellus 843. Antiochia (341) entſetzt den Athanaſius 829. 831. 833. I, 366. III, 1454. Rom (342) II, 832. Antiochia (345) 833. Sardica (347) 835 — 837. 838. A. I, 341. 366 — 368. 369. 372. Philippopolis (347) II, 835. Sirmium (351) 844. 908. A. 1. Arles und Mailand (355) 845. Sirmium (357) 862. Ancyra (358) 865. Ariminum u. Seleucia (359) 866. 868. Conſtantinopel (360) 871. Gangra (360, ſ. II, 523. A. 2.) 570. I, 315. II, 679. Alexandria unter Athanaſius (362) 874. 875. 878. 879. 895. 922. illyriſches (375) II, 895. zu Saragoſſa (380) verdammt die Priscillianer III, 1478. II, 706. A. 1. Conſtantinopel II. öcumen. (381) 887. 889. 890. I, 323. A. 1.

II, 925. beſtimmt den Nar
nop. nach dem römiſch. I,
bol: nimmt das niceniſche
mouſion auf d. h. Geiſt au
entſetzt den Inſtantius III,
(390) verdammt den Jov
(393) I, 350. II, 652. A
philus (399) verdammt de
Toledo (400) gegen Prisc
1492. II, 706. A. 1. Carth
ſel Cyrus unter Epiphaniu
genes III, 1447. allgemeine
πρὸς τὴν δρῦν (403) II
Chryſoſtomus 1451. Carth
thago (407) 371. Carthago
den Cöleſtius 1219. Dios
1235. 1404. Pelagius fr
(415) 1222 — 1224. Cart
an Innocenz gegen Pelag.
Carthago (418) Beſtimmun
1393. Zoſimus tritt denſel
(431) 994 — 1025. I, 28
Antiochia (431) III, 1058.
1037. Conſtantinop. unter
verdammt den Eutyches
A. 1. ſ. ob. p. XVII. zwe
1098. A. 1., (449) 1082 —
(Nicea (451) beabſichtigt
Chalcedon (451) 1104 —
giebt dem Biſch. von Con
dem römiſchen I, 349. 35
III, 1111. rechtfertigt den
1173. neues Symbol 1110
1118. ſ. ob. p. XIX. Arles
Seleucia unter Babäus (4
ſtätigt d. Lehrbegriff des C

desgleichen 1358. Thiven (536) bestätigt d. Monophysitismus 1175. Constantinop. unter Mennas σύνοδ. ἐνδημ. (536) verdammt d. Monophysitismus 1137. Constantinop. unter Mennas, σύν. ἐνδημ. (541) verdammt den Origenes 1144. 1461. 1462. Constantinopel (547) 1156. Constantinopel (551) 1161. Constantinopel V. allgemeines unter Eutychius (553) verdammt den Theodor und die Schriften des Theodoret und Ibas 1165. 1166. ob den Origenes 1462. erstes zu Braga (563) gegen Priscillianisten II, 681. A. III, 1493. drittes zu Toledo (589) über Ausgehn des h. Geistes II, 901. viertes zu Toledo (633) 681. A. zweites trullanisches (691) 612. A. 1. 666. A. 2. der Iconoklasten zu Constantinopel (754) 619. A. 1. 625. A. 2. zweites nicen., ökumen. VII. (787) 619. A. 1.

Concupiscentia Ableitung derselben: Julian, Augustinus 1272. selbst Sünde nach Lehre der Traducianer 1257. Augustins 1271. 1383. A. 1. dagegen Julian 1257. 1269. 1271.

Confessores I, 389. 391.

Confirmation I, 330. II, 693. A. Sacram. III, 1378.

Consecration des Taufols I, 330. des h. Abendmahls 345. II, 611. 700. III, 1395.

Consignatio = Confirmatio II, 693. A.

Consilia evangelica dagegen Jovinian II, 575. dafür Pelagius III, 1198. 1226. A. Julian 1289.

Consistorium imperatoris I, 154. A. 1. 160.

Constans, Kaiser, Gesetze geg. das Heidenth. I, 64. Verfahren gegen die Donatisten 412—415. für Athanas. II, 837. sein Tod I, 63. II, 839. — 830. 834.

Constantia II, 808. verlangt ein Christusbild von Eusebius 614. dessen Antwort 616 — 619.

Constantinopel Patriarchat I, 349. 360. 361. Filialkirchen 343. 344. Bildungsschule 320.

Constantinus, Kaiser. S
10—13. erklärt sich öffen
Ursachen dieser Aenderung
heidn. Aberglauben 41. 42
der Taufe 58. Sage über
Kritik derselben 61. sein
an die oriental. Provinzen
sebius 44. an Antonius I
Mittel zur Ausbreitung des
93. A. 1. über den chris
und Handlungsweise 45.
durch Constantin u. Liciniu
402. stellt die in der diok
chen wieder her 28. 29.
(a. 314) 32. (a. 323) 38
in Privathäusern 39. doch
Cultus 40. 47. läßt beid
verbietet allgemein das Op
Soldaten ein Gebet vor 5
punkt 282. 405. II, 792
ἐκκλησίας I, 283. giebt
Staatslasten (a. 319) 29
recht (a. 321) 289. mac
rechtskräftig 297. — läßt
chäer) berichten 28. III,
Majorinus eingenommen
über diese an 403. entsch
ßigung gegen die Donati
lungsversuch im arian. S
nicen. Conc. 644. III, 14
auf I, 285. II, 644. für
285. A. 1. verbannt den
809. will Kirchenfrieden
Athanasius die Aufnahme
Athanas. frei 815. verban

221. 268. A. 2. 327. II, 614. 634. 640. Zeitbestimmung nach ihm I, 244. 248. 254. 270.

Constantinus der Jüngere, sendet den Athanasius nach Alexandria zurück II, 828. Tod I, 63. II, 598.

Constantius, Kaiser I, 63. 142. sein Character 65. 76. 84. 85. 103. 106. 110. II, 844. bekriegt den Magnentius (a. 355) 844. 846. I, 67. erneuert das Gesetz gegen die Opfer 64. Gesetze gegen das Heidenthum überhaupt 64. vgl. 150. Gesetz gegen nächtl. Opfer 65. zerstört Tempel 66. Gesetz dagegen 67. unter ihm die Juden bedrückt 103. verkehrte Behandlung des Julianus 75. 80. schickt den Theophilus nach Arabien 250. schadet durch seinen Eifer der christl. Kirche 63. 75. will in der Kirche herrschen II, 826. I, 109. selbst abhängig II, 826. arianisch gestimmt 827. ruft den Athanasius zurück (a. 349) 837 — 839. vertreibt ihn (a. 356) 851. I, 256. verbannt den R. B. Liberius (a. 356), ruft ihn (a. 358) zurück 472. eingenommen gegen Eunomianer II, 861. 865. 871. 872. sein Tod 873. I, 86. — 126. 256. 269. A. II, 609. 834.

Constantius, Mönch, an der Spitze der antipelag. Parthei III, 1242.

Cormac, irländischer Fürst I, 265.

Corotik, brittischer Fürst I, 266.

Creatianismus III, 1276. 1277.

Cresconius, donatist. Grammatiker I, 409. A. 2. 421. A. 2. 423. A. 1.

Crimen majestatis weg. heidn. Gebräuche I, 66. 165.

Crispus, Sohn des Constantinus I, 59. 61. A. 1.

Cultus, der christliche II, 592 — 734. sein Verhältniß zum Ganzen des christlichen Lebens 592 — 603. b) zur Kunst 603 — 631. c) gottesdienstl. Versammlungszeiten u. Feste 631 — 675. d) von dessen einzelnen Hand-

lungen 675 — 734. —
Julian v. Ecl. III, 1281.
Cynegius, praef. praet. I
Cyprianus, Biſch. v. Cart
464. II, 719. III, 1391.
Cyran, Abbe von St. II,
Cyrillus, Patr. von Alexa
967. 952. 976. 978. 105
994. 995. 1001. A 1.
Epiphan. ep. ad Maximi
A. 1. 1065. ſeine Theiln
Streit, ſ. ob. p. XIV —
Orient., deren Symb. er u
1083. 1172. ſeine XII A
988. 989. 1001. 1025. 1
1125. ſein Werk, daß es
Theodor 1060. ſeine Chri
989. 992. 1030. Tod 10
Cyrillus, Patr. v. Jeruſa
Taufe III, 1383. über A

Dalmatius, Archimandrit
1013. A. 1. 1012. Verbi
den Kaiſer um 1014. 10
Damascius, heidn. Philo
Damaſus, röm. Biſch. I,
u. Urſinus 471 — 475.
richterl. Autorität 368. 4
1420 — 1422. Tod 142
883. III, 1478.
Dauer des Chriſtenthums
I, 171.
David, Armenier III, 117

Decentius, Biſch. II, 639.

Decretales, geſammelt I, 380.

Decurionen I, 297. A. 1. aus ihrer Familie darf keiner Geiſtlicher werden 295.

Demetrius Chytas, heidn. Philoſoph I, 66.

Δημιουργός, der Sohn Gottes II, 896. A. 2. nach Julian der Gott der Juden I, 104. — III, 1487. A. 3.

Demophilus, arian. Biſch. v. Conſtantinopel II, 886.

Descensus Christi ad inferos II, 923.

Dews I, 226. A. 2. 229. 242.

Diaconen, ihre Zahl I, 331. 332. ihre Verrichtungen 331. II, 698. 699. ob verheirathet I, 314. 315. 317.

Diaconiſſinnen I, 333 — 337.

Διάκρισις II, 510. A. 2.

Dialectik I, 422. Studium derſelben bei den Monophyſiten III, 1178. vorgeworfen den Vertheidigern des nicen. Conc. II, 903. dem Auguſtinus I, 423. A. 1.

Dictinnius, Biſch. III, 1492.

Didactiſches Element in den heidn. Cultus aufgenommen I, 92.

Didymus, Katechet zu Alexandria I, 319. II, 501. 745. 895. III, 1407. 1413. 1463.

Dies natalis invicti solis II, 666. virtutum domini 658.

Dies stationum II, 633.

Diodorus, Biſch. v. Tarſus. I, 122. II, 748. III, 929. 941. 1054. 1056. 1070. 1172. 1406. περὶ οἰκονομίας 1409.

Διοίκησις I, 343. A. 1.

Diokletianus II, 783. Geſetz geg. Manich. III, 1471.

Dionyſius, Biſch. von Rom II, 769.

Dionysius, Bisch. von A
785. 803.
Dionysius Areopagita I
Dionysius Exiguus, Ab
Dioskur, Patr. v. Alexand
Plan die alexandrin. Lehr
1088. klagt den Theodore
ostasiat. Kirche beim Kais.
thei in Verbindung 1080.
Conc. 1085. 1086. 1100.
1088. 1090. 1092. 1096
1111. 1117. seine Anhäng
1104. 1105. 1116. 1173.
Dioskur, Bisch. von Herm
Diptycha II, 689. A. 1.
Discretio II, 510. A. 2.
Diu, Insel I, 248.
Δόγμα III, 1412. A. 1.
Dogmatisiren, unberufene
III, 1308. Facundus Herr
dagegen Hilarius von Poi
Dogmatismus, beschränkt
746. 853. — dagegen d
746. Marcellus 907. (Ey
gensatz hervor 1467.
Doketismus III, 1068. P
Domitianus, Bisch. v. A
die Verdammung des Ori
die syrischen Kirchenlehrer
Domitianus, Quästor III,
Domnus, Patr. v. Antioch
Eutyches beim Kaiser an
Conc. entsetzt 1092.

Donatiſten Ableitung des Namens I, 406 — 408. 409. A. 2. erlangen Freiheit von Conſtantinus 411. verfolgt unter Conſtans 415. 418. unter Julianus in Freiheit 419. unter den Vandalen 433. unter ſich geſpalten 420. Separatismus 445. 448. ſtützen ſich auf Wunder 437. ihr Religionsgeſpräch mit d. Katholiken ſ. Religionsgeſp. gegen Zwangsmittel in der Religion 453 — 456. gegen Vermiſchung von Kirche und Staat 416. 395. A. 1. über den Begriff der Kirche 444. 433. 449. ihre Lehre eine Verwechſelung der ſichtb. u. unſichtb. Kirche 433. 441. leugnen die Objectivität der prieſterlichen Handlungen III, 1380. über Kirchenzucht I, 382. 439. 443. verwerfen das Epiphanienfeſt II, 657.

Donatiſtiſche Spaltung I, 387 — 463. Entſtehungsgrund in der Spannung der Gemüther I, 388 — 396. Veranlaſſung 396 — 401. Aeußerer Streit 401 — 420. Innere Geſchichte des Streits 420 — 433. theologiſche Polemik (433 — 463): über die Lehre von der Kirche 433 — 453. über Zwangsmittel in Angelegenheiten der Religion 453 — 463.

Donatus, Biſch. von Caſä Nigrä. geſchäftig gegen Cäcilian I, 398. 403. 406. verſchieden v. d. folg. 407. A.

Donatus Magnus, Biſch. v. Carthago, Haupt d. Parthei I, 406. 408. 415. 416. 418. verbannt 419.

Donatus, Grammatiker III, 1416.

Donnerſtag in der großen Woche II, 652.

Donum perseverantiae III, 1301. 1349. A.

Δόξα II, 754. 764.

Dracontius, Comes I, 126.

Druiden in Irland I, 264. druidiſche Götterlehre 265.

Dſunovas, Fürſt der Homeriten I, 257. 258.

Dualismus II, 758. des Priscillian III, 1486.

Dubrach Mac Valubair, Barde, bekehrt I, 265.

Dulcitius, Notar III, 10
Dulcitius, Tribun I, 432
Duumviri durften die Ki
Dyophyſiten III, 1111.

Ebedjeſu, neſtorian. Met
Edeſſa, Tempel daſelbſt I
III, 1171. 1173. dieſe ze
Edikte der Kaiſer entſchei
ſiliscus I, 287. 288. III
Egypten, Vaterland des
Monophyſiten dort III, 1
Ehe ein Sakrament nach
Euſtathianern II, 524.
Einwohnen Gottes in
tet von Apollinaris III,
εὐδοκίαν von Theodoret
Ἔκδικοι I, 338.
Ekebolios, Lehrer des K
Electi der Manichäer III
Elesbaan, König von A
Elpidius, Rhetor III, 14
Emanationsſyſtem II,
1486.
Emeritus, donatiſt. Biſc
Ἐμφυσᾷν II, 690. vgl.
Ἐνέργεια δραστικὴ
II, 842. 906. A. 2. 90
Energumenen I, 381.
Ἐνθρονιστικά III, 11
Entſagungsformel der

Epiphanienfeſt II, 646. 1) urſprüngl. im Orient: Taufe Chriſti 655. 656. 632. 660. 694. 2) im Occident: Offenbarung an die Magier 657. 658. 3) Offenbarung der Wunderkraft zu Kana 658. 4) = Weihnachtsfeſt 664.

Epiphanius, Biſch. von Salamis. Lebensgeſchichte und Geiſtesrichtung III, 1414. 1415. I, 321. nach Jeruſalem III, 1427. zu den Mönchen von Bethlehem 1427. 1428. Streit mit Biſch. Johannes 1428. geg. Origenes 1415. 1427. 1439. verdammt ihn (a. 401) 1447. in Conſtantinopel (a. 403) 1447. 1448. gegen Bilder II, 624. 625. — II, 729. III, 1465. A. 1.

Epiphanius, Biſch. von Ticinum I 339. A. 1.

Epiphanius, Archidiaconus u. Synkell Cyrills III, 1026. A. 1.

Epiſcopalverfaſſung I, 329.

Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας I, 283. *τῶν παρεμβολῶν* 253. *χωρεπίσκοποι* 340 — 342.

Ἐπιστήμη II, 754. 764.

Epistolae formatae I, 95. A. 1.

Eraklius, Presbyter III, 1322. A. 2.

Erbſchaften anzunehmen erhält die Kirche das Recht I, 289. gemißbraucht 290. beſchränkt 290. 124. fromme Biſchöfe verzichten darauf 290. 291.

Erbſünde, Lehre von der, geht vom Abendland aus II, 659. III, 1186. 1254. des Ambroſius 1190. Auguſtin. (ſ. d.) Caſſian 1310. Hilarius von P. 1188. — Cöleſtius giebt ihr nur ſpeculative Bedeutung ſ. d. — geleugnet von Pelagius 1220. 1262. u. Julian 1274. 1278. dagegen Hieronymus 1220.

Erlöſung, als Heilung vom Uebel, in der occident. K. III, 1186. 1383. bei Auguſtinus 1286. 1366. als neue Schöpfung, in der orient. K. 1186. 1187. 1287. 1383. bei den Pelagianern 1287. 1289. bei Theodorus 1367.

1409. — Lehre des Präd
cillians 1488. 1489. 149
Eſchatologie III, 1404 —
Ethiopiſche Kirche III, 11
Euchiten (oder Euſtathiane
515. Entſtehung 514. 516
cismus II, 518... 520. p
520. 514. Lehre v. Böſen
521. ascetiſch. Geiſt 524.
Euchrotia III, 1482. A. 3
Eudokia, Gemalin des Th
1099. 1117.
Eudoxia, Gemalin des Ar
ſtomus 1443. 1448. 145
Mönche an 1445. 1446.
von Neuem gegen ihn 14
Eudoxius, Arianer, Biſch.
von Conſtantinopel 871.
Eugenius, Kaiſer I, 166.
Eulogius, Biſch. von Cäſ
Eunapius I, 198. 273.
Eunomianer II, 872. 86
Eunomius, Biſch. von Cy
kein Neuerer ſein 858. ſe
852. 853 — 857. Lehre
859. 860. v. der Menſch
911. vom h. Geiſt 893.
Euodius, Präfekt III, 148
Euoptius, Biſch. von Pto
Euphemiten III, 1470. A
Euphemius, Patr. von C
Euphrates, Biſch. von Cö

Euprepius, Kloſter des III, 1049.

Euſebius I, 136.

Euſebius, Biſch. des perſiſchen Armeniens I, 238.

Euſebius, Biſch. von Cäſarea, Origeniſt II, 745. 807. 843. III, 1412. verſucht Vermittelung zwiſchen Alexander u. Arius II, 787. auf nicen. Conc. 796. (Paſtoralſchreiben von da an ſeine Gemeinde 802. 794. A.) ſein Glaubensſymbol 796. 797. 802. Urtheile darüber 798. 799. nimmt das nicen. Symbol an 803. 804. unter ihm Synode zu Tyrus 816. 817. A. 1. gegen Marcell. von Ancyra 843. verblendet in Beurtheilung des Conſtantin I, 46. 47. 56. Schilderung eines Gaſtmals 62. A. 1. um ein Chriſtusbild gebeten II, 614. Antwort dagegen 616 — 619. 621. über Berufung der Conc. durch d. Kaiſer I, 284. A. 1. ſein dogmatiſch. Standpunkt in Betreff der Grenzen menſchl. Erkenntniß II, 784 — 787. 791. 795. Lehre vom Sohne Gottes 784. A. 1. 803. A. 1. vom Abendmahl 1403.

Euſebius, Biſch. von Cäſarea (a. 361) I, 326. A. 1.

Euſebius, Biſch. von Doryleum, gegen Neſtorius III, 959. 1073. A. 1. klagt den Eutyches an 1073. 1075. (1079. A. 1.) auf d. II. epheſ. Conc. entſetzt 1089. 1091.

Euſebius, Biſch. von Emiſa II, 748.

Euſebius, Biſch. v. Nicomedien II, 831. A. 1. I, 269. A. Freund d. Arius II, 773. A. 783. 805. exilirt 806. zurückberufen 809.

Euſebius, Biſch. v. Vercelli I, 322. II, 553. 846. 874.

Euſebius, Presbyter zu Rom I, 472. 473.

Euſebius, Mönch in Syrien II, 547.

Euſebius, Mönch, einer der 4 lang. Brüder III, 1437.

Euſebius, Kammerherr des Conſtantius II, 827.

Euſebius, Platoniker I, 81.

Euſtathianer, Spaltung d. II, 876. 878. beigelegt 888.

Euſtathianer, Asceten II,
hängend mit den Euchiten

Euſtathius, Biſch. von A
876. Tod 878.

Euſtathius, Biſch. v. Seb
mer. Euſtathianer 515. A

Euthymius, Mönch I, 2
der III, 1437.

Eutropius I, 309. III, 14
tar beſchützt I, 310. III,

Eutyches, Abt u. Presbyt
der Mönchsparthei 1079
Flavians Synode 1075. 1
verdammt 1079. 1095. e
ſuchung: das Urtheil beſt
meines Conc. 1082. Br.
II. epheſin. Conc. 1096.
1077. 1078.

Eutychianismus III, 10

Eutychius, Patr. von Co
verbannt 1170.

Evagrius, Diaconus, Orig
durch das V. allgem. Con

Evagrius, Kirchengeſchicht

Ἔξαρχοι I, 347.

Exceptores I, 338. zum

Excommunication derer
I, 380. 382.

Εὐλογία III, 1026. A. 1

Facundus, Biſch. von Her

sione trium capit. 1157 — 1159. I, 386. über Nutzen der Concil. 377. A. 1.

Faſir, Anführer der Circumcellionen I, 417.

Faſten II, 733. am Mittwoch u. Freitag 633. am Sabbath 637 — 639. zu Neujahr 674. Quadrageſimalfaſten 646. 651. 704. III, 1418. — ihr Zweck und Einfluß II, 647 — 649. 651. heuchleriſche Richtung derſelben 649. 650. — Aërius gegen Faſtengeſetze 733.

Fauſta, Gemalin des Conſtantin I, 59.

Fauſtus, Biſch. von Rhegium, Semipelagianer II, 558. III, 1347. 1339. A. 1. kein Gegner Auguſtins 1352. Streit mit Lucidus 1348. ſein Werk de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio 1349 — 1352. 1354.

Fauſtus aus Mileve, Manich. III, 1476. II, 757. 670.

Felix, Gegenpabſt I, 472. 473. 474.

Felix III., röm. Biſch. III, 1122. A. 2.

Felix, Biſch. von Aptungis I, 399. als Traditor angeklagt 400. 403. (431) freigeſprochen 404.

Ferula I, 381. II, 607. A. 1.

Feſte im Verhältniß zum chriſtl. Leben II, 631. wöchentliche 633 — 642. ſ. Mittwoch, Freitag, Sabbath, Sonntag. jährliche 642.

Filialkirchen I, 343 — 345. II, 779.

Firmelung II, 692.

Flavianus, Patr. v. Antiochia (nach a. 381) II, 888. I, 304. II, 522. III, 1441.

Flavianus, Patr. von Antiochia. in Streit mit Xenajas III, 1129.

Flavianus, Patr. v. Conſtantinopel, Synode unter ihm III, 1073 — 1079. auf dem II. epheſin. Conc. entſetzt 1091. 1098. ſein Begräbn. 1099. — ſ. ob. p. XVIII.

Florentius, Patricius III, 1076.

Florentius, Prieſter II,
Fortunius, donatiſt. Biſ
Fossores I, 340.
Frauen, Hauptſtützen d. C
135. 136. 138. A. 236.
Freiheit, ſittliche III, 1
und Athanaſius II, 924
Auguſtin, frühere III, 12
bis 1303. 1260. 1261. 1
1315. Chryſoſtomus 125
1351. 1352. A. 2. Hil
dorus Pelus. 1376. Ju
1215. 1230. 1231. 12
dagegen Hieronymus 12
1367. 1409. auct. de v
Freitag, ein Feiertag II,
Fretela I, 275.
Fritiger, König der Weſt
Frumentius, Biſch. von
Fürbitten für Märtyrer I
beim Abendmahl 707 —
Fulgentius, Biſch. von
theidigt das auguſtin. Sy
Fulgentius Ferrandus
1153. gegen das Edikt ü

Galerius, I, 396.
Galiläer I, 134.
Gallienus I, 278. 288.
Gallus, Bruder Julians:
lianus 83. A. 84. A. 1.

Gallus, Statthalter in Antiochia I, 131.

Gangra II, 523.

Gaudentius, donatiſt. Biſch. von Thamugade I, 432. 444. A. 1. 455.

Gaudentius, Comes I, 171. A. 2.

Gaza I, 157. 173. 175.

Gebet: Lehre der Euchiten II, 518. des Chryſoſtom. 596. 597.

Geiſt, heiliger: Geſchichte der Lehre vom h. G. II, 891 bis 901. über das Ausgehn des h. G., Gegenſatz zwiſchen der orient. u. occident. Kirche 896 — 901. Lehre des Arius 891. 892. des Athanaſius 894. 895. Auguſtinus 898. Cyrill 900. Eunomius 893. Gregor Naz. 892. Hilarius v. Poit. 892. 893. d. nicen. Conc. 891. 892. im niceniſch-conſtantinop. Symbol 895. der Pneumatomachen 897. 900. des Theodoret 900. Theodorus 900. III, 936.

Gelaſius, röm. Biſch. III, 1334. A. Br. gegen B. Seneca 1253. über Abendmahl 1397.

Generid I, 173. A. 1.

Gennadius, Biſch. v. Niederhermupolis III, 1123. 1124.

Gennadius, Presbyt. zu Maſſilia, Semipel. III, 1352.

Genuflectentes II, 688.

Georgien, Ausbreit. des Chriſtenthums I, 243 — 245.

Georgius, Biſch. von Alexandria I, 126. II, 851. I, 256. 71.

Georgius, Biſch. von Laodicea II, 865. 866.

Gerichtsbarkeit der Kirche I, 297 — 300.

Germanus, Patr. von Conſtantinopel III, 1408. A. 2.

Γηροκομεῖα I, 292.

Gerontius, praefect. Aegypt. I, 112. A. 2.

Geſetzbuch, kirchliches, durch Dionyſius Exig. I, 380.

Gesta ecclesiastica I,
Glaubensſymbol zu Anti
worfen II, 833. 836. A.
antioch. 844. A. 1. 869.
A. 1. erſtes des Arius 8
ob ſie verſchieden ſind 822
A. chalcedoniſches (a. 451
ſtius 1234. 1389. zu Ca
871. beſtätigt zu Conſtant
Euſebius von Cäſ. II, 79
vian ſ. Leo d. G. des Lu
Rimini II, 870. 872. 90
III, 1120. II, 333. 834.
nopolit. 890. 891. 895.
ſiniſches 1076. 1088. 10
Parthei zu Epheſus (a. 4
1230. Rufin 1433. erſte
864. A. zweit. ſirmiſch. (
tes ſirmiſches 864. A. de
dor II, 900. (III, 955. A.
Gnade: Lehre des Ambroſi
bius 1346. A. 2. Auguſti
1283. 1285. 1286. 1591
nifacius II. 1358. Caſſian
Fauſtus 1350. 2. Hilari
Julian 1285. Pelag. 128
Prädeſtinatus lib. II. 13
A. 1. 1331. 2. auct. de
Gnoſimachoi III, 1486.
Gnoſticismus II, 771. 8.
Γονυκλίνοντες II, 688.
Gothen I, 191. A. 1. be
III, 1455. 67.
Grammatiſche Bibelausle
II, 770. Chryſoſtomus III
Gratianus, Kaiſer I, 149

Gratus, Bisch. von Carthago I, 413. A. 2.
Gregorius d. G., röm. B. I, 433. II, 558. 627. 712.
Gregorius, Bisch. von Alexandria II, 831. 837.
Gregorius, Bisch. von Nazianz I, 125. III, 1470. A. 1. Vater des folg.
Gregorius, der Theologe (II, 884.) Bisch. von Nazianz I, 290. A. 328. seine Erziehung II, 484. gebildet zu Athen 122. 320. durch Schriften des Origenes II, 745. III, 1407. rhetorisch I, 321. II, 678. 884. seine Unstätigkeit 883. Ermahnung an die Christen nach Julians Tod I, 140. wirkt für d. nicen. Lehre (II, 881.) zu Constantinopel 884. 6. I, 352. III, 1420. Patr. v. Constant. 887. dankt ab 889. 90. Abschiedsrede v. dortigen Conc. 890. I, 323. A. 1. — über das dogmatisch Wichtigste 743. A. 1. von der Pers. Christi 910. 1. 2. A. 1. 924. über d. h. Geist 892. 5. über Concilien I, 374. gegen magische Wirkungen der Ordination 318. über Taufe III, 1383. 91. Kindertaufe 1384. II, 683. über Abendmahl III, 1401. 2. seine u. des Basilius Philocalia 1413.
Gregorius, Bisch. v. Nyssa, Origenist II, 745. III, 1413. wirkt für d. nicen. Lehre II, 881. auf dem Conc. zu Constant. 890. — über Wesen der Religion 857. 8. von der Pers. Christi 910 — 912. 919. III, 1398. über Zahl der Sacramente 1382. A. 1. über Abendmahl s. d. über Wiederbringung 1407. 8. — über Wallfahrten II, 731.
Gregorius Photistes I, 241. 246. A.
Gregorius, Comes I, 415. 413. A. 2. 414. A.
Greuthinger I, 272.
Suhsciatazades, Märtyrer I, 231. 232.
Gyrovagi II, 528. A. 1. 563. A. 1. 562.

H.

Hamyaren I, 250. 257. 258.
Heidenthum erhält sich I, 167. 171. 173. 6. 7. A. 3. II, 561. 2. 653. Mittel es zu beleben I, 74. 75. vom Julian 86. 92 — 95. — beschränkt durch Gratian 150.

156. 166. unter Theodoſ.
167. durch Honorius 17
durch Juſtinian 178.
Heiligenverehrung II, 6
Helena, Mutter Conſtantin
Helladius, Biſch. von Ta
Helvidius II, 727. über
Ἡμέρα τῶν βαΐων II, 65
σταυροῦ II, 653 A. 1.
Ἕνωσις τῶν φύσεων ἀφ
σιώδης 950. 988. 991.
991. 2. — πρὸς ἀφθα
Ἑορτὴ τῶν φωτῶν II, 6
Heron, Mathematiker I, 1
Heron aus Alexandria, M
Heros, Biſch. von Arles
Ἑτεροούσιον I, 248. A.
Ἱερόν II, 607. A. 2.
Hieronymus, Character
6. 20. 26. 29. ſeine frü
Studium der alten Autor
ſicht 1418. 9. ſein Verh
5. 6. 31. gegen Origene
tiochia 1420. in Conſtant
ſus (a. 382—384) 1420
thums 1421. II, 553. in
— für d. Ruf ſeiner Rec
6. Gegner Jovinians II,
lantius, für Märtyrerver
Helvidius, für Cölibat 72
III, 1428. verſöhnt ſich
mit ihm 1431. 2. gegen
die Syn. zu Diospolis 1
— ſeine Bibelauslegung
Literatur 1415. 1422 —
II, 597. 599. über Abend

Kirchengesang 682. daß jeder Tag ein Festtag 631. über Sabbathsfeier 637. über Wallfahrten 731. über Würde der Bischöfe u. Presbyteren I, 330. der Diaconen 332.
Hierotheus III, 1181.
Hilarion aus Thabatha, Mönch I, 251. 2. II, 503. 731.
Hilarius, Bisch. von Arles I, 368. 9. 370.
Hilarius, Bisch. von Poitiers (a. 350.) II, 846. für d. nicen. Lehre, gegen Constantius 846. 7. (I, 69.) über d. Menschheit Christi (Aphthartodoket) II, 909. A. 1. III, 1168. über d. h. Geist II, 892. 3. seine Anthropologie III, 1188 — 90. über Abendmahl 1395. seine Kirchenlieder II, 680. — 890.
Hilarius, Schüler Augustins III, 1317. 24. 28.
Hilarius, Diaconus III, 1095. 96. A. 1. 97.
Himerius, Bisch. v. Tarraco I, 316. II, 694.
Himmelfahrtsfest II, 654.
Ὁμοιούσιον II, 807. 33. 52. dagegen Athanas. 833.
Ὁμολόγησις II, 508. A. 1.
Ὁμοούσιον I, 285. A. 1. II, 768. 70. 97. 891. 2. 895.
Honoratus, Bisch von Siciliba I, 415.
Honorius, Kaiser I, 167. 170. 172. 426. 428. III, 1237. A 1. 1241. 45.
Hormisdas, röm. Bisch. III, 1133. 4. 1355. 6.
Hormisdas, Perser I, 236. 7.
Hormuz I, 251.
Hosius, Bisch. von Cordova: sein Verhältniß zum Constantin I, 60. II, 790. 800. A. 1. 801. 644. auf Sardic. Concil I, 329. verbannt 850. 863.
Hunerich, König III, 1474.
Hyginus Bisch. von Cordova III, 1477. 8.
Ὑποπίπτοντες I, 381. II, 688.
Ὑπόστασις III, 944. 5. 992. A. 1.
Hypsistarier III, 1470. A. 1.

J.

Jakob Baradus, B. v. Edessa II, 660. A. 1. III, 1176.

Jakobiten III, 1176.
Jakobus, Märtyrer I, 23
Ibas, Bisch. von Edessa I
an Maris 1172. 1001.
1149. 66.
Iberier werden Christen I,
Idacius, Bisch. von Eme
1477. 8. 80.
Jerusalem, Patriarchat I,
Jezdegerdes II., pers. Kö
Ignis purgatorius I, 2
1. 1225. A. 1.
Indien, Name I, 247.
249.
Innocenz, röm. Bisch., fü
cretal. an Decentius (a.
ein Fasttag 639. an ein
stimmt ein in Verdammu
32. 33. Tod 1233.
Inspiration, übertriebene
Auffassung 750. des Ch
A. 1. Theodoret I, 203.
Instantius, Bisch. 1477.
Intercessiones I, 56. 3
Johannes, Patr. von An
Nestor. zur Vermittelung
Ephesus verzögert 999.
ein Conc. zu Ephesus 1
neigt 1019. Br. an d. K
Nestorius auf durch Ver
(36.) 49. 83. 1172. sei
gegen die Gegner des V
47. — 1057. 9.
Johannes, Patr. v. Cons
Johannes, Patr. v. Jeru

5. in Streit mit Epiphanius 1427. 8. Vorſitzer der Syn. zu Jeruſalem (a. 415) 1222 — 4.
Johannes, Synkell des Patr. Cyrill III, 1017. Presbyter 1096. A. 1.
Johannes, comes sacrarum, auf I. epheſ. Conc. 1018 bis 21. 1023.
Johannes Philoponus, Monophyſit III, 1179. 1180.
Johannes Talaja, Presbyt. zu Tabennä III, 1123 bis 1125.
Johanniten, Spaltung der III, 1456. 1457.
Joſeph, Patr. (von Ardaſchad) I, 243.
Jovianus, Kaiſer I, 142. 146. 150. 234. II, 879. 880.
Jovinianus II, 574 — 588. gegen Verdienſtlichkeit des Cölibats I, 317. II, 574. 76. 87. 89. 728. verdammt durch Siric. u. Ambroſ. (a. 390) 588. ſ. Abth. II. p. XI.
Jovius, Comes I, 171. A. 2.
Irenäus, Comes, ſein Leben III, 1051. A. 2. Freund d. Neſtorius 997. 1012. 6. ſeine Tragödie 1052. A.
Irland, Gründung der chriſtl. Kirche I, 259. 264 ff.
Iſakios, Mönch III, 1013. A. 1.
Iſidorus, Abt von Peluſium I, 286. II, 605. III, 1375. ſeine Anthropologie 1376. über Taufe 1386. — 1377. II, 538. 681.
Iſidorus, Presbyter III, 1428. 33. 37. von Theophilus verfolgt 1438.
Iſidorus, heidn. Philoſoph I, 179.
Iſochriſtoi III, 1461. A. 1.
Ithacius, Biſch. v. Soſſuba, gegen Prisciillianiſten III, 1478 — 80. entſetzt 1485.
Juden, durch Staatsgeſetze geſchützt I, 157. unterdrücken die Chriſten in Arabien 251.
Julianus (von 330 — 363 ſ. I, 84. A. 140.), Kaiſer I, 86 — 140. ſeine Erziehung und Bildungsgang I, 76 bis 85. feiert das Epiphanienfeſt zu Vienne I, 85. II, 657. wird Heide I, 82. II, 757. ſein Character I, 76. 81. 83. A. als Cäſar 65. führt Krieg in Gallien 85. —

als pontifex max. 86. 12
vatmann 95. 96. 130. läßt
herſtellen 97. 131. vgl. 1
gegen die Chriſten 98. 12
Partheien gleiche Freiheit 1
I, 419. 420. über das Ju
Haß gegen das Chriſtenth
ſeine ſchriftliche Polemik ge
190. — ſ. Abth. I. p. XI
Julianus, Biſch. von Ecl
Memorius 1245. A. 2. E
gegen Verleugnung der Ue
1245. wendet ſich an Ne
ſtant. vertrieben 1374. geg
hältniß zu Theodor 1359.
fenbarung zur Vernunft 12
des pelag. Streits 1256.
ſ. Sünde. über Kindertauf
Julianus, Biſch. von Hali
Julius, röm. Biſch., erklär
367. II, 830. 2. für Mar
entſetzt 835.)
Julius, Biſch. von Puteoli
Junilius, Biſch. I, 319.
Juſtina, Kaiſerin II, 902.
Juſtinianus, Kaiſer I, 17
Heidenthum I, 178. will G
287. 386. III, 1134. 40. 4
zeug Anderer 1135. 6. 68.
unter Juſtins Regierung 1
Aegypten 1175. in Syrien
d. Conc. unter Mennas 11
wegen Verdammung des
die Monophyſ. mit d. her
Edikt de tribus capitulis 1
nach Conſtant. 1161. neue

mit Vigilius 1163. 4. beruft allgem. Conc. 1165. Urtheil über Vigilius 1166. deſſen Freilaſſung 67. Geſetz gegen Manichäer 1474. begünſtigt Aphthartodoketismus 1170. Tod 1170. — Zeitbeſtimmung nach ihm I, 246. 247. 257. 258. 332. III, 1144. 1460. 3.

Juſtinus, Kaiſ. I, 246. III, 1132—4. 1164. — I, 257. III, 1355.

Juſtinus Martyr III, 1394.

Juvenalis, Patr. von Jeruſalem III, 1000. 85. 1100. vertrieben 1117.

K.

Kalendae Januariae, Feier der II, 670. 672.

Kalliana I, 249.

Katechumenen II, 694. ihre Klaſſen I, 381. II, 686—9.

Κιγκλίδες II, 607. A. 5.

Kil Patrik I, 260.

Kindertaufe, ſ. Taufe.

Kirche, im Verhältniß zum Staat I, 277 — 311. ihre innere Organiſation 311—380. ihre Prädikate 439. 444. Lehre von der Kirche 433 — 453. ſ. Auguſtin, Donatiſten. Lehre des Chryſoſtomus II, 608. A. 2. 1377. in der griechiſchen K. 1377. des Jovinian II, 586. im kathol. Sinne I, 443. des Tichonius 447. — Kirchen II, 606. 9. geſchmückt 604. durch Kreuze 610. u. Bilder 622. ihre Geſtalt u. Einrichtung 607. Einweihung 608.

Kirchenämter: Geſetze gegen den Zudrang dazu I, 295. 322. — Biſchöfe, Presbyteren, Diaconen, Diaconiſſinnen 329 — 337. Neue: οἰκονόμοι, ἔκδικοι, notarii, παραβολανοί, κοπιαταί 337—340. ſ. Landbiſch., Metropoliten, Patriarchen.

Kirchengeſang II, 679. theatraliſch 681. dagegen Hieronymus 682. Iſidor 681.

Kirchenjahr, Anfang des II, 674.

Kirchenlieder II, 680.

Klöſter II, 535. Pflanzſchulen für Geiſtliche I, 321. II,

557. 8. Erziehungsanſtalt
540. im ſüdlichen Frankre
in Irland von Patricius
Benedikt II, 561. — Kle
chomius 504. Einrichtung
befördert 525. 6. Baſilius
Kreuzeszeichen allgemein
Stirn getragen 612. A. 2
erſchien I, 14. 43. 211. 5
Erklärung derſelben 18 —
braucht 22. Conſt. von ſe
Κρότος II, 678. III, 963

Labarum I, 15. 21. A. 2
Lactantius II, 892.
Laeta II, 597.
Lagerbiſchof I, 253.
Lampetios, Euchit II, 51
Lampon, Presbyter der al
Landbiſchof I, 340 — 34
Landkirchenſprengel, ſ.
Laurae II, 504. 535.
Lauſius III, 1027. A.
Lazarus, Biſch. von Aix I
Lazier, bekehrt I, 246.
Leben, das chriſtliche II, 4
Lectores I, 322. 331. II
Ledan I, 231.
Λειτουργίαι I, 294.
Leo, Kaiſer III, 1117. 20.
auszugleichen 1118. verba
Leo der Große, röm. Biſch.
ſich ein Primat über die
3. an die illyriſchen Biſch
u. Flavian an ihn 1082.

mung d. Eutyches 1095. 9. Brief an Flavian 1095. 6. 9. 1101. 7. 8. 1113. 4. 1120. 1. 6. ſendet Abgeordnete zum II. epheſ. Conc. 1095. Triebfedern ſeines Verfahrens 1097. Unterhandlung wegen Anerkennung des Anatolius 1099. 1108. Geſandtſchaft nach Conſtantinop. 1100. 1. — für Aufrechterhaltung des chalcedon. Conc. gegen ägypt. Monophyſiten 1118. gegen einen Beſchluß dieſes Conc. I, 360. gegen das II. ökumen. Conc. 361. 362. anmaßlich gegen Hilarius v. Arles 368. 369. gegen Pelagianer III, 1253. — ob er Verf. des Buchs de vocat. gent. 1334. A. I, 220.

Leontius, Biſch. v. Neapolis, über Bilder II, 628—30.

Leontius, Commiſſär des K. Conſtans I, 413. 414. A.

Leontius von Byzanz III, 1115. A. 1.

Leporius, Mönch u. Presbyter III, 1248 — 1251.

Libanius, Rhetor I, 68. 79. 80. 81. 137. 417. A. 1. II, 538. 542. verwendet ſich für die Chriſten I, 99 bis 101. 107. 134. 136. für d. Manichäer III, 1472. rechtet mit ſeinen Göttern nach Julians Tod I, 141. 142. Schutzrede für die Tempel 156. 158 — 160.

Libellus paschalis II, 646. A. 1. III, 968. A. 1. 1434.

Liberius, röm. Biſch. II, 659. verbannt (a. 356) 850. I, 472. 474. wieder eingeſetzt II, 863. 4. I, 472. Tod 473.

Licinius erläßt mit Conſtantin 2 Relig.edikte I, 24. 27. Urſache dieſer Begünſtigung 32. Maßregeln geg. d. Chriſten 33. 34. ſucht im Heidenthum eine Stütze im Krieg gegen Conſtantin 36. 37. beſiegt u. getödtet 38. — II, 614. 808.

Liturgie bei der Aufnahme der Katechumenen II, 688. A. 1. bei d. Taufe 690—2. beim Abendm. 697—701.

Λόγος θεῖος III, 1412. A. 1.

Longinianus I, 201. A. 2.

Lucianus, der Märtyrer I, 57.

Lucianus, Presbyter zu Antiochia II, 769.

Lucidus, Presbyter III, 1348.

Lucifer von Calaris II, 84
Conſtantius 848. 9. Verh
tung 879. ſtiftet eine Spa
Luciferitaner II, 879.
Lucilla I, 396... 398. 400
Lucius, Archidiaconus von
Lykopolis, Rang des Biſc

M

Macarius, Presbyter II, 5
Macarius von Rom, Freu
Macarius Aegyptius } ſke
Macarius Politikus } 14
Macarius I, 415. 413. A.
Macedonius, Patr. von
entfernt 1131.
Macedonius, Mönch II,
Macedonius, magister of
Macedonius, Richter I, 3
Märtyrer I, 163. 165. 17
der dioklet. Verfolgung 10.
35. in Aegypten 467. A.
Gothen 272. in Perſien 2
Märtyrerkirchen II, 714.
Märtyrerthum als opus
419. dagegen Jovinian II,
A. 1.
Märtyrerverehrung I, 1
für Auguſtinus 719. Hier
I, 392. dagegen Julian 1
gilantius II, 721 — 6.
Magnentius I, 63. 64. 6
Magnus, Biſch. III, 1481.
Mailändiſche Kirche durc
geſchützt II, 902.

Majorinus zum Biſch. von Carthago gewählt I, 401. Tod 406. ſeine Parthei 402. 406. ſ. Cäcilianus.
Malabar I, 256. 249.
Male I, 249.
Mamas I, 77.
Mamertus, Claudianus von Vienne, Presbyter III, 1347. A. 1.
Manducare intus et foris III, 1401.
Mani III, 1206. 1476. 1490.
Manichäer II, 515. A. 618. 26. 706. 18. 57. 65. III, 1252. 72. 1379. 1470 — 1476. erneuern ſich 1470. Verbreitung im Verborgenen 1475. Geſetze gegen ſie: Diokletians (a. 296) 1471. Conſtantins u. ſeit d. J. 372, 1472. Verfolgungen gegen ſie 1471. unter Conſtantin 1472. durch Leo 1473. 4. durch Hunerich 1474.
Marcella II, 659. A. 1. — III, 1432.
Marcellinus, Flavius, tribun. I, 395. A. 1. 428. 430. 431. 432.
Marcellus, Biſch. von Ancyra II, 915. A. 2. zu Conſtant. entſetzt, zu Sardica wieder eingeſetzt 843. zu Sirmium verdammt 844. gegen Origenes III, 1211. 2. — Lehre von der Trias II, 841 — 3. von der menſchlichen Erſcheinung Chriſti 906. 7.
Marcellus, Biſch. von Apamea I, 165.
Marcianus, Kaiſer III, 981. 1100. beruft Conc. nach Nicea 1102. verſetzt es nach Chalced. 1104. Tod 1117.
Marcianus, Mönch II, 545.
Marcianus, Geldwechsler II, 515. A. 3.
Marcianiſten = Euchiten II, 515.
Marcus, Evangel., Stifter der alexandr. Kirche I, 361. III, 1065.
Marcus, Biſch. v. Arethuſa, Märtyr. I, 107. 127. 128.
Marcus, Diaconus, Schüler des Porphyrius von Gaza I, 174. A. 1.
Marcus, Mönch II, 544. 574. 580. A.
Marcus aus Memphis III, 1477.

Maria, Verehrung der II,
Θεοτόκος II, 726. III,
polis über das Wort 10
961. dagegen Anaſtaſ. 9
phyſiten laſſen den Nam
Neſtorius 962. 5. 83. 7
— Neſtor. will d. Bezei
983. Theodorus: Θεοτό
vgl. 962.
Marinus, Schüler des P
Maris, Biſch. von Chalce
Maris, Biſch. von Harda
Martinus, Biſch. von
1480. A. 2. nimmt ſich
— II, 662.
Maruthas, Biſch. von T
Maternus, Julius Fir
Matricula ecclesiae II,
Maurus, Schüler des Be
Mavia, ſarazen. Königin
Maxentius, Kaiſer I, 1
ſtantin 13. 20.
Maximianus, Patr. vo
A. 1. Tod 1039.
Maximianus, Diacon. v
Parthei I, 420.
Maximinus, Auguſtus:
ſten I, 2. 3. Maßregeln
A. 1. II, 498. Beförderu
dungsedikt 29. 30. ferner
Maximus, Uſurpator I, 1
niſten III, 1479. 1481. 3.
Maximus, Biſch. von Tu
Maximus, Abt, Eiferer g
Maximus, Platoniker I, 8
Mazdejesnan I, 242.

Melchiades, röm. Biſch. I, 403. 398. A. 1.
Meletianiſche Spaltung in Aegypt. I, 346. 463—471. II, 780. A. 1. 792. 815. 828.
Meletianiſche Spaltung in Antiochia II, 876—9. 882. 887. 888.
Meletius, Biſch. von Lykopolis I, 464. 466. 467. 471. II, 615.
Meletius, Biſch. von Antiochia (a. 361) II, 876. 7. entſetzt 878. daher Spaltung 879. 1, 475. auf dem Conc. zu Conſtantinopel (a. 381) II, 887. Tod 887.
Meletius, Biſch. von Mopſueſtia, verlangt Widerruf der Anathemat. von Cyrill III, 1036. 43. Brief an Comes Titus 1044. entſetzt und exilirt 1047.
Memnon, Biſch. v. Epheſ. III, 997. 1006. 9. 1022. 4.
Memorius, Biſch. III, 1244. A. 2.
Mennas, Patr. von Conſtantinopel III, 1137. hält ein Conc. 1137. ein zweites 1143. 4. 1461. ſtimmt ein in d. Verdamm. d. drei Capit. 1150. 5. Tod 1165. A. 1.
Menſurius, Biſch. von Carthago I, 400. A. 1. an der Spitze der beſonnenen Parthei 389. unterdrückt falſche Märtyrerverehrung 390. deshalb angeſchuldigt 391. Tod 396.
Mercator, Marius III, 1373. A. 1. ſeine Denkſchrift über die pelag. Sache 1374. 1063. A. 1074. A.
Meropius aus Tyrus I, 254.
Metropolitanverfaſſung I, 345. 346. (351.)
Miesrob verbreitet das Chriſtenth. in Armenien I, 241.
Mihr-Nerſeh, Satrap I, 224. 227. 242.
Miraus, Fürſt d. Iberier, bekehrt I, 246. A. 244. 245.
Missa II, 696. A. 1. catechumenorum 696. fidelium 696. 704.
Mittelpunkt der chriſtl. Lehre III, 1185. nach Auguſtin 1203. Gregor Naz. II, 743. A. 1. Theodor 929.
Mittwoch, ein Feiertag II, 633.
Modeſtus, Präfekt von Conſtant. I, 102. A. 2. II, 882.
Mönche, jüdiſche II, 503. A. 1. Nazarener I, 227. A. 3.

μελανειμονοῦντες 157. β
derbl. Antheil an Lehrſtrei
1079. beſond. der ägyptiſc
— in Adrumet beunruh
tionslehre 1305. in Aegy
34.): ſketiſche (Anthropon
Einöde v. Nitria (Origeni
8. von Theophilus verfolg
ſoſtomus 1439. 43. an di
hem, ein Theil ſagt ſich
in Conſtantinopel, W
eutychianiſche Parthei 10
in Paläſtina (Origeniſt
ſche III, 1170. 1308. 13
Mönchsthum I, 315. II,
darin ein Sacrament in d
1382. geſtiftet durch Anto
reich für die Bekehrung
558. 592. verbreitet in A
rien 503. Meſopotamien
tus 522. in Rom durch
Nordafr. durch Auguſtin II
ſian 557. unter Gothen
ſ. Abth. II. p. X. XI.
Monasteria II, 504. 506
Monica, Mutter Auguſtins
III, 1440.
Monophyſiten zu Alexand
unterdrückt durch Leo 111
Zeno 1122. ihre Häupter
dieſe verdammt unter Juſt
der Theodora 1136. verbi
53. verbinden ſich mit ein
1146. 7. A. 1. ihr Haß
rer 1146. — in Aegypte
menien 1175. in Syrien

Moſes, Biſch. der Sarazenen I, 252.
Moſes von Chorene I, 243.
Muſonianus = Strategius.
Myſtiſche Bibelauslegung des Barſudaili III, 1184.

N.

Ναός II, 607. A. 2.
Νάρθηξ I, 381. II, 607. A. 1.
Natalitia ecclesiae et episcopatus II, 718. A. 2.
Nazarener I, 227.
Negran I, 258.
Nektarius, Patr. von Conſtantinopel I, 386.
Neſtorianer zu Conſtantinopel III, 1021. A. 1. 1039. in Perſien 1056. 1128. 72 — 5. in Edeſſa 1171. — Simonianer genannt 1053. 85. 86.
Neſtorianiſche geiſtliche Seminarien I, 319. A. 2.
Neſtorianismus III, 1028. 53. 54. 68. 70. 71. 82. 1105. 13. 16. 26. 28. 30. 46.
Neſtorius, Patr. von Conſtantinopel (a. 428) III, 951. 1012. ſein Charakter 951. 2. 964. I, 321. Schüler der antiochen. Dogmatik 951. 3. 4. 1012. rhetoriſch 954. verfolgt d. Häretiker 952. 3. 1052. A. 1. — ſeine Streitigkeiten ſ. ob. p. XIV. XV. — er entſetzt Geiſtliche, die ihn als Häretiker anfeinden 964. 84. ſchreibt an Cöleſtin wegen d. entſetzten pelag. Biſch., meldet ihm den Streit 983. 1373. Br. an Cöleſtius 1374. hofft auf allgemeiner Kirchenverſamml. Beilegung des Streits 977. 987. 994. 1052. A. 1. 1375. entſetzt durch d. epheſin. Syn. 1004. 1375. Br. an den Kaiſer 1006. Antwort 1021. rechtfertigt ſich in Br. an Scholaſticus 1016. kehrt in ſein Kloſter zurück 1021. 2. das Abſetzungsurtheil vom Kaiſer beſtätigt 1024. verhaßt am Hofe 1023. 4. 5. 8. 39. 48. bei der Pulcheria 979. 980. I, 285. A. 2. letzte Schickſale und Tod (ſ. p. XVII.) III, 1047 — 53. — ſeine Chriſtologie 955. 8. (ſ. Maria Θεοτόκος) Anthro-

pologie 1373. seine Tragö
Schriften zu verbrennen 1
Neujahrsfeier, christliche
672 — 4.
Niederknieen beim Abendmal
προσκύνησις.
Nierses, Katholikos der a
Nikokles, ictus, Lehrer d
Nilus, Mönch II, 534.
über Bilder 623. 4. über
A. 2.
Niobiten III, 1177.
Nisibis I, 139. A. 2. 234
III, 1174.
Nitria, Mönchsverein zu,
Nomus III, 1079.
Nonna, Mutter des Grego
Nonnenklöster, gestiftet
Nordafrikanische Kirch
wendiger äußerlicher Dar
am bestimmtesten aus I,
350. 359. 370. 371. rich
Anklage gegen Pelag. u.
protestirt gegen Entscheid
von der Erbsünde 1384.
getauften Kinder 1391. v
Νοσοκομεῖα I, 292. 33
Notarii I, 338.
Noviziat II, 507. 562.
Nunia bekehrt die Iberier

Oblationes pro martyri
Obstrictus seculo I, 29
Occidentalische Kirche
Conc. zu Sardika II, 837

740 — 2. 4. über Ausgehn d. h. Geiſtes vom Sohne 897. 8. ihre Richtung in der Anthropologie III, 1186.
Oceanus, Freund des Hieronymus III, 1431.
Octava infantium II, 654. 690.
Oelung, letzte, ein Sacrament in pſeudodionyſ. Schriften III, 1382.
Οἰκονομία die Menſchwerdung Gottes II, 884. A. 1. III, 1409. κατ' οἰκονομίαν (909. A. 1.) s. οἰκονομικῶς (993. A. 1.) aus freiem Entſchluß, nach beſondrer Abſicht. οἰκονομία die Kunſt, ſich in die Zeit zu fügen 1094. A. 1062. A.
Οἰκονόμοι der Kirchengüter I, 337. 338. der Klöſter II, 506.
Olympias, Diakoniſſin I, 336.
Olympius, heidn. Philoſoph I, 163.
Ὀνοματογραφία II, 689. A. 1.
Opfer im Kultus II, 607. 727. Opferidee beim Abendmahl 698. A. 4. 707. 712. in Beziehung auf Verſtorbene 708. 12. 33. darüber Auguſtinus 711. Chryſoſtomus 710. Gregor Naz. III, 1402.
Ophiten III, 1487. A. 2.
Optatus von Mileve I, 438. über Anſehn der römiſchen Kirche 355. 356.
Opus operatum I, 60. 61. 73. 212. 289. II, 544. 590. 93. 685. III, 1294. A. 1.
Orakel des Apollo bei Antiochia I, 131. 132.
Ordination als Sacrament III, 1382. ihre magiſchen Wirkungen I, 318. 334. II, 677. durch die Metropoliten I, 346. durch die Biſchöfe 330. Gebrauch des Kreuzeszeichens dabei II, 611. Ordinationsgebet 334. A. des Biſch. v. Carthago 399. der Diaconiſſinnen 333. 335.
Oribaſius, Leibarzt des K. Julianus I, 85.
Orientaliſche Kirche abhängiger von dem politiſchen Einfluß, als die abendländ. I, 288. 364. mit d. Streitfragen der abendländ. K. weniger bekannt III, 1221. in ihr Gegenſatz zwiſchen alexandr. und antiochen. Schule

II, 752. ihre dogmatiſche
1185. II, 901. gegen nic
der occidental. K. getrenn
nimmt d. Symbol zu Co
über Ausgehn des h. Ge
der Anthropologie III, 11
Origenes und ſeine Lehre
Theophilus III, 1439. 46
phanius (a. 401) 1447.
1143. 44. 62. — ſein S
841. 774. 76. A. 2. 90
86. 1276. 1403. 60. ver
mus II, 754. 747. Einfl
II, 753. 745. 8. 910. I
um d. bibl. Literatur 748
Rufin überſetzt 1429—1
ſeine Anhänger Baſiliu
gore 1413. II, 745. Eu
1403. 12. Johannes v.
Mönche v. Nitria, ſ. M
ſten in Paläſtina 1141. i
toktiſtai, Iſochriſtoi 146
1141. 1462. ihre Ränke
ff. gegen Eutychius 1169
ſtaſius 1433. Anthropom
Aterbius 1425. Epiphani
tioch. II, 807. Hieronym
cyra 1411. 2. Pachomiu
gilantius 1425.
Origeniſtiſche Schule II,
912. 21. III, 1410.
Orion I, 100. A. 101. A
Ormuzd I, 224. 225. 22
Oroſius, Paulus, Pres
ger des Pelag. zu Jeruſa
Ὀρφανοτροφεῖα I, 292.

Oſterfeier, Zeit der II, 646. 4. 792. bei den Audianern III, 1467. ſ. Auferſtehung.
Oſtindien, Verbreitung des Chriſtenthums I, 249.
Οὐσία deſſen Gebrauch zu Sirmium verworfen II, 863. 867. auch zu Nicä 870. 1. 3. dagegen die Semiarianer zu Ancyra 865.

P.

Pachomius, Abt, Gegner des Origenes III, 1414. Stifter des Kloſterlebens II, 504. 5. 8. 9. A.
Paganismus I, 148.
Paläſtina, Wallfahrten dahin II, 729. Verbreitung des Mönchsthums 503.
Palladius, Biſch. v. Hellenopolis II, 506. I, 295. A. 1. III, 1438. A. 1. 1444. A. 1.
Palladius, Archidiaconus I, 262.
Palladius, magistrianus III, 1011.
Palmſonntag II, 651. 652. 654.
Pambo, Abt II, 681.
Pammachius, Freund des Hieronymus III, 1431.
Panopolis, Kloſter zu II, 506.
Papa I, 370. (372) Papſtthum, Keim des I, 355. 373.
Paphnutius, Biſch. u. Confeſſor gegen das Cölibat I, 314. 316.
Paphnutius, Abt III, 1435.
Παραβολανοί I, 339. III, 1087.
Parentalia, chriſtliche II, 717.
Parmenianus, donatiſt. Biſch. I, 456.
Παροικία, parochia I, 343. A. 1.
Parſismus I, 223 — 229.
Parthenius, Biſch. von Lampſacus II, 603.
Paſſahfeſt, Bedeutung II, 632. 652. Feier 653. Paſſahmahl 734. 645. Zeitbeſtimmung 643 — 646.
Patriarchalverfaſſung I, 346 — 351.
Patricius I, 259 — 267. Biſch. 261. Stifter der irländ. Kirche 261. 264 ff. ſeine confessio 260. A. 2.

Patripassianer II, 912. 9
Paulinus, Bisch. v. Antio
Paulinus, Diacon., Anklag
III, 1218.
Paullinianus, Presbyt. v.
Paulus, Apost., seine Beke
rer I, 354. II, 614. 713.
Paulus, Bisch. von Emisa
Paulus v. Samosata II, 79
Paulus, der erste christliche
Paulus Catena, Notarius
Peccata mortalia, ven
Pelagianer unter den Orie
43. Edikte des Honorius
lestius, Julianus, Leporiu
Pelagius Brito III, 119
Geistesart 1195. 9. 1204.
sein sittliches Streben ge
1188. 99. in Rom 1215.
in Palästina (a. 415) 1
1196. A. 1. vertheidigt s
1222 — 4. rechtfertigt sic
1225—7. ungegründete B
Br. an R. B. Innocenz
1231. von Zosimus gerech
gegen ihn 1241. verdamm
Concil 1375. — über Tau
purgatorius 1404. 1200.
Gegensatz gegen eine todt
eine todte Sittenlehre 11
muth 1197. — seine Comm
1216.
Pelagius, Archidiaconus de
Pergamus, Schule der Pl
Περιοδευταί I, 342. A.
Peristera II, 485. A. 1.

Perſien, Verfolgungen der Chriſten I, 242. 193. vierzigjährige vom J. 343 an 222. 223. 229 — 234. dreißigjährige vom J. 418 an 235 — 241. die Entweichung der Chriſten verboten 239. 253. Neſtorianismus in Perſ. III, 1171 — 1175.

Peſſinus I, 138.

Petilianus, donatiſt. Biſch. v. Cirta I, 430. 431. 448 bis 450. 454. 407. A.

Petrus, Apoſt. I, 361. II, 639. Märtyr. I, 354. II, 614. 713. 719. 730. — ſ. cathedra Petri.

Petrus, Patr. von Alexandria I, 464. II, 883. ſein Hirtenbrief (a. 306) über d. Kirchenbuße I, 465. Streit mit Meletius 466. 467. mit Arius II, 780. A. 1. Märtyrer (a. 311) I, 468. 470. A.

Petrus Mongus, monophyſit. Patr. v. Alexandria III, 1122. 3. ſchlägt das Henotikon vor 1125.

Petrus ὁ κναφεύς, monophyſit. Patr. von Antiochia III, 1128. ſein Zuſatz zum Trisagion 1130.

Petrus, Patr. von Jeruſalem III, 1141. 1144. gegen d. Origeniſten 1142.

Petrus, Biſch. der Sarazenen I, 253.

Pfingſtfeſt II, 632. 654. 694.

Pherozes, perſ. König III, 1174.

Philä I, 177. A. 3.

Philogonius, Märtyrer II, 661.

Philopatris, der Dialog I, 190. 191.

Philoxenianiſch-ſyriſche Ueberſetzung d. N. T. III, 1129.

Philoxenus = Xenajas III, 1129. II, 630.

Phokas, Märtyrer II, 717.

Photinus, Biſch. von Sirmium II, 841. ſein Verhältniß zum K. Julian I, 109. A. 1. A. 2. ſeine Lehre von d. menſchl. Natur Chriſti II, 906. 7. 8. 15. III, 927. (954. A. 1. 960. 1032.) verdammt II, 844.

Φθορά III, 1168. A. 2. vgl. ἀφθαρσία.

Φροντιστήρια II, 504. 599.

Φωτιζόμενοι II, 689.

Phuſik, Märtyrer I, 233.
Φυσιολογεῖν III, 1078.
Pikten I, 259. 266.
Piſtus, arian. Biſch. II, 82
Placidus, Schüler des Be
Platoniker, heidn. I, 173.
176. 201. 216. II, 758. 9.
thum vermiſcht II, 746. 7
Pneumatomachen II, 897
Poenitentes, verſchiedene
Polemik der Heiden gegen
199. insbeſ. der Perſer 22
Pontianus, Biſch. III, 11
Pontifex maximus Titel
Porphyrius II, 806. III,
Porphyrius, Biſch. von G
Poſidonius, Diaconus des
Poſſeſſor, Biſch. III, 135
Potamon, Confeſſor II, 81
Prädeſtinatianer, ob es
bis 41. Beweis für ihr D
Prädeſtinatus III, 1341.
des II. Buchs 1341.. 3. d
tergeſchoben 1345. 6.
Präſides unter Aufſicht der
Praylus, Biſch. von Jeruſ
Predigt, ihr Verhältniß zur
prunkredneriſch 677. 9. fre
Presbyteren den Biſchöfen
343. 345. dagegen Aërius
ausgezeichnet I, 331. 2. 3
Primaſius, Biſch. von Ad
Primaſius, Biſch. von Ca
Primianus, Biſch. von Ca
Primicerius notariorum
Priscillianiſten v. der S

verdammt III, 1478. II, 706. A. 1. theils hingerichtet, theils verbannt III, 1482. verbreiten ſich 1485. 92. gegen ſie d. Conc. zu Toledo (a. 400) 1490. II, 706. A. 1. III, 1491. A. 2. Conc. zu Braga (a. 563) 1493.

Priscillianus III, 1477. Biſch. von Avila 1478. appellirt vom Conc. zu Bordeaux an den K. Maximus 1479. verurtheilt 1481. hingerichtet 1482. als Märtyrer verehrt 1485. ſeine Lehre 1486—92. ſ. ob. p. XXXIV.

Priscus, Philoſoph I, 144. A.

Proäreſius, Rhetor I, 120.

Proklus (Biſch. von Cyzikus) predigt für *Θεοτόκος* gegen Neſtor. III, 960. 1. Patr. v. Conſtantinopel 1039. 56. ſeine Erklärung an die armeniſche Kirche 1057. an Johannes 1059. legt die Spaltung der Johanniten bei 1457.

Proklus, Neoplatoniker I, 177. 204.

Πρόναος II, 607. A. 1.

Προσκλαίοντες I, 381.

Προσκύνησις II, 627.

Πρόσωπον III, 944. 945. 992. A. 1.

Prosper Aquitanicus III, 1316. Anhänger Auguſtins 1316. 20. ſein carmen de ingratis 1321. 2. fernerer Streit mit den Semipelagian. 1322. 3. wendet ſich deshalb an Cöleſtin 1324. 8. neue Bemühungen 1329. — ſeine Lehre, ſ. Gnade, Prädeſtination, Wille Gottes.

Prostrati II, 688.

Proterius, Patr. v. Alexand. III, 1117. ermordet 1118.

Proteus I, 177. A. 1.

Protoktiſtai III, 1461. A. 1.

Protopaſchiten II, 645. A. 2.

Provinzialſynoden ſ. Synoden.

Ψυχὴ νοερά II, 910. *λογική, ἄλογος* 917.

Πτωχοτροφεῖα I, 94. A. 3. 292.

Ptolemäus, Mönch II, 513.

Pulcheria, Schweſter des K. Theodoſ. II. I, 305. A. 1. III, 995. 1026. gegen Neſtorius I, 285. III, 979. 980.

981. A. 1023. 1105. Gi
vom Hofe entfernt 1080.
den Martian 1100.
Pulpitum II, 607. A. 2.
Purpurius, Bisch. I, 394

Quadragesima ſ. Faſten
Quartodecimani II, 64
Quirinus, Prokurator II,

Rabulas, Bisch. v. Edeſſ
Reccared II, 900.
Regel d. Baſilius II, 536
Benediktus 562 — 565.
Reginus, Comes III, 11
Religionsgeſpräch zu
A. 1. 399. A. 1. Veran
bis 429. Verhandlungen
Reliquien, ihre Wundern
quienverehrung I, 397. I
Remoboth II, 528.
Renatus, Presbyter III, 1
Reparatus, Bisch. von
Rhegios, Bisch. von Con
Rhetoren I, 119. Schule
Rhetorianer III, 1469.
Rhetorius zu Alexandria
Römiſche Biſchöfe, Pat
chenſprengel 353. ihr Ver
350. III, 1238. gründen
I, 353. 354. und dogma
ſchreiben ſich als den Na
tung der ganzen Kirche zu
mentl. Cöleſtin 985. Leo

cenz 1233. Zoſimus 1238. ihr Primat begünſtigt durch äußere Umſtände I, 364 — 366. ihre oberrichterl. Autorität anerkannt durch das Concil zu Sardica 366. 367. durch d. K. Gratian 368. durch Valentinian III. I, 370.
Rom, urbs aeterna I, 18. 166. 220. 370. religio urbis 153. 166. (156.) Patriarchat 346. 348. 349. Verhältniß aller andren Kirchen zur Hauptkirche daſelbſt 344. 345. Wallfahrten dahin II, 730.
Romanus, Mönch I, 559.
Romulus I, 305. A. 1.
Rufinus, Presbyt. I, 255. Origeniſt III, 1424. 5. Freund des Hieronymus 1424. verſöhnt ſich mit ihm (a. 396) 1429. ſeine Ueberſetzung des Evagrius 1436. des Origenes 1429. 30. beleidigt dadurch d. Hieronymus 1431. Gegner des Hieronymus 1432. 1418. 19. 21. (1220.) gerechtfertigt durch Siricius 1432. Verhandlung mit Anaſtaſius 1433.
Rufus, Biſch. III, 1481.
Rufus, Biſch. von Theſſalonich III, 1244.
Ruſticus, Diaconus des Vigilius III, 1156.
Rutilius II, 542.

S.

Sabäer I, 250. III, 1470.
Sabbathsfeier II, 635 — 40. 823. im Abendland ein Faſttag 637 — 9. 47. der große Sabbath 651. 3. 94.
Sabinus, praefect. praetorio des Maximinus I, 2. 29.
Sacramente II, 856. Verwaltung derſelben 682 — 712. Aberglaube an ihre magiſchen Wirkungen 747. III, 1380. ihr Begriff unbeſtimmt 1377. deſſen Entwickelung durch Auguſtinus 1378 — 81. 82. 1400. Zahl derſelben bei Auguſtinus 1382. 3. bei Gregor Nyſſ. 1382. A. 1. in den pſ.dionyſ. Schriften 1382. sacramentum apertionis II, 690. A. 2. sacr. memoriae 712.
Salbung, zwiefache, bei der Taufe II, 691. 692.
Salomo, Biſch. von Baſſora III, 1409.

Salustius, praefectus I
Salvianus, Bisch., Pris
Salvianus II, 567.
Sanctuarium II, 607.
Sapores II. pers. König
Sarabaïten, Asceten in
Sarazenen, bekehrt I, 2
Sarmatio, Mönch II, 5
Saturnalien II, 665.
Schauspiele an Feiertag
Schnellschreiber II, 67
Schöpfung der Welt I
durch d. Logos: Arius
mius 860.
Scholasticus, Kammerh
Sebastianus, Diaconus
Secundus, Bisch. von P
Symbols II, 805. 6.
Secundus, Bisch. v. Tig
Präsident des Conc. zu
cilian. Parthei 398. 400
Seele, über Ursprung und
stinus III, 1273. 6. 7.
(Rufin 1433.) ihre Präe
Synesius 1458. — men
v. Athanas. II, 923. Con
Gregor Naz. 910. 924.
908. Theodor III, 938.
Eunomius II, 776. 905.
sung des Apollinaris 91
Seleucia-Ktesiphon I,
Semiarianer vom Syste
782. III, 1411. auf der
799. A. gegen Marcellus
ner 852. 60. 61. 64. 74
865. Unterhandlungen zu

neuen Symbols 866. verbinden ſich mit Homouſianern (866) 880. Semiarianism. unter german. Völkern 902.
Semipelagianer, der Name III, 1415. A. 2. ſ. Caſſianus, Vincentius, auct. Praedestinat., Fauſtus, Gennadius.
Semipelagian. Streitigkeiten. Aeußere Geſchichte: Prosper u. Hilarius wenden ſich an d. R. B. Cöleſtin III, 1324. deſſen unbeſtimmte Entſcheidung 1325. 6. (von den Semipelag. zu ihren Gunſten gedeutet 1326.) an Sixtus 1329. ſcythiſche Mönche veranlaſſen den Biſch. Poſſeſſor ſich an d. R. B. Hormisdas zu wenden 1355. deſſen Decretale 1355. 6. Conc. zu Orange, Valence, R. B. Bonifacius II. ſetzen die Lehre von der Gnade feſt im Gegenſatz gegen Semipelagian. 1357. 8. — Innere Geſchichte: ſ. die Semipelagianer. dagegen Auguſtinus, Prosper, auct. de vocat. gent., Praedestinat. lib. II., Cäſarius von Arles, Fulgentius v. Ruspe.
Seneca, Biſch., pelagianiſirend III, 1253. 4.
Seniores plebis I, 400.
Serapion, Biſch. von Thmuis II, 824.
Serapion, Abt u. Presbyt. II, 540. A. 1. — III, 1435.
Serapion, Archidiaconus des Chryſoſtomus III, 1442.
Serapistempel I, 162. 164.
Severus, Alexander Kaiſer I, 288. A. 1.
Severus aus Sozopolis, Monophyſit II, 519. A. 1. ſeine Bildung III, 1129. macht d. Zuſatz zum Trisagion geltend 1130. verdammt 1132. 4. Patr. v. Antiochia, entflieht nach Alexandria 1134. Juſtinians Geſetz, ſeine Schriften zu verbrennen 1137. ſeine Parthei behauptet den Phthartodoketismus 1177. 8.
Sigillaria II, 666.
Silentiarius III, 1075.
Silvanus, Biſch. von Troas I, 298. A. 1.
Silverius, röm. Biſch. III, 1138. 1139.
Silveſter, röm. Biſch. I, 405.
Simonianer II, 618. = Neſtorianer III, 1053.

Simplicianus, Presbyter
Simplicius, heidn. Philo
Siricius, röm. Bisch. III,
v. J. 385 an den Bisch.
zeiten festsetzt II, 694. ein
gen Bonosus II, 729. ver
Rufin III, 1432. in der
1482. 1485.
Sixtus II., röm. Bisch. II
Sixtus III., röm. Bisch. I,
Skoten, Heiden I, 259. 2
Socotera, Insel I, 258.
Socrates II, 633. 827.
rius III, 952. A. 1. 954
Solstitium, Feier des II,
Sonntag, als Andenken d
5. seine Feier 640—2. S
Schauspiel verboten 642.
Sopatros, Neoplatoniker
1. II, 819. A. 1.
Sophisten I, 119. A. 1.
Stadtkirchen I, 343 —
Stagirius II, 508. A. 3.
Stephanusfest II, 713.
Stephanus, Bisch. von
Stephanus Gobaros II
Stephanus Niobes III,
Stilicho I, 172.
Strategius (Musonian
die Sekten berichten I, 2
Strenae II, 665. 674.
Studicus I, 301.
Styliten II, 548.
Subordinationssystem
903. 905.
Substrati I, 381.

Suenes I, 237.
Suffetum I, 171. A. 4.
Suggestus II, 607. A. 2.
Sunnia, Gothe I, 275.
Supralapſarier, der Verf. des Praedestinat. lib. II. III, 1342.
Σύγκελλος III, 1017. A. 1. 956. A. 979. A. 1. 980. A. 2. 1026. A. 1.
Symeon Barſaboe, Biſch. von Seleucia I, 229. 230. 231. Märtyrer 232. 233.
Symeon der Stylit, in Syrien I, 252. II, 549... 551. 614. A. 3.
Symmachus, Quintus Aurelius, praefect. urbi I, 151. 152. 153. 154. A. 2. 166.
Συμμορία I, 293. 340. A. 3.
Συνάφεια κατὰ χάριν, κατ' εὐδοκίαν III, 949. 988. vgl. 942. A. 1. ἄκρα 959. A. 2.
Συνείσακτοι I, 317. A. 1.
Syneſius, Biſch. von Ptolemais III, 1458. 9. 1003. A. 1. ſeine Bekehrung I, 216. 217. 218. vermiſcht Chriſtenthum mit Platonism. II, 747. ſeine Lehre III, 1458. über Weſen des Chriſtenth. II, 610. A. 1. über Mönchsthum 543. ſchützt d. Recht der Aſyle gegen Andronikus I, 309. A. 386.
Synoden, Provinzial- I, 345. 346. 373. 374. 380. II, 792. ἐνδημοῦσαι III, 1073. A. 2. οἰκουμενικαί ſ. Conc.
Syrianus, dux II, 851.
Syrianus, Platoniker I, 177. A. 3.
Syriſche Kirche, ſ. antiocheniſche Kirche.

T.

Tabennä, Sitz des erſten Mönchsvereins II, 505.
Taphar I, 251.
Taprobane I, 249.
Taufe Chriſti II, 656. darüber Gregor Nyſſ. III, 1398. Theodorus 942. — der Ebliceld 1470. A. 1. — Tauf-

zeiten II, 694. am große
ſchub der T. I, 58. II, 4
Nachtheile deſſelben 686.
93. 611. Taufformel III
magiſchen Kraft I, 61.
479. 684. dagegen d. E
Lehre (688. A. 1.) des
ſtomus 1385. Cyrill, G
580. Theodorus III, 13
apoſtoliſche Stiftung ane
breitet II, 659. 696. Le
Chryſoſtom. 1385. 6. G
dorus Peluſ. 1386. The
digkeit behauptet von P
1234. 1389. 91. Julian
der Ungetauften lehrt
ſtin) 1391. Ambroſ., Pe
verdammt von Conc. (a.
dammniß der ungetaufte
nordafrik. Kirche 1391.
Taurus, praefect. praet
Terebon, Haupt eines ſa
Tertullianus II, 554. 6
1276.
Tertullus, praefect. urb
Teſſareskaidekatiten I
Tetraditen, quartodecim
Tetraditen, Origeniſten
Thalaſſius, Biſch. von
Θεῖον III, 1121. A. 1.
Themiſtius, heidn. Rhet
Themiſtius, Diacon. zu
Theoderich, König der
Theodora, Gattin des K
nophyſitismus III, 1135.
Theodoret, Biſch. v. Ky

seine Erziehung 485. 533. predigt in Chalced. III, 1022. gegen den Vergleich mit Cyrill 1033. 4. giebt dem P. Johannes nach 1041. 2. 8. 53. 54. seine Unterhandlungen wegen der schismat. syr. Bischöfe 1042. 3. 4. sucht Frieden mit d. P. Dioscur zu erhalten 1068. 71. vom II. ephesin. Conc. ausgeschlossen 1085. 6. und entsetzt 1092. verbannt, ins Kloster, seine Standhaftigkeit 1092. 3. vor dem chalcedon. Conc. 1104. 12. 13. verdammt den Nestorius 1113. gerechtfertigt und als Bisch. wieder eingesetzt 1113. — seine dogmatische Richtung 1065. II, 753. sein Glaubensbekenntniß III, 1071. über Abendmahl 1397. über Heiligenverehrung II, 719. über Symeon d. Styliten 549. 551. — als Apologet I, 193. seine Schrift gegen Cyrills Anathematismen II, 900. III, 989 — 92. Br. an Nestor. 1035. 6. seine Vertheidigung des Theodorus 1060. (1054.) Br. über Cyrills Tod 1061. A. 1. gegen den eutychianisch-ägyptischen Lehrtypus in seinem Eranistes 1068 — 70. Br. an Leo d. G. 1097. I, 353. Br. an den Bisch. des pers. Armeniens Eusebius 238. — Plan der Monophysiten (III, 1140. 6.) u. Origenisten am Hofe Justinians (1145) ihn zu verkätzern 1149. seine Schriften gegen Cyrill verdammt durch das Edikt über d. 3. Capitel 1149. vom Conc. zu Constantinopel (a. 553) 1166.

Theodorus, Märtyrer unter K. Julian I, 132. 133.

Theodorus, Bisch. von Mopsuestia: sein Verhältniß zur Lehre des Origenes III, 1147. II, 748. gegen Hieronymus III, 1360. Verhältniß seines Systems zum augustinischen u. pelagianischen 1366. zum Pelagian. Julian 1359. 62. seine grammatisch-logische Bibelauslegung II, 748. 51. (III, 1175.) Glaubensbekenntn. 900. (III, 955. A. 1.) Christologie III, 930 — 46. 955. 88. 1367. über Ausgehn des h. Geistes II, 900. III, 936. Anthropologie 929 — 31. 1362 — 8. über Taufe 1387. 8. gegen Ewigkeit d. Strafen 1409. Wiederbringungslehre 1409. 10. 1368. 87. — seine Anhänger in d. syr. Kirche 985.

1033. 1055. 6. 8. 1070. –
Parthei zu seiner Verdamm
von Nabulas 1172. Plan
u. Origenisten am Hofe
ihn zu verkätzern 1149. ve
die 3 Capitel 1149. durch
1163. vom Concil zu Co
1167. 1178.

Theodosius der Große, K
d. Weissagen aus d. Opf
Cultus im Orient u. Aegy
gen die Antiochener 304.
retiker I, 426. befestigt de
Conc. II, 883. 6. 7. unt
384 — 386. III, 1159. –

Theodosius II., Kaiser I,
gegen die Häretiker (a.
Conc. nach Ephes. 994. V
an d. ephes. Conc. 996.
1011. giebt dem Dalmati
schlüsse beider Synod. 101
(48.) seine Sacra geg. die
an die Synode zu Antioch
1075. 6. nimmt sich des
partheiisch das II. ephes.
cra an dasselbe 1084. V
Tod 1100.

Theodosius, monophysit.
III, 1116. 7.

Theodulos I, 99. A. 1.

Theognis v. Nicea, Freun
806. zurückberufen 809.

Theognist, Bisch. III, 148

Theokritus, Comes III, 1

Θεολογία II, 884. A. 1.

Theonas, Bisch. von Mar

Theopaſchiten III, 1170.
Theophilus Indus von Diu, Biſch. u. Miſſionair in Indien I, 248. Arabien 250. 251. in Abeſſynien 255. 256.
Theophilus, Biſch. der Gothen I, 267. 269. A.
Theophilus λιθομανής (II, 605. A. 1.), Patr. v. Alexandria II, 610. A. 1. III, 1428. 57. ſein Character 1434. I, 162. II, 605. A. 1. veranlaßt die Unterdrückung des heidn. Cultus in Aegypten I, 161. A. 1. 162. bekämpft die Vorſtellung d. Anthropomorphiten III, 1434. beſänftigt ſie 1436. verdammt den Origenes 1439. 6. gegen Origeniſten 1436 — 8. verfolgt ſie 1439. wegen ihrer in Streit mit Chryſoſtom. 1444. 5. nach Conſtant. vor ein Concil berufen 1446. Ränke gegen Chryſoſt. 1446. 7. in Conſtantin. 1448. verſammelt die Synode bei der Eiche 1449. (54.) ordinirt den Syneſius zum Biſchof 1458. 1459.
Theoſebeis III, 1470. A. 1.
Theoſophie III, 1467. A. 1470. 1476. 1491.
Θεοτόκος ſ. Maria.
Therapeuten II, 487.
Thervinger I, 272.
Theurgie II, 747. III, 1378.
Tichonius, donatiſt. Grammatiker I, 445. 446. 447.
Timotheus Ailuros, monophyſit. Patr. von Alexandria III, 1117. 8. verbannt durch K. Leo 1119. wieder Patr. 1120. ſein Ende 1122.
Timotheus Salophakiolus, Patr. v. Alexandria durch K. Leo III, 1119. ins Kloſter 1120. wieder Patr. durch K. Zeno 1122. Tod 1123.
Timotheus, Patr. von Conſtantinopel III, 1131.
Tiridates, armeniſcher König I, 241.
Tituli I, 344.
Titus, Biſch. von Boſtra I, 123. 124.
Titus, Comes III, 1046.
Totila, oſtgoth. König II, 562.

Tradition, Anſehn der III,
barus 1181.
Traditores I, 388. 403. 4
ſakramentl. Handlungen 3
Traducianismus III, 12
Translatio II, 408. A. v
Trinitätslehre im Neopla
lehre d. Chriſtenthums na
zwei Hauptſyſteme 768. d
chiten 520. des Johannes
cellus von Anc. II, 841.
in der oriental. Kirche 74
Trisagion, Zuſatz zum,
Severus III, 1130. 1169
in Folge deſſen 1130. 1
beſtätigt 1170.
Tritheismus II, 807. de
Turribius, Biſch. von Aſ
Tyrus, heidniſch, belobt v
tet den Monophyſitismus
Tzathus, Fürſt der Lazier

Ubiquität des verherrlichte
Gregor Nyſſ. II, 911. 2.
Udo = Audios.
Ulphilas, Biſch. der Goth
Urſacius, Biſch. von Si
arian. Hofparthei II, 861
Urſacius, Comes I, 409.
Urſinus oder Urſicinus
473. 474.

Valens, Kaiſer, verfolgt d

tige Opfer 149. Arianer II, 880. verfolgt d. nicen. Parthei 880. Baſilius widerſteht ihm I, 287. A. 2. II, 881. 2. Geſetz über Mönchsthum 569. Zeitbeſtimmung nach ihm I, 269. A. 270. 272. 303.

Valens, Biſch von Murſa, Arianer II, 861. 870.

Valens, Mönch II, 511.

Valentinianus I., Kaiſer I, 150. gewährt Religionsfreiheit 146 — 148. 282. II, 880. 3. 901. beſchränkt das Erbſchaftsrecht der Kirche I, 290.

Valentinianus II., Kaiſer II, 902. I, 152 — 154. ermordet 166.

Valentinianus III., Kaiſer III, 1098. ertheilt dem röm. Biſch. den Primat I, 370. Geſetz gegen die Manichäer III, 1474. 1473. A. 2.

Valentinus, Abt des Kloſters zu Adrumet III, 1306.

Valerianus, Kaiſer I, 267.

Valerius, Comes III, 1240.

Vandalen v. Bonifacius nach Africa gerufen III, 1323. A. belagern Hippo 1324. A. Arianer II, 903. Verfolgung gegen Anhänger der nicen. Lehre I, 433. II, 903. III, 1151. 1354. gegen Manichäer 1474.

Varanes, perſ. Kaiſer I, 236. 240. A. 1.

Verfolgungen I, 106. 107. III, 1151. vgl. I, 137. decianiſche II, 489. diokletianiſche I, 10. 220. 278. 342. A. 1. 388. 396. 404. 464. II, 604. 817. A. 1. durch den Licinius I, 34. unter Maximinus I, 470. II, 498. durch die Vandalen, ſ. d., in Arabien I, 257. 258. in Perſien, ſ. d., gegen die Donatiſten, ſ. d., gegen die Manichäer III, 1471 — 1474. gegen die Priscillianiſten 1482. 1492.

Verhältniß der Schöpfung zum Schöpfer nach Auguſtinus III, 1266. 80. Innocenz 1232. A. 1. Pelag. 1266. — der Natur zur Gnade, nach Auguſtinus 1263. 4. 80. Innocenz 1232. Pelagius 1263. — des Menſchen im urſprünglichen Zuſtande zu Gott, nach Auguſtinus 1265. — der Gnade zum freien Willen nicht beſtimmt in der

oriental. K. 1226. 1375.
Chryſoſtomus 1252.) Lehr
Fauſtus 1349 — 51. auct
der fides zur ratio, ſ. Gl
Verſetzung der Geiſtlichen
A. II, 889. III, 1137.
Verwandlung im Abendm
gor Nyſſ. 1398.
Verwechſelung der Prädi
Vicarius apostolicus
Victor, Biſch von Tununu
Victor, Biſch. von Vita II
Victoria, Altar der I, 15
Victorinus, Biſch. von P
Victorinus, Fabius M
als Greis Chriſt 121.
Vigilantius, Presbyter z
bats I, 317. des Mönchs
verehrung 721 — 6. —
Vigilien d. Oſterfeſtes II,
Vigilius, röm. Biſch. III,
der Theodora 1138. 40. ſe
züngigkeit 1139. 40. ſein
3 Capiteln 1155 — 7. 1
(ſ. ob. p. XXII.) Tod 11
Vincentius Lerinenſis III,
A. 2. ſein Commonitorium
Viſitatores I, 341. 342.
Vitalianus empört ſich ge
hänger des chalced. Conc.
gegen Fauſtus 1355.
De vocatione omnium
Verf. 1333. A. 1. deſſen
bis 39. 40. 53. ſ. Gnad
des Menſchen.
Völkerwanderung I, 17

Vorlesen der h. Schrift, s. Bibel.
Votum stabilitatis II, 508. A. 1. 563. A. 1.

W.

Wahl zu Kirchenämt. I, 323. Theilnahme d. Laien daran I, 325. 326. Bischofswahl mit Zuziehung des Metropoliten I, 346.
Wallfahrten II, 729. 30. Chrysostomus darüber 730. überschätzt 731. dagegen Gregor Nyss. und Hieronymus 731.
Weihnachtsfest II, 674. A. 1. 655. 6. 659 — 71. ursprünglich im Abendland 659. 64. im Orient verbreitet 660 — 2. 3. Chrysostom. über dessen Zeitbestimmung 662. Zeitbestimmung aus Antithese gegen heidn. Feste abgeleitet 665 — 8. Critik derselben 668 — 71. mit dem Epiphanienfest verbunden 663.
Welt, Bedeutung des Worts I, 441 — 443.
Werkgerechtigkeit II, 579. unter Mönchen 546. darüber Hilarius v. P. III, 1188. 9. dagegen Ambrosius 1191. Augustinus 1209. Jovinian II, 579.
Wiederbringungslehre des Origenes III, 1407. (1225. A. 1.) verdammt 1147. 1406. des Barsudaili 1183. 4. Chrysostomus 1407. A. 1. Didymus 1407. A. 2. Gregor Nyss. 1407. 8. Marcellus II, 906. 7. Theodorus 1368. 87. 1147. 1409. 10.
Wiedergeburt: ihr Symbol II, 693. 653. 4. W. und Taufe verwechselt 683. III, 1383. 6. auch von den Pelagianern 1390. gesondert von Theodor 1388. Lehre des Hilarius von P. 1188. Priscillian 1490.
Wille Gottes: Prospers Unterscheidung zw. einem geoffenbarten und verborgenen III, 1332. 1336. — Christi: Apollinaris darüber II, 918. Arius 775. Theodorus (behauptet das posse non peccare) III, 931. 3. 4. — des Menschen: dreifacher sensualis, animalis, spiritalis. De vocat. gent. 1335. freier Wille, s. Freiheit.
Woche, die große II, 651.

Wohlthätigkeitsanstalt

Xenajas = Philoponus, a
Hierapolis 1129. in Str
Bilder II, 630. III, 1179
1168. 1182.
Ξενοδοχεῖα heidnische, v
christliche 292. A. 1.
Ξενῶνες I, 292.

Zeno, Kaiser III, 1120. ge
für d. Parthei des chalce
kon 1125. 6. 31. (1133.)
tung dadurch 1127. zerst
1174. Tod 1127.
Zeno, Bisch. von Verona
Zervan I, 225.
Ζεὺς ῥύσιος I, 201. A. 1
Zosimus, röm. Bisch. I,
tung III, 1233. ohne sel
8. 41. rechtfertigt in 2
Cölestius u. d. Pelagius
selben 1238. verdammt d.
ria) 1241 — 3. 52.
Zosimus, comes fisci, G
Zustand des ersten Mensch
sostomus III, 1370. Pela
1365. 1387.

Citate, welche in den drei Abtheilungen dieſes Bandes vorkommen.

Stellen der heil. Schrift.

Genes. 2, 24. p. 576. 3, 7. p. 225. 9, 3. p. 185. 17, 1. p. 1223. 33, 13. p. 563.

Levitic. 20, 7. p. 317.

Deuteron. 13. p. 71. 32, 7. p. 1413.

Josua 2. p. 392.

I. Samuel. 3, 25. p. 1088.

I. Reg. 18, 40. p. 425. 19, 18. p. 445.

II. Chron. 34. p. 1165.

Job. p. 123. p. 1456. 31. p. 537.

Psalm. 8. p. 930. 26, 4. p. 431. 34, 9. p. 700. 37, 7. p. 132. 48, 13. p. 1277. 72, 10. p. 658. 82, 6. p. 942. 89, 33. 34. p. 276. 106, 47. p. 674. 119, 115. p. 299. 133, 1. p. 875. 136. p. 851.

Proverb. 8, 22. p. 769. 10, 19. p. 1352.

Ecclesiast. 4, 10. p. 527.

Cantic. Cantic. 5, 2. p. 69.

Jesaia 1, 2. p. 942. 2, 4. p. 271. 6, 3. p. 1130. 7, 16. (LXX.) p. 934. 53, 8. p. 863. 65, 4. p. 182. 65, 25. p. 274.

Jerem. thren. 3, 25. p.
Ezech. 9, 4. p. 440. 33
Joël 2, 25 (LXX.) p. 77
Maleach. 3, 2. p. 1404.
II. Maccab. 6, 23. p. 39
Evangel. Matth. 4, 1.
5, 8. p. 1347. 5, 17 —
6, 14. p. 304. 6, 23.
556. 7, 6. p. 476. 7,
8, 8. p. 703. 8, 22.
10, 13. p. 305. 10, 2
11, 27. p. 787. 11, 2
12, 29. p. 1196. 13. p.
13, 47. p. 440. 16, 18.
23. p. 939. 17, 5. p.
p. 1376. 19, 21. p. 4
23, 3. p. 451. 23, 8.
24, 2. p. 105. 24, 25.
p. 572. 25, 26. p. 1225.
26, 30. p. 1491. 26, 3
Ev. Marc. 4. p. 586. 7
Ev. Luc. 1, 6. p. 1223.
23. p. 664. 8. p. 586.
497. 12, 14. p. 299.
463. 18, 8. p. 444. 19
22, 43. p. 939. 23, 34
Ev. Joann. 1, 3. p. 188
1388. 3, 5. p. 857. p
786. 5, 17. p. 920. p
921. 5, 23. p. 813. 5,
6, 44. p. 454. 6, 47.
1403. 6, 56. p. 582.
67. p. 70. 7, 10. p. 12
10, 9. p. 855. 11, 34.

6. p. 855. 14, 23. p. 582. 14, 27. p. 456. 15, 5. p. 1240. 15, 26. p. 900. 17, 21. p. 575. 20, 22. p. 936. 20, 28. p. 937.

Act. Apost. 2, 36. p. 772. 2, 38. 40. p. 215. 5, 39. p. 662. 8, 37. p. 215. 15, 29. p. 227.

Pauli ep. ad Rom. 1, 28. p. 1274. 2, 15. p. 544. 5, 3. p. 1290. 5, 12. p. 1191. p. 1273. p. 1275. p. 1279. 5, 19. p. 1371. 7, 5. p. 1278. 8, 8. 9. p. 317. 8, 18. p. 1093. 8, 35 — 38. p. 1094. 9. p. 1209. p. 1212. 9, 11. p. 1213. 9, 12. p. 1209. 9, 13. p. 1190. p. 1209. 9, 16. p. 1344. 9, 17. p. 1210. 10, 5. p. 1188. 11, 33. p. 1314. p. 1332. 13. p. 301. 13, 14. p. 571. 14. p. 638. 14, 2. p. 185. 14, 20. p. 577. 14, 23. p. 1296.

— ep. I. ad Corinth. 1, 27. p. 556. 2, 6. p. 455. 2, 12. p. 900. 3, 6. p. 449. 3, 10, p. 215. 3, 11. p. 357. 3, 12. p. 1404. p. 1405. 3, 13. p. 1200. 3, 22. 23. p. 448. 5. p. 439. 5, 8. p. 593. 6. p. 297. 6, 1. p. 186. 7, 25. p. 1226. 7, 39. p. 577. 8, 4. 8. p. 117. 11. p. 690. 11, 26. p. 632. 15, 12. p. 958. 15, 28. p. 907. p. 1407.

— ep. II. ad Corinth. 2, 2. p. 215. 12, 9. p. 239.

— ep. ad Galat. 2, 11. p. 1295. 5, 12. p. 751. 5, 19. p. 460.

— ep. ad Ephes. 1, 1. p. 572. 2, 15. p. 1413. 4, 25. p. 1492. 5, 19. p. 682. 5, 21. p. 527. 5, 27. p. 447. 5, 31. p. 945. 5, 32. p. 1383. 6, 9. p. 465. 6, 18. p. 571. 6, 19. p. 1031.

— ep. ad Philipp. 1, 18. p. 50. p. 454. p. 1469. 1, 23. 24. p. 466. 2, 4. p. 527. 2, 9. p. 776. 2, 10. p. 1407. 2, 13. p. 1285. 3, 15. p. 1318.

— ep. ad Coloss. 1, 15. p. 189. p. 772. p. 842. 2, 14. p. 1490. 3, 9. 10. p. 214.

— ep. I. ad Thessalon. 5, 14. p. 239.

Pauli ep. II. ad Thessa
— ep. I. ad Timoth. 1,
2, 14. p. 577. 3, 2. p.
4, 3. p. 577. 5, 14. p.
— ep ad Titum 2, 11.
Epist. ad Hebr. 1, 14. p.
p. 940. 13, 4. p. 577.
Petri ep. I. 2, 13. p. 527
Joannis ep. I. 3, 9. p. 5
Apocalyps. 14, 4. p. 72

*

Ascensio Jsajae ed. L
1487.

Gedruckt bei A. W

Verbeſſerungen.

Seite 931. Zeile 3. v. o., ſtatt Entwickelung lies Entwickelung.
„ 981. „ 11. v. o., zu ſ. oben l. S. 972.
„ 994. „ 13. v. o., zu ſ. oben l. S. 978.
„ 1027. A. Zeile 1. v. o., zu ſ. oben l. S. 1013.
„ 1067. Zeile 3. v. u., zu ſ. oben l. S. 1014.
„ 1068. „ 15. v. o., ſt. Menſchheit l. Menſchheit.
„ 1073. A. 1. Zeile 6. v. o., zu ſ. oben l. S. 1071.
„ 1074. Zeile 17. v. o., zu ſ. oben l. S. 964.
„ 1097. A. 3. Zeile 1. v. o., zu ſ. oben l. S. 353.
„ 1117. Zeile 2. v. o., ſt. Eudoxia l. Eudokia.
„ 1145. „ 1. v. u., zu ſ. oben l. S. 1130. vgl. 1169.
„ 1171. „ 4. v. u., zu ſ. oben l. S. 1055.
„ 1173. „ 10. v. o., ſt. im J. 535. l. im J. 435.
„ 1181. A. 1. Zeile 1. v. o., ſt. Abth. I. l. Abth. II. S. 514.
„ 1226. A. Zeile 1. v. u., zu ſ. unten l. S. 1281. 1293.
„ 1230. A. 2. Zeile 1. v. o., zu ſ. unten l. S. 1389. 1390.
„ 1232. A. 1. Zeile 1. v. o., zu ſ. unten l. S. 1267. A. 1.
„ 1375. Zeile 3. v. o., zu ſ. oben l. S. 987. 994.
„ 1387. „ 9. v. o., zu ſ. oben l. S. 1368.
„ 1397. A. 2. Zeile 6. v. o., ſt. IV, 26. I, 26. l. dial. I. T. IV. f. 26.
„ 1459. A. 2. Zeile 2. v. o., ſt. Abſchnit l. Abſchnitt.
„ 1468. A. 2. Zeile 1. v. o., ſt. Lykypolis l. Lykopolis.